



**UFSM**

**Dissertação de Mestrado**

**IDEALISMO TRANSCENDENTAL E A GÊNESE DA  
IDÉIA DE LIBERDADE NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*  
DE KANT**

**RAFAEL BARASUOL MALLMANN**

**PPGF**

**SANTA MARIA, RS, BRASIL**

**2007**

**IDEALISMO TRANSCENDENTAL E A GÊNESE DA IDÉIA DE  
LIBERDADE NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* DE KANT**

por

**RAFAEL BARASUOL MALLMANN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Área de Concentração: Filosofias Continental e Analítica, Linha de  
Pesquisa: Crítica e Fundamentação Transcendental; da Universidade  
Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para  
obtenção do grau de

**Mestre em Filosofia**

**PPGF**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2007**

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**IDEALISMO TRANSCENDENTAL E A GÊNESE DA IDÉIA DE  
LIBERDADE NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* DE KANT**

elaborada por

**RAFAEL BARASUOL MALLMANN**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

---

**Prof. Dr. Albertinho Luiz Gallina - UFSM  
(Presidente/Orientador)**

---

**Prof. Dr. Cláudio Boeira Garcia - UNIJUÍ**

---

**Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski - UFSM**

---

**Prof. Dr. Noeli Dutra Rossato - UFSM  
(Suplente)**

Santa Maria, RS, 10 de agosto de 2007.

*à minha Mãe, com imenso carinho.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria, pela oportunidade de realização deste trabalho.

Ao professor Albertinho Luiz Gallina, meu orientador, pela paciência, disponibilidade, apoio, respeito, camaradagem, amizade e confiança no meu trabalho.

À minha irmã do coração Cecília Rearte Terrosa, pelo incondicional apoio, encorajamento, companheirismo, paciência e carinho, com quem compartilhei trabalho, esforço e muitos bons momentos.

Aos amigos Márcio Cenci, José Borges, Gustavo Calovi, Greici Pedroso e Cláudio Nascimento, pelo apoio, compreensão, ajuda e companheirismo nos momentos difíceis.

À Débora, Cíntia, Mabel, Augusto, Deise, Jéssica, Alessandro, Eledana, Lara, Ademar, Émerson, Hércules, Lauro, Mônica, Luiz Silvio, Renato, Taís, Cristiano, Marcos, Tânia, Deivid, Leila e Maria Odila, pela amizade, incentivo e carinho.

À todos aqueles que direta ou indiretamente participaram na minha formação pessoal e profissional, em especial à professora Simone Gallina, ao professor Jair Krassuski e ao secretário do curso Adrian Castro.

À minha avó e ao meu pai, por todo carinho e afeto.

À CAPES, pela bolsa de estudos, financiadora dessa pesquisa.

*"Liberdade, essa palavra  
que o sonho humano alimenta,  
que não há ninguém que explique  
e ninguém que não entenda..."*  
*(Cecília Meireles)*

## SUMÁRIO

SUMÁRIO.....	7
LISTA DE ABREVIATURAS.....	8
RESUMO.....	9
ABSTRACT .....	10
INTRODUÇÃO .....	11
1. A DOCTRINA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL.....	16
1.1. A “revolução copernicana” de Kant na filosofia: do modelo teocêntrico ao modelo antropocêntrico de conhecimento .....	20
1.2. Refutação da doutrina do realismo transcendental .....	25
1.3. Algumas implicações da distinção entre <i>phaenomena</i> e <i>noumena</i> .....	33
1.4. Distinção transcendental e empírica entre fenômeno e númeno.....	40
1.5. A defesa do idealismo transcendental nos <i>Prolegômenos</i> .....	46
2. O IDEALISMO TRANSCENDENTAL E O PROBLEMA DAS ANTINOMIAS DA RAZÃO .....	51
2.1. A função da razão pura como geradora dos conflitos antinômicos e a refutação do realismo transcendental.....	53
2.2. As implicações do idealismo transcendental na solução do terceiro conflito antinômico .....	65
2.3. Distinção entre as sínteses matemática e dinâmica no tratamento dado às antinomias da razão pura .....	72
3. A GÊNESE DA IDÉIA DE LIBERDADE NO ÂMBITO DA RAZÃO PURA .....	79
3.1. Impossibilidade de uma dedução objetiva da idéia de liberdade.....	80
3.2. Possibilidade da derivação subjetiva da idéia transcendental de liberdade como hipótese de uma espontaneidade natural .....	93
3.3. A função reguladora das idéias da razão e o papel da liberdade em sentido prático.....	103
3.4. A idéia de liberdade transcendental como pressuposto à liberdade prática .....	111
CONCLUSÃO.....	125
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	131

## LISTA DE ABREVIATURAS

**CRP:** Crítica da Razão Pura

**CRPr:** Crítica da Razão Prática

**FMC:** Fundamentação da Metafísica dos Costumes

**P:** Prolegômenos a toda a Metafísica Futura



## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

### IDEALISMO TRANSCENDENTAL E A GÊNESE DA IDÉIA DE LIBERDADE NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA DE KANT*

Autor: Rafael Barasuol Mallmann

Orientador: Albertinho Luiz Gallina

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 10 de Agosto de 2007.

A presente dissertação tem como proposta explorar o conflito entre causalidade natural e causalidade por liberdade na *Crítica da Razão Pura*. Mais precisamente a partir da *Dialética Transcendental*, onde o conflito é apresentado como uma Antinomia da Razão, e da *Doutrina Transcendental do Método*, onde a noção de liberdade é anunciada como núcleo do seu pensamento moral. A reflexão crítica de Kant aponta para uma distinção fundamental, que é essencial expor neste trabalho: a distinção entre *númeno* e *fenômeno*, isto é, entre os entes tal como existem por si mesmos, independentemente de nossa faculdade de conhecer, e os entes tal como se apresentam no exercício dessa faculdade. Tal distinção é a tese central da doutrina do idealismo transcendental kantiano e proporciona a solução para o impasse da razão na tentativa de compatibilizar a necessidade natural (sem a qual não é possível ciência), com a possibilidade de uma causalidade espontânea, que proporcionaria a gênese da idéia transcendental de liberdade e sob a qual estaria fundada a liberdade em sentido prático (sem a qual não é possível a moral). O núcleo da presente análise indica o que Kant postula no prefácio à segunda edição da CRP, de que o conflito entre natureza e liberdade é inexistente, já que a necessidade natural (antítese) pertence ao âmbito fenomênico e a liberdade (tese) ao campo numênico.

**Palavras-chaves:** Idealismo Transcendental, Antinomias da Razão, Liberdade

## ABSTRACT

Master's Dissertation  
Postgraduate Program in Philosophy  
Federal University of Santa Maria, RS, Brazil

### TRANSCENDENTAL IDEALISM AND THE GENESIS OF THE IDEA OF FREEDOM IN KANT'S *CRITIQUE OF PURE REASON*

Author: Rafael Barasuol Mallmann

Advisor: Albertinho Luiz Gallina

Date and Place of the Defense: Santa Maria, August 10, 2007.

The present dissertation has the purpose of exploring the conflict between natural causality and causality through freedom in the *Critique of Pure Reason*. More specifically from the *Transcendental Dialectic*, where the conflict is presented as an Antinomy of Reason, and from the *Transcendental Doctrine of Method*, where the notion of freedom is regarded as the nucleus of his moral thinking. Kant's critical reflection points out to a distinction which is essential for this work: the distinction between *noumenon* and *phenomenon*, that is, the distinction between things as existing by themselves, independently from our faculty of knowing, and things such as they present themselves in the exercise of this faculty. Such distinction is the central thesis of the doctrine of Kantian Transcendental Idealism and provides a solution to the impasse of reason in the trial of making compatible the natural necessity (without which Science is not possible), with the possibility of an spontaneous causality, which would provide the genesis of the transcendental idea of freedom, and under which is founded freedom in a practical sense (without which moral is not possible). The central point of the present analysis indicates what Kant claims in the preface to the Second Edition of the *Critique of Pure Reason* that conflict between nature and freedom does not exist, as the natural necessity belongs to the phenomenal ambit and the freedom (belongs) to the noumenal ambit.

**Key-words:** Transcendental Idealism, Antinomies of Reason, Freedom.

## INTRODUÇÃO

“foi a antinomia da razão pura que principalmente me despertou do meu sono dogmático e me levou a crítica da razão mesma a fim de resolver a contradição ostentada da razão consigo mesma” (KANT, Apud ALLISON, 1992, p. 75).

Nesse trecho de uma carta a Christian Garve, Kant sublinha o real episódio que deveria ter sido levado em conta por todos aqueles que se ocupavam da metafísica: o inevitável conflito que as asserções dessa pretensa ciência creditavam à razão.

É, pois, a partir da constatação desse conflito da razão consigo mesma que Kant realizou um julgamento crítico da razão pura, a fim de suprimir as pretensões extravagantes da metafísica e estipular o campo em que essa ciência poderia atuar e quais os conhecimentos que ela poderia alcançar.

Neste trabalho, abordar-se-á essa crítica que Kant faz à razão pura com o intuito de caracterizar a sua proposta idealista transcendental, definindo por um lado, as condições e limites do uso do entendimento e da razão e, por outro, as incongruências daquela proposta que Kant denomina realismo transcendental.

Toda tentativa de esclarecimento da idéia de liberdade em Kant não poderia desconsiderar, sob o perigo de se tornar incoseqüente, a temática do idealismo transcendental; pois é dessa doutrina que Kant se vale para argumentar e resolver a terceira antinomia da razão pura, gerando a possibilidade de se pensar numa causalidade espontânea.

O Idealismo Transcendental é o projeto filosófico capaz de garantir a convivência pacífica da antinomia. Optou-se por iniciar a pesquisa acerca do tema da liberdade em Kant a partir do idealismo transcendental porque se concebe que é ele próprio o “gerador” e o solucionador da terceira antinomia da razão pura. Gerador porque é esse projeto que apresenta o conflito como inerente à própria razão, quando defende a distinção entre fenômenos e númenos e entre entendimento e razão. Ou seja, aquilo que era um conflito entre proposições de concepções filosóficas contraditórias (empirismo *versus* racionalismo), passou a ser

um conflito entre asserções contrárias da própria razão, que jamais sumirão, mas poderão viver de forma pacífica adotando-se a doutrina do idealismo transcendental.

O conceito de idealismo transcendental é cardinal para a *Crítica da Razão Pura* (CRP). Porém, defini-lo não é tarefa fácil, pode-se dizer que a principal característica do idealismo transcendental é a distinção fundamental entre núneno e fenômeno. Essa distinção será assinalada como responsável direta para a solução do conflito da razão consigo mesma oferecendo, assim, um caminho livre para se pensar a idéia de uma espontaneidade absoluta, necessária à liberdade prática, sem, contudo, descuidar da lei natural presente nos eventos do mundo.

Na CRP Kant esclarece que a razão tem uma tendência natural para a metafísica, entendida como um pretenso conhecimento de seres inteligíveis, não fenomênicos. A razão insiste em ultrapassar os limites da experiência devido a sua exigência da busca de um incondicionado, que daria unidade à série de condições que se manifestam enquanto fenômenos. A *Dialética Transcendental* contém uma crítica detalhada desses vícios metafísicos da razão explicando a origem dos mesmos como conseqüência de uma ilusão transcendental inevitável para a razão, que só surge quando se está adotando a perspectiva do realismo transcendental, que aceita a existência das coisas em si mesmas independente da relação com o sujeito cognoscente. Por sua vez, o idealismo transcendental nega essa existência independente das coisas tal como seriam em si mesmas e, por isso, faz cessar os conflitos antitéticos, pois pensa fenômenos e núnenos como sendo apenas duas perspectivas distintas de uma mesma realidade.

Nessa proposta, explorar-se-á os eixos centrais em torno dos quais se apresenta o conflito entre causalidade natural e causalidade por liberdade na *Crítica da Razão Pura*, mais precisamente a partir da *Dialética Transcendental* e do capítulo do *Cânon da Razão Pura*. Acima de tudo, o que se põe em questão na CRP é o fornecimento, primeiramente, do conceito de liberdade dentro do contexto cosmológico, isto é, de como é possível atribuir uma causalidade inteligível, uma causalidade espontânea, livre, sobre eventos que estão submetidos ao determinismo natural. Somente depois, nos escritos sobre filosofia prática, é que a liberdade será introduzida como condição de determinação das ações num indivíduo racional e, assim, garantir a imputabilidade das ações morais.

A liberdade, no quadro das antinomias, representa uma idéia transcendental da razão pura, designando a propriedade que teria uma causa de iniciar uma série de eventos sem ser determinada a isso por nenhuma ocorrência anterior e, por conseguinte, determinando-se a isso por si mesma; em oposição à necessidade, que é a propriedade que uma causa tem de produzir um efeito na medida em que é determinada a isso pela causalidade de outra causa. Deste modo, liberdade designa uma forma de causalidade espontânea.

Foi a solução kantiana à terceira antinomia da razão, denunciada pelo exame crítico, que impulsionou a presente reflexão. A solução de Kant se dá em dois momentos. Um primeiro, no qual é demonstrado que se trata de um falso conflito; e, outro, em que Kant compatibiliza a necessidade da natureza (sem a qual não é possível ciência) com a liberdade (sem a qual não poderia ser possível a moral). Ambos os momentos da solução kantiana estão assentados naquela distinção fundamental assinalada anteriormente. A necessidade pertenceria ao campo fenomênico e a liberdade ao campo numênico. Se não se admitir essa distinção, dirá Kant, a liberdade e com ela todo o edifício da moralidade cederiam espaço ao mecanismo da natureza.

O problema antinômico apresenta-se, justamente, pelo fato de que a ordem temporal da causalidade da natureza (campo fenomênico) representa uma série infinita de acontecimentos e a razão pensa numa causa incondicionada para pôr fim a essa série. Este interesse da razão numa finitude da série se representa pelo princípio de que "... se o condicionado é dado, então também é dada a soma total das condições e, por conseguinte, o absolutamente incondicionado, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado" (CRP, B 436).

No tratamento da doutrina do idealismo transcendental segue-se de perto a análise de Henry Allison, tendo em vista que ele interpreta a distinção fenômeno e coisa em si como sendo não uma distinção ontológica entre entidades consideradas como aparecem e como são em si mesmas, mas sim, considera que se trata de duas perspectivas distintas de uma mesma entidade.

O termo gênese utilizado no título para designar a formação da idéia de liberdade parece dispensar esclarecimentos, sendo aparentada de termos como geração, gestação e todos aqueles relacionados à noção de surgimento,

nascimento. O que se quis designar com o termo gênese é o processo gerador, ou de formação, da idéia de uma espontaneidade absoluta que Kant irá denominar idéia de liberdade em sentido transcendental. Entende-se que essa idéia de espontaneidade não está dada na razão, mas que ela é gerada a partir do uso da razão no campo da cosmologia racional, quando ela tenta atingir o incondicionado. Portanto, a idéia transcendental de liberdade não existe de maneira inata na razão, nem é criada a partir da associação de conceitos, mas tem sua gênese no interior de um procedimento do uso da razão mesma.

Estruturalmente a dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro está centrado na temática do idealismo transcendental. O segundo ocupa-se da questão das antinomias da razão. E o terceiro, por fim, trata especificamente da gênese da idéia de liberdade.

No primeiro capítulo, desenvolver-se-á a temática do idealismo transcendental partindo da revolução filosófica operada por Kant no campo do conhecimento. Seguir-se-á uma distinção entre a forma de pensar do realismo transcendental em contraste com o idealismo transcendental de Kant. Neste ponto é de essencial importância destacar a distinção feita por Kant entre fenômeno e númeno e também a refutação da doutrina do idealismo material, tanto de Berkeley quanto de Descartes.

O segundo capítulo é dedicado exclusivamente à questão da geração dos conflitos antinômicos a partir da função e uso da razão e, num segundo momento, tratar-se-á de expor as implicações do idealismo transcendental na solução das antinomias, levando em consideração a tese da distinção entre fenômeno e númeno e a distinção inovadora de Kant entre as sínteses matemática e dinâmica que acontecem no interior das antinomias. Também levar-se-á em consideração a distinção entre entendimento e razão, importante para compreender o conflito antinômico, pois este só existiria de fato sob o ponto de vista do entendimento, na medida em que seus princípios servem para constituir conhecimento, os quais serão utilizados de forma errada para constituir objetos que não possuirão jamais uma referência empírica.

No último capítulo se tratará da gênese da idéia de liberdade apresentando, primeiramente, a impossibilidade de uma dedução de tal idéia assim como Kant

propôs a dedução das categorias. Depois disso se apresentará aquilo que Kant diz ser a única maneira de demonstrar a validade objetiva para os conceitos transcendentais, isto é, será possível pelo menos apresentar uma derivação subjetiva dos mesmos. Neste ponto, a liberdade transcendental é identificada com uma hipótese de espontaneidade absoluta natural frente à necessidade da Natureza.

Por fim, abordar-se-á a noção de liberdade em sentido prático, mostrando os desdobramentos da filosofia no campo moral sem perder de vista tudo o que se deixou exposto no campo especulativo. Será demonstrado que a liberdade em sentido prático exige como modelo, ou só é possível mediante, o conceito transcendental de liberdade, isto é, a liberdade em sentido prático só é possível porque está fundada (*gründe*) naquele sentido transcendental.

## 1. A DOUTRINA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL

O tratamento deste tema exige certo cuidado, visto não se encontrar um conceito unívoco de idealismo transcendental na obra de Kant. Ao contrário, o que se encontra é uma série de definições dispersas que sempre apresentam-se em contraposição com a definição de realismo transcendental. Isso é indicativo de que não se encontra em alguma parte específica da *Crítica da Razão Pura* um tratamento sistemático do conceito de idealismo transcendental. Para superar esta dificuldade, é necessário um trabalho que acompanhe passo a passo a argumentação de Kant, ligando as diversas passagens onde ele trata do tema. Somente depois disso se poderá ter uma noção correta da compreensão de Kant a respeito do idealismo transcendental e, então, avaliar adequadamente o papel e a importância do idealismo transcendental no interior da filosofia crítica.

A maneira que optou-se para estudar as definições de idealismo transcendental apontadas por Kant, segue orientação da obra de Henry Allison, intitulada *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, na qual encontra-se uma apresentação do que Allison chama de “teses fortes” que caracterizariam o idealismo transcendental, visando com isso arquitetar uma defesa do mesmo. Allison dedica toda a primeira parte de seu livro à reflexão sobre o tema, consistindo sua estratégia em oferecer uma interpretação defensável da doutrina do idealismo transcendental, o que implica numa tomada de posição de sua parte em favor da defesa da importância do idealismo transcendental na filosofia de Kant.

Para Allison a defesa do idealismo transcendental não só tem que ser possível como também deve ser necessária, porque sem ele o estabelecimento das condições de possibilidade da experiência, questão fundamental da *Crítica*, não se sustenta. Não se sustenta porque toda a temática fundamental apresentada na CRP, que é a tentativa de isolar um conjunto de condições de possibilidade de um conhecimento *a priori*, está assentada em certas premissas que não poderiam ser encontradas antes de se fazer a “revolução transcendental” na forma de pensar, ou seja, somente as teses centrais do idealismo transcendental, que são a distinção entre fenômeno e númeno e a descoberta das formas puras da sensibilidade e dos



conceitos puros do entendimento, é que tornam possível dar conta da questão cabal da CRP: “de como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” (CRP, B 19). É por isso que a análise do idealismo transcendental na obra de Allison está relacionada com a crítica que o próprio Kant faz a outras posições filosóficas não críticas, em especial àquelas denominadas de idealismo material ou empírico, que são expressões da posição *realista transcendental*.

A aceitação da demonstração de Kant das condições de possibilidade da experiência conduz à aceitação da distinção entre as versões empírica e transcendental de idealidade e realidade, e, portanto, à aceitação do idealismo transcendental como única doutrina capaz de resolver a temática proposta pela *Crítica*. Um dos esforços de Allison compete em reconstruir essa distinção, pois para ele é aí que se instala a raiz do problema da interpretação convencional, que teria negligenciado esta separação entre o aspecto empírico e o transcendental das duas distinções citadas. Segundo ele, a concepção convencional do idealismo kantiano, que tem em Strawson seu maior expoente, sempre buscou negar a argumentação transcendental kantiana como “desnecessária” e fruto da “perversão de um filósofo com mente científica, que distingue entre um reino de objetos físicos (...) e um reino mental”(ALLISON, 1992, p. 31). Porém, para Allison, a não distinção entre os aspectos empírico e transcendental de idealidade e realidade é o principal momento da falha na interpretação da concepção convencional.

A distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si possibilita que a tese kantiana da limitação do conhecimento humano às aparências possa ser entendida como uma “tese epistemológica sobre a dependência do conhecimento humano à certas condições *a priori* que refletem a estrutura do aparato cognitivo humano”. Essas condições não determinam como os objetos são em si mesmos, mas “expressam as condições universais e necessárias pelas quais unicamente a mente humana é capaz de reconhecer algo como objeto em geral” (ALLISON, 1992, p. 39).

Para Allison, o idealismo transcendental de Kant não é mais do que a consequência lógica (ALLISON, 1992, p. 40), da aceitação de que o conhecimento humano está pautado sobre estas condições universais e necessárias. A demonstração desta tese na *Crítica da Razão Pura* é a grande revolução de Kant, e é a partir dela que Allison desenvolve sua interpretação e defesa do idealismo transcendental.

Uma interpretação correta que pretenda defender o idealismo transcendental de Kant deve advertir sobre a importância dos aspectos *formal* e *crítico* como sendo as duas principais características do idealismo de Kant, pois a idealidade a que se refere Kant não é uma idealidade da matéria, como propõe o idealismo material, mas das formas puras das condições do conhecimento humano. Estes aspectos foram apontados pelo próprio Kant, no apêndice dos *Prolegômenos*, como forma de responder as críticas que surgiram após a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, diz ele:

gostaria eu, para obstar a todo o mal entendido, de poder dar outra denominação à minha concepção; mas modificá-la inteira não é fácil. Que me seja, pois, permitido chamá-la no futuro, como já antes se fez, idealismo formal, ou melhor ainda, crítico, a fim de o distinguir do idealismo dogmático de Berkeley e do idealismo cético de Descartes (P, A 208).

Todo o trabalho de interpretação do idealismo kantiano feito por Allison está assentado na contraposição entre os pontos de vista do realismo e do idealismo, em sentido transcendental. Aquele, entendido como um ponto de vista sobre a natureza do conhecimento humano que nega ou que não assume que o aparato cognitivo possua condições epistêmicas *a priori*; e este último, definido, contrariamente, como o ponto de vista da aceitação destas condições e da distinção, por consequência, entre as coisas como aparecem e essas mesmas coisas como são em si mesmas.

Um dos problemas apontados por Allison para a defesa do idealismo crítico de Kant reside no fato de que Kant possui a tendência a se referir aos objetos da experiência humana não só como *fenômenos*, mas às vezes também como *meras representações*. Doravante o que Kant quer expressar é que a existência de objetos só pode ser atribuída em relação à maneira como são representados no pensamento e não que possuam uma existência independente. Kant não nega que os objetos possam possuir uma existência independente de serem percebidos. O que ele afirma é que nunca se terá conhecimento desta forma de existência, pois quando se está referindo aos objetos, já se está referindo à percepção de fenômenos. A maneira como os objetos são representados é como entidades espaço-temporais. Portanto, a representação do objeto se deve não ao objeto em si, como se ele fosse capaz de “imprimir uma marca”, mas à relação com a “estrutura cognitiva”. Para Kant, nós possuímos uma forma própria de representar objetos, que se oferece através das condições *a priori* da possibilidade do conhecimento,

constituídas pelas formas puras da sensibilidade humana (espaço e tempo), e pelos conceitos puros do entendimento (categorias).

O que é importante notar, segundo Allison, é o princípio de fundo que norteia toda argumentação de Kant, inclusive a defesa do idealismo transcendental. Diz ele que,

Atrás desde argumento e do idealismo formal de Kant se encontra um princípio que está implícito na totalidade da *CRP*, porém em nenhuma parte é completamente explícito: tudo o que é necessário para a representação ou experiência de algo como objeto, isto é, tudo o que é 'objetivo' na nossa experiência, deve refletir a estrutura cognitiva da mente (sua maneira de representar), mais do que a natureza do objeto como é em si mesmo (ALLISON, 1992, p. 63).

O ponto culminante da estratégia kantiana é estabelecer como se apresenta essa "estrutura", mostrando quais as condições de possibilidade do conhecimento e também os seus limites. Aceitando-se esta "estrutura" se admite, concomitantemente, as teses do idealismo transcendental. Não admitir esse ponto, significa dizer que a mente pode ter acesso aos objetos independentemente dessas "estruturas", e mais, aceitar que os objetos tenham existência em si mesmos fora dessas condições do conhecimento. Tal é a posição do realista em sentido transcendental, para a qual a *Crítica da Razão Pura* dá uma resposta definitiva.

Do que foi dito, vê-se que somente quando algo estiver submetido às condições formais da sensibilidade (espaço e tempo), e for sintetizada pelos conceitos puros do entendimento é que esse algo poderá constituir uma experiência. Disso decorre que quando não estiver submetido a essas condições, não se poderá formar representação nenhuma deste algo, e ele, portanto, não existirá para o sujeito, pois não se tem a capacidade de conhecer como este algo poderia ser em si mesmo, independente da relação com o sujeito, embora Kant permita a possibilidade de se pensar este algo em si. Do contrário, quando estiver submetido àquelas "estruturas", poder-se-á formar uma representação desse algo que assim passará a existir, mas apenas como fenômeno. Com isso Kant postula um duplo modo de apresentação dos objetos: como são em si mesmos ou *númenos* e como aparecem para nós ou *fenômenos*. Eis a principal tese do idealismo transcendental kantiano: a diferenciação entre *númenos* e *fenômenos*.

Passar-se-á agora a elucidar alguns pontos fundamentais da argumentação kantiana, buscando uma melhor compreensão do significado e da importância da

doutrina do idealismo transcendental. Começar-se-á pela analogia que Kant estabelece entre a sua revolução na metafísica e a revolução operada por Copérnico na astronomia, passando para a definição contrastante do seu idealismo com o realismo, em sentido transcendental, para, por fim, terminar com a demonstração das “teses fortes” em defesa do idealismo transcendental encontradas nos *Prolegômenos*.

### **1.1. A “revolução copernicana”<sup>1</sup> de Kant na filosofia: do modelo teocêntrico ao modelo antropocêntrico de conhecimento**

Numa famosa passagem no *Prefácio* da Segunda Edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant propõe que a revolução que Copérnico operou no campo da Astronomia poderia ser tomada como modelo, por analogia, no campo da Metafísica, no que diz respeito à intuição dos *objetos*, operando assim, da mesma forma que aquele, uma revolução, mas agora na Filosofia.

Sabe-se que até Nicolau Copérnico se tinha enormes dificuldades para conseguir explicar o movimento dos corpos celeste a partir do modelo geocêntrico. Copérnico, então, apresentou a título de hipótese o modelo heliocêntrico. De acordo com a sua hipótese, dever-se-ia tentar explicar o movimento celeste pondo não mais a Terra como centro do universo, mas sim o Sol, deixando-o imóvel e fazendo com que todos os outros astros movessem-se ao seu redor. O resultado dessa “revolução” no modo de explicação resolveu todos os problemas antes enfrentados.

Kant propõe que o mesmo tipo de revolução apresentada por Copérnico deveria ser imitado, ao menos como tentativa, no campo da Metafísica. Kant questiona o método como até ao seu tempo os metafísicos utilizaram para desenvolver esta ciência. Segundo ele, até então “se supôs que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos” (CRP, B XVI). O que Kant propõe,

---

1 Embora se saiba que em nenhum momento nos seus escritos Kant usa a expressão “revolução copernicana” para caracterizar seu pensamento, com esta expressão só se quer referir à sua mudança de ponto de vista, simplesmente porque esta é a metáfora correntemente usada na literatura sobre o assunto, e no decorrer do texto se explicará porque resolveu-se utilizar em vez dessa, a expressão “revolução ou giro transcendental”.

em analogia com a revolução de Copérnico, é que se tentasse “ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento” (CRP, B XVI).

Se Copérnico revoluciona a Astronomia pondo a Terra em movimento em torno do Sol, Kant revoluciona a Metafísica pondo os objetos “em movimento” em torno do sujeito (ou melhor, da sua faculdade de intuição), e não mais, como faziam até então, pensar que esta faculdade deveria ser regulada pela natureza daqueles. Somente operando esta revolução no modo de pensar seria possível à Metafísica atingir o estatuto de uma ciência rigorosa, pois só assim Kant vê “como se poderia saber algo *a priori* a respeito da natureza dos objetos” (CRP, B XVII). Dito de outro modo, Kant propôs que se “deixasse” as coisas em seu lugar e se investigasse as condições de possibilidade de o sujeito conhecer as coisas.

A “revolução” kantiana está fundamentada nos “dois troncos” do conhecimento humano: sensibilidade e entendimento. Em primeiro lugar, Kant afirma que os objetos devem se regular por nossa faculdade de intuição, isto é, os objetos devem se conformar com as formas *a priori* da intuição sensível: espaço e tempo. Em segundo lugar, ocorre a Kant pensar que, se os objetos também se regulassem pelos conceitos não mais se incorreria na dificuldade sobre a possibilidade de conhecer algo *a priori* a respeito dos mesmos. Isto porque se suporia que o entendimento (entendido como faculdade), conteria regras que regulariam os objetos antes mesmo de serem dados. Estas regras são expressas na forma de conceitos *a priori*, e pelos quais, portanto, “todos os objetos da experiência têm necessariamente que se regular e com eles concordar” (CRP, B XVII).

Essa mudança do ponto de vista traz consigo uma nova concepção de objeto. O objeto deve agora ser entendido como aquilo que se conforma à nossa forma de conhecer, isto é, significa aquilo que se sujeita às condições formais puras (tanto sensíveis como intelectuais) de conhecer, as quais formarão a representação “mental” deste conteúdo como “objeto epistêmico”.

Para fazer com que a Metafísica progrida num caminho seguro, assim como as demais ciências, e para que todos os problemas da Metafísica fiquem resolvidos, é necessário, de acordo com Kant, que se faça a “revolução” no modo de conhecer os objetos. Ou seja, de agora em diante todos os objetos de uma possível

experiência devem se regular pela nossa faculdade de intuição (pelas formas puras do espaço e tempo), e pelos conceitos puros do nosso entendimento.

Na “revolução filosófica” proposta por Kant o que realmente está em questão são os pontos de vista contrastantes do Realismo Transcendental e do Idealismo Transcendental. A hipótese de que o conhecimento se regula pelos objetos expressa o modo de pensar do Realismo, em sentido Transcendental. Ao contrário disso, na doutrina do Idealismo Transcendental os objetos (enquanto objetos dos sentidos), devem se conformar com as faculdades do conhecimento.

A implicação desta “revolução transcendental” kantiana, na forma de crítica à posição do Realismo Transcendental se dá da seguinte forma: visto que só podemos formar conhecimento daquilo que resultar da ligação das intuições sensíveis com os conceitos puros do entendimento, fica caracterizado que o aparato cognitivo humano só está apto a conhecer fenômenos, isto é, meras representações dos sentidos, e não as coisas em si mesmas, como queria conhecer aquela outra doutrina. Ou seja, o conhecimento humano, propriamente dito, está limitado ao mundo empírico.<sup>2</sup>

A definição geral dada por Kant para a doutrina do Realismo, em sentido Transcendental, é expressa por ele em oposição ao seu Idealismo Crítico<sup>3</sup> na seguinte passagem:

A este idealismo [o crítico] opõe-se um *realismo transcendental*, que considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente da nossa sensibilidade). O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós (CRP, A 369).

O que se pode inferir a partir desta definição dada pelo próprio Kant, é que realismo e idealismo transcendentais são alternativas filosóficas mutuamente excludentes. Mas também se tira outra conclusão dessa interpretação de realismo: a

<sup>2</sup> Kant, porém, irá alertar que “todavia será sempre preciso ressaltar que, se não podemos *conhecer* esses mesmos objetos como coisas em si mesmas, temos que pelo menos poder *pensá-los*. Do contrário seguir-se-ia a proposição absurda de haver fenômeno sem que houvesse algo aparecendo” (CRP, B XVI).

<sup>3</sup> É assim que Kant exige que se denomine a sua doutrina, em referência explícita nos Prolegômenos: “Que me seja, pois, permitido chamá-la no futuro, como já antes se fez, idealismo formal, ou melhor ainda, crítico, a fim de o distinguir do idealismo dogmático de *Berkeley* e do idealismo céptico de *Descartes*”. (Prolegômenos, A 208). O idealismo kantiano é crítico porque se funda numa reflexão das condições e limites do conhecimento humano, diferentemente das outras formas de idealismo que nada mais são que teorias referentes aos conteúdos da consciência.

de que todas as filosofias não críticas poderiam ser consideradas como realistas em sentido transcendental.

Partindo da proposta de Kant, de que se tem de efetuar uma “revolução” no modo de conhecer, pode-se dizer que tal proposta está vinculada à sua concepção de idealismo como um modelo antropocêntrico de conhecimento, ao contrário da posição do realismo que poderia ser chamada de um modelo teocêntrico. Proposta também apresentada por Henry Allison (ALLISON, 1992, p. 45), que procura construir uma interpretação do idealismo transcendental como um modelo antropocêntrico de conhecimento, e, por isso contrastante ao realismo transcendental.

Por modelo teocêntrico de conhecimento Allison quer fazer entender um “método de reflexão epistemológica de acordo com o qual o conhecimento humano é analisado e avaliado considerando sua conformidade, ou sua deficiência, com respeito ao modelo de conhecimento teoricamente executável por um ‘intelecto infinito’ ou ‘absoluto’” (ALLISON, 1992, p. 52). Este “intelecto infinito” teria a possibilidade de conhecer os objetos como são em si mesmos, pois não estaria sujeito as limitações do conhecimento humano. Tal modelo de conhecimento funcionaria como um parâmetro para verificar a objetividade do conhecimento humano.

Para ratificar isto, basta dar uma olhada para a esteira da história da filosofia e encontrar-se-á muitos pensadores que postulavam o conhecimento divino como único capaz de conhecer a verdade acerca das coisas. É o caso, por exemplo, de Spinoza que propunha que se deveria buscar perceber as coisas “sob um certo aspecto de eternidade”<sup>4</sup>. Também é o caso de Leibniz que considera o intelecto divino como a sede das verdades eternas, afirmando que “Deus é a Suprema Razão, no Qual tudo é regrado, tudo é conexo”<sup>5</sup>. Assim, o conhecimento humano estaria mais adequado quanto maior sua aproximação ao conhecimento divino.

Também vê-se esse posicionamento entre os empiristas, como é o caso de Locke, quando reflete sobre o poder de Deus e se questiona se Ele não teria feito no universo outras criaturas com mais de cinco sentido ou com um entendimento mais

---

<sup>4</sup> SPINOZA, Baruch. *Ética*. São Paulo: Abril Cultural/Pensadores, 1978, livro II, proposição XLIV, corolário II, p. 307.

<sup>5</sup> LEIBNIZ, Gottfried. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural/Pensadores, 1978, livro 4, capítulo III, § 7, p. 307.

elevado que o nosso, concluindo que “tais variedades e superioridade são adequadas à sabedoria e poder do Criador”<sup>6</sup>. Também Berkeley supunha que as leis regulares da natureza constituíam a vontade divina, e, assim, se bem se conduzisse o pensamento descobrir-se-ia as causas reais das coisas e não se perderia em causas secundárias. Além disso, diz Berkeley, “Deus, para convencer dos Seus atributos a nossa razão, parece preferir as obras da natureza, reveladoras da harmonia e plano na ação, e indício claro de sabedoria e benevolência do seu Autor”<sup>7</sup>.

Do contrário, o idealismo transcendental expressaria um modelo antropocêntrico de conhecimento visto que tem como traço definidor “o considerar a estrutura cognitiva da mente humana como a fonte de certas condições que devem ser satisfeitas por tudo o que é representado como objeto por esta mente” (ALLISON, 1992, p. 67). Deste modo, a afirmação de Kant de que “os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento” (CRP, B XVI), significa dizer, segundo Allison, que os objetos “se regem pelas condições sob as quais unicamente podemos representá-los como objetos”, e, portanto, “a revolução no ponto de vista traz consigo uma radical nova concepção de objeto” (ALLISON, 1992, p. 67). O aspecto antropocêntrico reside no fato de que o objeto agora deve ser entendido como aquilo que se conforma ao nosso modo de conhecer, isto é, aquilo que está sujeito às condições sensíveis e intelectuais do conhecer humano.

Assumindo essa postura cessariam todos os equívocos e ilusões metafísicas geradas pelo posicionamento teocêntrico, fruto da adoção do modelo realista transcendental. É o modelo realista transcendental que, segundo Kant, gera as ilusões ou idéias transcendentais da razão. Por isso é de fundamental importância antes de se examinar a estrutura das idéias da razão pura (tema central da pesquisa), ter bem claro a definição desse modo de conceber o conhecimento e da dificuldade encontrada por Kant para erradicar as formas de ilusão criadas por ele. Tal tarefa, qual seja, de fazer a “revolução”, ou melhor dizendo, de mudar o modelo de conhecimento assumido, é o principal empenho da *Crítica da Razão Pura*.

---

<sup>6</sup> LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural/Pensadores, 1978, livro II, capítulo II, p. 165.

<sup>7</sup> BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. São Paulo: Abril Cultural/Pensadores, 1978, §63, p. 25.



## 1.2. Refutação da doutrina do realismo transcendental

Apesar de Kant ter deixado claro o problema gerado pela adoção do Realismo Transcendental, quando diz que “se pretendermos ceder à ilusão do realismo transcendental, nem a natureza nem a liberdade nos restam” (CRP, B 571), ele próprio refere-se explicitamente ao realismo transcendental em apenas dois momentos na CRP. Ambas as passagens se apresentam em contraste com o seu idealismo transcendental ou crítico. A primeira delas está presente no quarto paralogismo da razão pura, da primeira edição da *Crítica*, diz Kant:

“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. A este idealismo opõe-se um *realismo transcendental*, que considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente da nossa sensibilidade). O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento.” (CRP, A 369).

Nessa passagem, a preocupação de Kant está em refutar aquela posição que mais tarde ele próprio vai dizer que o realista em sentido transcendental assume, qual seja, o idealismo genuíno ou material (P, A 205, p. 176), que contrasta com sua versão que propõe um idealismo transcendental.

Aquela primeira forma de idealismo, Kant define como “a teoria que declara a existência dos objetos no espaço fora de nós ou simplesmente duvidosa e *indemonstrável* ou *falsa e impossível*” (CRP, B 275). Nos *Prolegômenos*, ele formula a síntese desse tipo de pensamento, para o qual, segundo ele, “todo o conhecimento a partir dos sentidos e da experiência nada mais é do que ilusão, e a verdade unicamente existe nas idéias do entendimento puro e da razão pura” (P, A 206, p.176). Assim entendido, o idealismo material ou empírico é um modo de pensar que sustenta que só se pode ter acesso às próprias idéias ou representações da mente e que essas seriam a própria realidade. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que essa doutrina, em geral, torna empírico o “ideal” e, assim, caracteriza-se como aquela que põe em risco a existência do mundo externo.

Idealista neste sentido, diz Kant, “não se deve entender aquele que nega a existência dos objetos externos dos sentidos, mas apenas aquele que não admite que sejam conhecidos mediante percepção imediata” (CRP, A 369). Neste sentido, Kant elogia e concorda com Descartes dizendo que a posição desse autor “é racional e está de acordo com uma maneira filosófica de pensar bastante meticulosa, a saber, não permitir juízo decisivo algum sem que antes tenha sido encontrada uma prova suficiente” (CRP, B 275), e que antes de tudo, Descartes limitou “toda percepção no sentido estrito à proposição: Eu sou (como ser pensante)” (CRP, A 368). Significando que a existência de objetos fora de si nunca é dada na percepção, mas que somente na relação com a percepção “que é uma modificação do sentido interno” (CRP, A 368), é que se pode concluir a existência de coisas exteriores, a título de causas dessas modificações. Descartes estava correto no modo de proceder, também porque pensava que a causa da modificação não era suficientemente determinada, o que levava a pensar na possibilidade de que várias causas estivessem agindo na origem da percepção, tornando a inferência sobre a causa próxima sempre incerta. Assim, diz Kant, “na relação da percepção à causa mantém-se, porém, sempre duvidoso, se a causa é interna ou externa; se, portanto, todas as chamadas percepções exteriores não passam de mero jogo do nosso sentido interno ou se se reportam a objetos reais externos, como suas causas” (CRP, A 368).

De tal modo, para Descartes, só a experiência interior era indubitável, e a existência dos objetos externos não podia ser estabelecida. Kant concordou, inicialmente, em parte, com esse pensamento de Descartes, mas refutou-o em seguida minando aquilo que ele denomina de pressuposto fundamental de todas as outras formas de idealismo material: o realismo transcendental. Desta maneira, Kant tenta mostrar que Descartes concebia como impossível ser estabelecida a existência dos objetos exteriores porque pensava sob aquele forma de realismo, a qual entende a existência das coisas como dadas em si mesmas. Assim procedendo, é claro que Descartes não poderia estabelecer com toda a certeza a existência externa daquilo que a experiência interna está percebendo.

O idealismo transcendental de Kant dá uma resposta ao idealismo de Descartes, afirmando que “a nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é possível pressupondo uma experiência *externa*” (CRP, B 275). A prova para

essa afirmação encontramos na seção da CRP intitulada *Refutação do Idealismo*. Vejamos:

Estou consciente de minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação temporal pressupõe algo *permanente* na percepção. Mas este permanente não pode ser algo em mim, pois precisamente minha existência no tempo pode ser pela primeira vez determinada por este permanente. Portanto, a percepção deste permanente só é possível por uma *coisa* fora de mim e não pela mera *representação* de uma coisa fora de mim. Por conseqüência, **a determinação de minha existência no tempo só é possível por meio da existência de coisas reais que percebo fora de mim**<sup>8</sup>. Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade desta determinação temporal, logo também está necessariamente ligada à experiência das coisas fora de mim como condição da determinação temporal, isto é, a consciência de minha própria existência é simultaneamente uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim (CRP, B 275-276).

Essa prova combate a afirmação de que apenas a experiência interna é a única imediata e indubitável, e que somente a partir dela infere-se as coisas externas. Na prova, Kant demonstra que a experiência externa é imediata e que só através dela se pode determinar a existência da consciência no tempo, isto é, a experiência interna. Kant aqui, torna dependente a existência da experiência interna da exigência de objetos externos que determinarão segundo a intuição no tempo, o sujeito da experiência interna, isto é, o *eu penso*.

Sem adentrar-se nos pormenores da refutação kantiana do idealismo problemático de Descartes, pois isto não é a proposta deste estudo, se quer aqui apenas esclarecer como Kant definia essa forma de proceder quanto aos objetos do conhecimento, mostrando também, qual foi o erro de Descartes apontado e refutado por Kant.

Disto se segue que Kant define o seu idealismo transcendental como uma forma de realismo empírico, isto é, ele admite a existência da matéria externa sem sair da consciência de si próprio (de admitir a certeza das suas representações). Diz ele que “o idealista transcendental é, pois, um realista empírico; concede à matéria, como fenômeno, uma realidade que não tem necessidade de ser a conclusão de um raciocínio, mas que é imediatamente percebida” (CRP, A 371). Ao contrário, o idealista transcendental é, portanto, aquele que “considera a matéria e mesmo a sua

---

<sup>8</sup> Grifo para ressaltar a proposição conclusiva do raciocínio kantiano.

possibilidade interna, simplesmente como fenômeno que, separado da nossa sensibilidade, nada é” (CRP A 370).

A conclusão a que chega o idealista transcendental/realista empírico, é de que “tenho consciência das minhas representações; logo, elas existem e eu próprio também, que tenho essas representações” (CRP, A 370). Entendendo que as representações se referem aos objetos exteriores, que não passam, porém, de meros fenômenos e que, portanto, sendo simples representações, os objetos não possuem nenhuma existência em si mesmos. Desta maneira, as coisas denominadas externas e o próprio sujeito só existem “sobre o testemunho imediato da consciência”, sendo que a representação do “sujeito pensante, está simplesmente referida ao sentido interno, mas as representações que designam seres extensos, estão referidas também no sentido externo” (CRP, A 371).

Contraposto a isso, para Kant, se encontra a posição do realismo transcendental/idealismo empírico, que “considera os objetos dos sentidos externos alguma coisa separada dos sentidos e simples fenômenos como seres independentes que se encontram fora de nós” (CRP, A 371). Esse proceder é que gera os inúmeros problemas para a razão, pois “por mais perfeita que seja a consciência da nossa representação dessas coisas, é ainda preciso muito para haver certeza de que, existindo a representação, exista também o objeto correspondente” (CRP, A 371). Assumindo essa posição, de que os objetos externos existem por si mesmos, independentes da representação no sujeito, fica necessário estabelecer a existência deles somente através do raciocínio de que se existem para o sujeito como efeito de algo que está fora dele, esse algo fora dele deve existir em si mesmo. Tal raciocínio leva a crer que se poderia ter acesso às coisas como são em si mesmas, negligenciado o que Kant demonstrou na *Estética Transcendental* sobre a idealidade do espaço e do tempo, que nada mais são do que formas da intuição e não propriedade das coisas.

De acordo com isso, o que é permitido pensar é que:

pode-se sem dúvida admitir que alguma coisa, que pode estar fora de nós no sentido transcendental, seja a causa das nossas intuições externas; mas essa alguma coisa não é o objeto que compreendemos ao falar das representações da matéria e das coisas corporais; estas são meros fenômenos, isto é, simples modos de representação, que nunca se encontram senão em nós e cuja realidade, tanto como a consciência dos meus próprios pensamentos, repousa na consciência imediata (CRP A 372).

Dando seqüência à investigação, a segunda passagem na qual Kant define o realismo transcendental, comentada anteriormente, encontra-se na seção das *Antinomias da Razão Pura*, onde se lê que essa doutrina “inverte as modificações da nossa sensibilidade em coisas subsistentes por si mesmas e, por conseguinte, faz de simples representações coisas em si” (CRP, B 519). Em contraste com isto, está a definição de idealismo transcendental como a doutrina segundo a qual “todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora de nossos pensamentos existência fundamentada em si” (CRP, B 518-519). Nota-se em ambas as passagens que a característica principal, *definidora*, do realismo transcendental é a *adoção de meras aparências como coisas em si*.

Mesmo Kant referindo-se poucas vezes, explicitamente, ao realismo transcendental, em outras ocasiões ele acusa outros filósofos de considerarem simples aparências como coisas em si, ou, dito de outro modo, de outorgarem realidade absoluta<sup>9</sup> aos fenômenos. Nas palavras de Kant o que havia era um mal-entendido, a saber, “que de acordo com o preconceito comum se tomava fenômenos por coisas em si mesmas” (CRP B 768). Portanto, pode-se dizer com Kant que “antes da filosofia crítica, todas as demais filosofias eram iguais em seus elementos essenciais” (KANT, apud ALLISON, 1992, p. 48).

Alguns comentadores chegam a afirmar que tal distinção entre as coisas como nos aparecem (fenômenos) e como são em si mesmas é a grande linha divisória na concepção kantiana dos objetos do conhecimento<sup>10</sup>. Segundo Kant, outras doutrinas caíram numa inevitável confusão, pois todas elas tinham os mesmos elementos essenciais, quais sejam, tomar meras propriedades dos objetos, que apenas através da interferência dos sentidos eram percebidas (ou “apareciam”), como sendo propriedades pertencentes as coisa em si mesmas, independentemente do sujeito cognoscitivo. Do ponto de vista do idealismo transcendental ou crítico, tudo aquilo que designa-se por “objetos exteriores”, são de tal natureza que a sua existência só é concluída a partir de percepções sensoriais dadas. Dito de forma

---

<sup>9</sup> Por realidade absoluta, se entenda aqui aquilo que Kant definiu como o “que é possível em si mesmo”, e que, portanto, possui “um valor *intrínseco*” (CRP, B 381).

<sup>10</sup> Até mesmo Schopenhauer, fervoroso crítico do kantismo, reconhece que “o maior mérito de Kant é a distinção entre o fenômeno e a coisa-em-si” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. São Paulo: Abril Cultural/Pensadores, 1980, p. 87).

mais simples, todas as outras filosofias caíram em contradições porque tomavam meros fenômenos como coisas em si mesmas.

Como já foi dito acima, o “realista transcendental é aquele que em seguida desempenhará o papel de idealista empírico”, reconhecendo como únicos objetos que se pode conhecer, as idéias da mente. Esse é o caso, como já foi visto, de Descartes, mas além dele Kant também expõe e critica o pensamento de Berkeley, o qual Kant chama de idealista dogmático. Para esse último, segundo Kant, nunca se pode estar totalmente seguro da experiência de objetos externos. Para Berkeley os objetos externos não passariam de entidades imaginárias, pois Berkeley “declara o espaço, com todas as coisas às quais adere como condição inseparável, algo impossível em si mesmo e por isso mesmo também considera as coisas no espaço como simples ficções” (CRP B 275).

Na *Estética Transcendental*, quando Kant comprovou a realidade do espaço como *forma* pura da intuição e não como algo exterior (com existência absoluta) ou como propriedade das coisas em si mesmas, ele desfez o mal entendido que existia no fundamento do idealismo dogmático de Berkeley.

Segundo o idealismo de Berkeley, representante do realismo transcendental, contra o qual o idealismo transcendental de Kant se volta, aquilo que percebe (o percipiente), Berkeley chama de “mente, espírito, alma, ou eu”<sup>11</sup>. Esse percipiente é algo distinto daquilo que ele percebe e no qual tudo o que é percebido e pensado existe, pois, “a existência de uma idéia consiste em ser percebida”<sup>12</sup>. Para Berkeley, é impensável a existência de algo fora da mente, pois existir é ser percebido<sup>13</sup>. Isto implica dizer que tudo o que existe nada mais é senão idéias. Pode-se dizer que Berkeley teria transformado coisas em idéias e idéias em coisas, quando disse que algo existe porque se tem a idéia desse algo, pois não se pode separar “o ser de um objeto sensível do seu ser percebido”<sup>14</sup>. Logo, conforme Kant, “as restantes coisas, que julgamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes a que não corresponderia, na realidade, nenhum objeto exterior” (P, § 13, A 62).

---

<sup>11</sup> BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. São Paulo: Nova Cultural/Pensadores, 2005, p. 25.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>13</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 27.

Para o representante do idealismo transcendental ou crítico, existem corpos materiais independentes do sujeito que conhece, mas o que se conhece deles é a sua manifestação enquanto meros fenômenos, isto é, fora da relação com a sensibilidade não significam coisa alguma, mas tampouco são ficções como o faz pensar Berkeley. Conforme Kant, aquilo que se chama coisa existente e exterior, desconhecida tal como é em si mesma, existe apenas segundo o modo como imediatamente se recebe na intuição sensível, isto é, espaço-temporalmente.

O idealismo de Kant ao contrário do de Berkeley, sustenta que as aparências são constituídas por “estruturas” subjetivas da experiência (*formas puras* da intuição e *conceitos puros* do entendimento), e que dentro dessas “estruturas” a realidade é imediatamente percebida, conforme ao modo de pensar do realismo empírico. Diz Kant

Toda a percepção externa, portanto, demonstra imediatamente algo real no espaço, ou melhor, é o próprio real e, neste sentido, o realismo empírico está fora de dúvida, ou seja, às nossas intuições externas corresponde algo de real no espaço (CRP, A 375).

Sabendo que o próprio espaço como *forma pura* da intuição, comportando todos os fenômenos, só existe no sujeito que conhece, “o real dos fenômenos externos é apenas real na percepção e não pode sê-lo de nenhuma outra maneira” (CRP, A 376). Portanto, dizer que se conhece imediatamente os corpos é dizer, simplesmente, que se tem representações que estão conectadas de acordo com leis empíricas apropriadas. É afirmar acima de tudo, que o *realismo empírico* é o passo seguinte da proposta transcendental de Kant, pois este admite a existência da matéria exterior, mas sem sair da certeza das representações na mente. Aquilo que, segundo o modo de pensar do *realismo empírico* se chama exterior, não o é porque se reporta a objetos exteriores em si mesmos, mas porque se refere às percepções dadas no espaço (sentido externo), o qual representa as coisas separadas umas das outras e também separadas ou exteriores ao sujeito.

Para o idealismo transcendental, existir no pensamento não é existir meramente como entidade psicológica, assim como existir independente do pensamento não é existir como uma coisa em si, não relacionada à percepção. Para o idealismo transcendental, existir como representação (dentro do pensamento - *inner uns*) é existir como fenômeno, e existir independente de representação (fora do pensamento - *außer uns*) é existir como nômeno. É por considerar todos os objetos

da experiência como fenômenos, que eles são ditos existirem apenas no pensamento, ou seja, existir significa ser percebido ou representado.

Quando Kant diz que as coisas existem não como meras entidades mentais, ele não diz que isto *parece* ocorrer assim, mas que tais coisas *efetivamente* ocorrem assim, pelo fato de tais coisas serem representadas de acordo com a maneira de intuir e conceitualizar as percepções. Logo, os predicados que se atribui aos fenômenos estão sempre em relação ao sentido externo, e por isso considerados como realmente dados fora do sujeito.

De acordo com Kant, nos *Prolegômenos*, a falsa aparência (ilusão) ou a verdade acerca do fenômeno não depende da sua fonte (origem), que é sensível, mas simplesmente do uso que se faz das representações sensíveis no entendimento. De uma maneira geral, constata-se que o problema com relação ao realismo transcendental não se refere ao modo como o mundo sensível é percebido, mas ao modo como ele é descrito em juízos. Conforme Kant, em B 350,

a verdade ou a aparência [ilusão] não estão no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado. Pode-se dizer que os sentidos não erram, não porque o seu juízo seja sempre certo, mas porque não ajuízam de modo algum.

Conseqüentemente, tanto a verdade quanto a ilusão, podem encontrar-se somente no juízo, isto é, na relação do objeto com o entendimento. Pois,

se eu considerar todas as representações dos sentidos com a sua forma, o espaço e o tempo, apenas como fenômenos, e estes últimos, o espaço e o tempo, como uma simples forma da sensibilidade, que fora dela não se encontra nos objetos, e se eu utilizar as mesmas representações apenas em relação à experiência possível, não há aí o mínimo incitamento ao erro nem a aparência de que eu os tome por simples fenômenos; pois, elas podem, apesar de tudo, ser convenientemente ligadas na experiência segundo as regras da verdade (*Prolegômenos*, § 13, A 67).

Com base nisso, Kant sugere uma regra para se escapar da ilusão (falsa aparência), a de que “o que está de acordo com uma percepção segundo leis empíricas é real” (CRP, A 376, nota de rodapé). Portanto, sendo o idealismo transcendental a doutrina que especifica as leis da experiência, leis estas que são as *formas puras* da sensibilidade e os *conceitos puros* do entendimento, o real vai ser aquilo que for submetido a elas em dada experiência, e isto é a característica definidora da forma de pensar do *realismo empírico*.



Novamente enfatiza-se que o intuito desta seção, não foi o de esclarecer todos os pontos da refutação kantiana acerca do idealismo de Berkeley e de Descartes. Antes disso, apenas se quis expor a crítica de Kant a fim de ressaltar a diferença que ele apontou entre a sua forma de pensar e as outras, no que tange à consideração dos objetos do conhecimento. Também se deixou claro porque tanto o idealismo de Descartes quanto o de Berkeley possuem implicações, como disse Kant, da doutrina do realismo transcendental, isto é, da doutrina que assume meras representações de fenômenos como coisas em si mesmas. Passar-se-á a expor agora, mais detalhadamente, a distinção entre fenômeno e númeno apresentada por Kant.

### **1.3. Algumas implicações da distinção entre *phaenomena* e *noumena***

Desde o *Prefácio* da segunda edição da *Crítica*, Kant chama atenção para uma distinção que surge a partir da distinção entre fenômenos e númenos, operada pela doutrina do idealismo transcendental. Tal distinção se refere a separação entre *conhecer* e *pensar*, e é ressaltada por Kant quando ele afirma que “se não podemos conhecer os mesmos objetos como coisas em si mesmas, temos pelo menos que poder pensá-los” (CRP, B XXVI).

A distinção entre fenômenos e númenos é essencial para salvaguardar a própria liberdade, pois, caso contrário, o “princípio de causalidade e, por conseguinte, o mecanismo natural na determinação dessa causalidade teria que valer cabalmente para todas as coisas” (CRP, B XVII), inclusive para os númenos ou objetos inteligíveis, o que comprometeria a idéia de uma espontaneidade, como é exigida pela liberdade. Portanto, somente através de tal distinção, diz Kant, é que se pode afirmar, no que diz respeito a alma humana, “que sua vontade é livre e que está ao mesmo tempo submetida à necessidade natural, isto é, não é livre, sem cair numa evidente contradição” (CRP, B XVII). Porém, deixará claro Kant, que de maneira alguma pode-se *conhecer* a alma humana, e a liberdade como sua propriedade, considerada como coisa em si,

Somente pode-se *pensar* a liberdade, isto é, sua representação não contém pelo menos nenhuma contradição em si desde que ocorra a nossa distinção crítica entre ambos os modos de representação (o sensível e o intelectual) e a daí proveniente limitação dos conceitos puros do entendimento e portanto também dos princípios decorrentes dos mesmos (CRP, B XVIII).

Portanto, somente através da distinção entre fenômenos e númenos (entre o mundo sensível e o mundo inteligível), é possível salvaguardar a possibilidade da liberdade, permitindo que se possa pensar, pelo menos, na idéia de uma espontaneidade no campo númerico. E se essa distinção é a tese mais importante e fundamental da doutrina do idealismo transcendental kantiano, logo se vê, porque é que se põe como uma temática fundamental da proposta desta pesquisa a caracterização do idealismo transcendental de Kant.

Como foi dito acima, a principal tese do idealismo transcendental de Kant é a distinção entre fenômeno e númeno. Kant dedica, na CRP, um capítulo importante para esta temática, intitulado *Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em Phaenomena e Noumena*. Esse capítulo está contido no final da *Analítica Transcendental*, e é considerado por alguns como o ponto culminante da postulação mais sistemática do idealismo transcendental. A estratégia de Kant, em introduzi-lo no final da *Analítica* e antes de iniciar a *Dialética Transcendental*, também é algo que chama a atenção. Por este motivo a proposta desta seção é verificar além da finalidade da distinção entre fenômenos e númenos em relação ao que já foi exposto na *Analítica*, saber também a relação que cumpre tal distinção ao que vai ser desenvolvido na exposição da *Dialética*.

O capítulo sobre a distinção entre *Phaenomena* e *Noumena* tem início com o recurso a uma metáfora geográfica, na qual o domínio do entendimento é comparado a uma ilha, considerada a terra da verdade; e o domínio da razão é comparado a um vasto e tempestuoso oceano, verdadeira sede da ilusão, “onde nevoeiro espesso e muito gelo, em ponto de liquefazer-se dão a falsa impressão de novas terras” (CRP, B 295). Tal metáfora demarca os dois domínios distintos apresentados por Kant entre entendimento e razão.

O capítulo mencionado não traz nenhuma novidade acerca do que já foi dito sobre o entendimento na *Analítica*, no que diz respeito à natureza do entendimento. Entretanto, traz fundamentais novidades sobre o limite do entendimento dado pelo

conceito de númeno. O argumento de Kant para a necessidade de tal capítulo encontra-se em B 297,

o entendimento que se ocupa unicamente com o seu uso empírico e não reflete sobre as fontes do seu próprio conhecimento pode muito bem progredir, mas uma coisa não pode absolutamente realizar, ou seja, determinar para si mesmo os limites do seu uso e saber o que pode situar-se dentro ou fora de sua esfera total.

As investigações deste capítulo servem para determinar os limites de atuação do entendimento e distinguir quais as questões que estão na alçada do seu horizonte, visto que sem fazer tal delimitação jamais o entendimento estará seguro das afirmações proferidas e incessantemente perder-se-á em ilusões, em terras distantes, reunindo para si apenas “humilhantes repreensões”.

Na *Analítica Transcendental*, Kant delinea o alcance do entendimento, mostrando que este jamais pode aspirar conhecer algo além do limite da sensibilidade, exercendo, portanto, apenas a função de antecipar a forma de uma experiência possível em geral. Esse limite é repetidamente anunciado no decorrer de sua argumentação evidenciando a preocupação de Kant em distinguir o *mundo fenomênico*, âmbito da experiência no qual o entendimento pode falar com objetividade, do *mundo numênico*, no qual o entendimento se aventura, mas jamais poderá determinar objeto algum.

Todo o trabalho de exposição da *Analítica* serve para assegurar o caráter puro e *a priori* das categorias, limitando sua validade objetiva somente enquanto estiverem conectadas às condições universais da sensibilidade. Doravante, o limite imposto pelo capítulo da distinção entre *Phaenomena* e *Noumena* procede de forma inversa, pois nele o entendimento é limitado não pela necessária ligação das categorias às intuições sensíveis, mas pela necessária referência que se cria ao âmbito numênico assim que denominamos algo como fenômeno,

Quando denominamos certos objetos, como fenômenos, de entes do sentido (phaenomena), distinguindo o nosso modo de intuí-los de sua natureza em si – contrapomos a estes entes do sentido quer os mesmo objetos em sua natureza em si (conquanto nela não os intuamos), quer outras coisas possíveis que não sejam objetos do nosso sentido (enquanto objetos pensados apenas pelo entendimento) chamando-os entes do pensamento (noumena) (CRP, B 306).

Porém, Kant adverte sobre um possível mal entendido que pode ser criado a partir desta afirmação, pois mesmo que esses entes do pensamento, gerados a

partir da relação com os entes dos sentidos, devam ser pensados mediante as categorias (únicas formas de pensarmos objetos em geral), jamais se poderá conhecer algo a seu respeito pelo entendimento, pois esses entes do pensamento ou númenos, não dizem respeito a algo que possa ser dado na sensibilidade, na qual os conceitos do entendimento são aplicados. Fica explícita assim a fundamental importância da distinção ente entendimento e razão proposta por Kant a partir da doutrina do idealismo transcendental. Esses entes do pensamento, portanto, dizem respeito somente a “objetos” com que a razão se ocupa. São pensados através das categorias, mas referem-se somente ao âmbito do inteligível.

Essa extrapolação das categorias além da sensibilidade se deve a própria natureza das mesmas, pois, não sendo elas fundadas sobre a sensibilidade, como o são as *formas puras da intuição* (espaço e tempo), elas admitem uma aplicação ampliada para além de todos os objetos dos sentidos. É procedendo assim, pois, que o “entendimento constrói para si, ao lado da casa da experiência, um anexo ainda mais considerável que ele enche unicamente de seres inteligíveis” (Prolegômenos, A 106, § 33). Esse uso ampliado, porém, gera um grave engano, pois conduz a “tomar o conceito totalmente *indeterminado* de um ente do entendimento – enquanto um algo em geral fora da nossa sensibilidade – por um conceito *determinado* de um ente, que poderíamos conhecer de algum modo pelo entendimento” (CRP, B 307).

O entendimento no seu uso próprio não teria a capacidade de diferenciar o que pode ser determinado do que permanece indeterminado, conduzindo-se ele mesmo a uma inevitável ilusão. Não esquecendo que, em Kant, determinar corresponde a poder conhecer, logo, só se pode determinar fenômenos. O que pode ser tomado como conceito determinado é um objeto fenomênico, enquanto que o totalmente indeterminado corresponderia ao conceito de númeno, isto é, tudo aquilo que não é fenômeno ou que não está submetido às condições sensíveis, um objeto inteligível. A incapacidade de discernimento do entendimento revela-se na ilusão de tomar por fenômeno aquilo que é númeno.

Cabe ressaltar aqui a distinção que Kant faz entre o uso empírico e o uso transcendental dos conceitos puros do entendimento. Faz-se uso empírico do entendimento quando o conceito está referido ao fenômeno, isto é, a objetos de uma experiência possível; de outro modo, faz-se uso transcendental quando o conceito

está referido a coisas em geral e em si mesmas, isto é, a númenos. Pode-se dizer, então, que a oposição entre fenômeno e númeno corresponde à oposição entre uso empírico e uso transcendental de conceitos. O único uso legítimo do entendimento é o uso empírico, pois só este possui validade objetiva, referindo o conceito à uma intuição sensível. O uso transcendental é desautorizado, uma vez que ele representa apenas um uso lógico das formas de pensamento, permanecendo o conceito vazio, dado que em tal uso o entendimento fica impedido de conferir ao conceito um objeto determinado na intuição.

Com o fim de evitar este equívoco Kant também distingue entre númeno em sentido positivo e em sentido negativo, asseverando que na *Crítica* só se admite o uso do sentido negativo deste conceito,

Se por noumenon entendemos uma coisa *enquanto não é objeto de nossa intuição sensível*, na medida em que abstraímos do nosso modo de intuição dela, então se trata de um noumenon em sentido *negativo*. Se, todavia, entendemos por ele um *objeto de uma intuição não sensível*, então admitimos um modo peculiar de intuição, a saber, a intelectual, que, porém, não é a nossa e da qual também tampouco podemos entrever a possibilidade. Este será o noumenon em significação *positiva*. (CRP, B 307).

Aceitando o conceito negativo de númeno, único autorizado pela *Crítica*, pode-se dizer que apesar de a única intuição possível ser a intuição sensível, nunca a intelectual, Kant autoriza a pensar-se o conceito negativo de númeno, sem com isso se entrar em contradição. Segundo Kant, se se deixar de lado toda a intuição restará a simples forma do pensamento, isto é, as categorias, ou o modo de determinar um objeto dado numa multiplicidade de intuições. Por isso, diz ele, “as categorias de certa maneira estendem-se mais além da intuição sensível, porque pensam objetos em geral, sem considerar ainda o modo particular (da sensibilidade) em que estes possam ser dados” (CRP, B 309).

Fica assegurada apenas a possibilidade de pensar os objetos em geral<sup>15</sup> sem ter o poder de conhecê-los. As categorias, como formas do pensamento, no seu uso ampliado não delimitam uma esfera maior de objetos, pois não se pode admitir que estes objetos possam ser dados na intuição. É por isso que se assinalou como algo fundamental a diferença entre *pensar (Kennen)* e *conhecer (Denken)*.

---

<sup>15</sup> É importante notar a diferença que faz Kant dos termos objeto (*Objekt*) e objeto em geral (*Gegenstand*). *Gegenstand* diz respeito a algo que está submetido às condições de possibilidade de experiência. *Objekt* diz respeito àquilo em cujo conceito está reunido o múltiplo da intuição. A intuição dada ou *gegenstand* é convertida num *objekt*, num objeto para o conhecimento.

Através do que foi exposto na *Estética Transcendental* sobre a sensibilidade, fica demonstrado que só se pode *conhecer* aquilo que esteja submetido às condições espaço-temporais. Doravante, o que acaba de ser dito sobre a possibilidade de númenos, em sentido negativo, indica a possibilidade de se *pensar* em coisas em si mesmas, já que o pensamento neste caso se liberta das condições espaço-temporais.

Porém, o pensamento das coisas em si mesmas é possível somente de modo *problemático*, pois o entendimento não é autorizado a fazer juízos *assertóricos* para além do campo da sensibilidade (dos fenômenos). No entanto, o conceito de númeno, como algo não sensível, “não é de modo algum contraditório”, diz Kant, “pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja o único modo possível de intuição” (CRP, B 310). Ele se apresenta ainda como um conceito necessário para restringir a validade objetiva do conhecimento sensível somente aos fenômenos. É “simplesmente um *conceito limite* para restringir a pretensão da sensibilidade, sendo portanto de uso meramente negativo” (CRP, B 311). Sendo assim, pode-se *conhecer* fenômenos e somente *pensar-se* númenos.

A diferença entre *conhecer* e *pensar* demarca os âmbitos da *Analítica* e da *Dialética*. Esta autorização concedida por Kant para o pensamento de coisas em si mesmas, negando, contudo, a possibilidade de conhecê-las, consiste na resposta a pergunta que foi formulada no início do capítulo, sobre a importância de apresentar na *Crítica* um capítulo da *distinção entre phaenomena e noumena*, no final da *Analítica* e antes da *Dialética*. A autorização para se pensar coisas em geral conquistada pelo conceito negativo de númeno possibilita toda a tematização da *Dialética*.

A importância da doutrina do idealismo transcendental é exposta também na própria *Dialética Transcendental*. Nela Kant irá tratar das inferências silogísticas que a razão opera e que, em função disso, leva-a a conflitos consigo mesma. Dentre as inferências dialéticas da razão (Paralogismo, Antinomia e Ideal da Razão), é a de segunda espécie que mais interessa. Primeiro, porque é nela que se encontra a gênese da idéia de liberdade (terceira antinomia); e, segundo, porque é nela que mais claramente se apresentam as teses do idealismo transcendental.

Seguindo a tematização das idéias transcendentais no interior da *Dialética*, Kant recorre ao idealismo transcendental como “recurso-chave” para a solução das

antinomias cosmológicas. Isto se justifica porque o princípio da razão pura, de que se o condicionado é dado também deve ser dada a sua condição, só pode ser assegurado mediante aceitação da distinção transcendental do objeto entre o que ele é em si e como ele aparece para nós.

Para Kant, o conflito da razão consigo mesma ocorre pela não observância dessa distinção. Segundo ele, o argumento dialético contém, em um único silogismo, premissas pertencentes a domínios distintos. Assim, quando a razão pretende fazer valer ao mundo numênico princípios que só valem ao mundo fenomênico, cai, inevitavelmente, em contradição. Kant exemplifica isso por meio de um silogismo cosmológico, no qual a premissa maior “toma o condicionado no significado transcendental de uma categoria pura, ao passo que a premissa menor o toma no significado empírico de um conceito do entendimento aplicado a meros fenômenos” (CRP, B 528). Neste procedimento detecta-se uma falácia dialética, ou o que Kant denominou de *sophisma figurae dictionis*.

Demonstra-se assim, que o conflito cosmológico (antinômico), embora não possa ser eliminado, pode, contudo, ser evitado pela observação da distinção transcendental entre fenômeno e númeno. O idealismo transcendental desempenha papel indispensável nesse procedimento ao assegurar um duplo conceito de mundo, concebido como um domínio fenomênico e um domínio numênico. Nota-se muito bem esse papel do idealismo kantiano na terceira antinomia da razão pura, na qual o propósito de Kant é mostrar que a causalidade mediante a liberdade não é incompatível com a causalidade mecanicista, desde que se observe o domínio a que pertence cada princípio e não se confunda mais o seu uso. Em decorrência disso, diz Kant,

a antinomia da razão pura em suas idéias cosmológicas se desvanece pelo fato de que se mostra ser ele meramente dialética e um conflito devido a uma ilusão, conflito que se origina da aplicação da idéia de totalidade absoluta, que só vale como uma condição das coisas em si mesmas, a fenômenos que só existem na representação (CRP, B 534).

Somente por meio da distinção entre os dois domínios (fenomênico e numênico), mostrando que os princípios que valem para um não valem para o outro, é que Kant compatibiliza os dois conceitos de causalidade. Nessa direção da argumentação, também se encontra em Lewis W. Beck respaldo para afirmar que nos conflitos antinômicos tese e antítese se referem a distintos domínios e que só

quando aplicadas em sua respectiva esfera possuem validade. Segundo Beck, “a antítese não somente pode como deve ser a verdade do fenômeno no tempo, ao passo que a tese pode e deve ser a verdade de coisas em si mesmas em sua relação com o fenômeno” (BECK, 1966, p. 186).

#### 1.4. Distinção transcendental e empírica entre fenômeno e númeno

Na *Estética Transcendental da Crítica da Razão Pura*, Kant já chamava atenção para aquilo que ele considerava o erro do ponto de vista de outras filosofias, a saber: considerar como “meramente lógica a diferença entre a sensibilidade e o intelecto” (CRP, B 61). E estabelece como necessária uma distinção entre os aspectos transcendental e empírico, no que diz respeito à forma e ao conteúdo do conhecimento.

Os defensores do modelo de interpretação da doutrina kantiana, que Allison denomina como “convencional” (ALLISON, 1992, p. 30), não levaram em grande consideração essa advertência de Kant e incorreram, por isso mesmo, num erro fundamental. A interpretação convencional “falha ao não fazer uma separação rigorosa entre a versão empírica e a transcendental de duas distinções muito conhecidas e estritamente vinculadas: as distinções entre idealidade e realidade, e entre fenômenos e coisas em si” (ALLISON, 1992, p. 34).

Por se tratar de uma temática que remeteria a uma discussão que não está na competência dessa pesquisa, tratar-se-á apenas de fazer um esboço geral dessas distinções, tratando apenas de esclarecer no que elas implicam e porque se acha importante, então, constar uma referência à elas neste trabalho, visto que essas distinções vêm corroborar na definição do idealismo transcendental de Kant e na sua defesa frente as críticas.

Pode-se afirmar que idealidade e realidade dizem respeito à dois aspectos do caráter existencial das coisas, pois, num sentido mais geral, *idealidade* significaria depender da mente, ou estar na mente (*ins uns*), em oposição a *realidade* que significará independência da mente, ou externo a mente (*ausser uns*). No plano



empírico “a distinção entre idealidade e realidade é, essencialmente, uma distinção entre os aspectos subjetivos e objetivos da experiência humana” (ALLISON, 1992, p. 35), isto é, idealidade empírica (aspecto subjetivo), significa a existência de algum conteúdo mental, as idéias no sentido tradicional, como sendo a única forma de existência; e realidade empírica (aspecto objetivo), diz respeito aos objetos mesmos da experiência, considerados empiricamente, isto é, diz respeito à validade objetiva. O realista empírico pressupõe que as representações não são apenas conteúdos mentais como o faz o idealista empírico, mas aceita que elas se referem a algo existente empiricamente, no plano espaço-temporal, consideradas como independentes da mente, ou exteriores ao sujeito.

No plano transcendental, “idealidade se usa para caracterizar as condições necessárias e universais, portanto *a priori*, do conhecimento humano [...]”, significando com isso, que tais condições (espaço e tempo), só existem enquanto referidas a uma experiência, e que nada são “tão logo deixemos de lado a condição da possibilidade de toda a experiência” (CRP, B 44). Ou seja, espaço e tempo não possuem existência inerente às coisas em si mesmas, de modo absoluto, mas sim somente como forma estrutural da sensibilidade. Assim, o ideal aqui é aquilo que existe como dependente dessas condições. Reciprocamente, algo é real em sentido transcendental, “se e somente se pode ser caracterizado e referido independentemente de toda apelação a essas mesmas condições” (ALLISON, 1992, pp. 35-36), ou seja, o real aqui se refere a algo existente independente das condições da sensibilidade. Esse algo seria então, existente como objeto supra-sensível, ou transcendental, uma vez que se trata da existência objetiva do númeno, objeto não sensível.

Somente com base nesta argumentação é possível compreender perfeitamente a distinção transcendental entre aparência e coisa em si. Pois, assim, “falar de aparência em sentido transcendental é falar de entidades espaço-temporais (fenômenos), isto é, das coisas enquanto consideradas submetidas às condições da sensibilidade humana”. Tendo em vista, que o que Kant chama de aparência (*Erscheinung*), é o objeto indeterminado da intuição empírica, esse material indeterminado não é ainda um fenômeno propriamente dito, pois todo fenômeno envolve a determinação dessa matéria da sensação, tornando-se assim, um objeto percebido (PM, A 33). Tampouco essa aparência (*Erscheinung*) é uma ilusão

(*Schein*), visto que ilusão diz respeito mais a um falso juízo na representação dos objetos do que um erro de percepção. Sobre esse aspecto, encontra-se nos *Progresso da Metafísica*, uma afirmação que esclarece tal distinção, diz Kant:

Além disso, há ainda a notar que um fenômeno, tomado em sentido transcendental, quando das coisas se diz – são fenômenos (*phaenomena*) -, é um conceito com um significado inteiramente diverso de quando eu digo – esta coisa aparece-me assim ou assado – o que deve indicar a manifestação física, e se pode chamar *aparência* (*Aparrenz oder Schein*) (PM, A 33).

Reciprocamente, falar em sentido transcendental de coisas em si é falar de coisas consideradas independentes dessas condições, é falar de coisas que não estariam na alçada da intuição humana, mas que poderiam ser dadas segundo outra forma de intuição, a intelectual, por exemplo, que Kant não rechaça, apenas diz não ser possível ao homem.

Segundo a interpretação de Allison, no nível empírico, *aparência* e *coisa em si* designam “duas distintas classes de entidades com dois distintos modos de ser”: fenômeno designaria entidades *mentais*, e coisa em si refere-se a entidades *não-mentais*. O mental e não-mental aqui, dizem respeito ao modo como o realismo transcendental/idealismo empírico entendiam o problema: literalmente, interno e externo à mente. Doravante, no nível transcendental a distinção entre *aparência* e *coisa em si* se refere a “duas distintas maneiras em que as coisas (objetos empíricos) podem ser consideradas” (ALLISON, 1992, p. 37). No caso das aparências, como relacionados com as condições subjetivas da sensibilidade, ou seja, dependem dela; no caso das coisas em si, elas são consideradas independentemente dessas condições. O que está em questão, em nível transcendental, é o modo como, tanto o fenômeno quanto o númeno, são considerados em referência a essa estrutura da sensibilidade. O fenômeno como sendo aquilo que é representado a partir dela, e o númeno, como aquilo que é pensado a partir dessa relação com o fenômeno. Assim, como foi visto anteriormente, a partir do fenômeno o entendimento pensa o númeno, mas apenas como *conceito limítrofe*<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> O termo limite é utilizado juntamente com o termo fronteira ou barreira, na CRP e nos *Prolegômenos*, para assinalar a extensão do saber legítimo. O primeiro termo significaria uma negação da totalidade ou completude dos conhecimentos, ele indica a possibilidade de um lugar que se encontra fora da determinação, que é desconhecido, e que limita outro lugar, o campo da experiência, como sendo a sede do conhecimento verdadeiro. “A *limitação* do campo da experiência por algo que, sob outros aspectos, lhe é desconhecido, constitui não obstante um conhecimento, que

No capítulo intitulado *Observações gerais sobre a Estética Transcendental*, Kant ilustra a distinção entre fenômeno e númeno com o exemplo da chuva e do arco-íris. Se não se sair da distinção somente empírica e não se considerar todas as intuições como simples fenômenos, passar-se-á a acreditar no conhecimento de coisas em si, embora esteja-se submerso num mundo fenomênico, o que por fim resultará que

diremos que o arco-íris é um mero fenômeno ao ensejo de uma chuva entremeada de sol, mas que esta chuva é a coisa em si mesma, o que também é correto na medida em que compreendemos o conceito de chuva apenas fisicamente como algo que numa experiência geral, segundo todas as diversas situações dos sentidos, é não obstante determinado assim e não de outra maneira na intuição (CRP, B 63).

Neste exemplo, o arco-íris deve ser entendido como uma mera aparência em relação à chuva misturada com o sol, que seria a coisa em si. Do contrário, ao se adotar a distinção transcendental, ver-se-á que tanto o arco-íris quanto a chuva, não passam de meros fenômenos, isto é, de representações de objetos transcendentais<sup>17</sup>,

não apenas essas gotas são meros fenômenos, mas mesmo a sua figura arredondada e até o próprio espaço em que caem nada são em si mesmos, mas constituem simples modificações ou fundamentos da nossa intuição sensível, permanecendo o objeto transcendental desconhecido a nós (CRP, B 63).

Graças à concepção de idealidade transcendental é que Kant poderá distinguir entre os dois sentidos de aparência<sup>18</sup> – o empírico e o transcendental – e a

---

permanece adquirido nestas condições para a razão” (P, 181, § 59). Já o termo fronteira é usado para significar o lugar que está no limite entre o determinável e o indeterminável, cognoscível e o incognoscível. Segundo Kant, “a 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 fenômenos” (P, A 166, § 57).

<sup>17</sup> Embora encontrarmos inúmeras passagens que Kant usa as palavras númeno e coisa em si como sinônimos de objeto transcendental (A 358, A 366, A 614), noutras ele especifica o objeto transcendental como o correlato inteligível das aparências sensíveis, diz ele “podemos denominar a causa unicamente inteligível dos fenômenos em geral de objeto transcendental, e isto só a fim de que tenhamos algo correspondente à sensibilidade enquanto uma receptividade” (CRP, B 522). Trata-se de uma função que é requisitada devido a afirmação em B XXVII de que seria absurdo “haver fenômeno sem que houvesse algo aparecendo”. Portanto, esta função representa aquilo que é o objeto não-empírico, isto é, aquilo que é transcendental.

<sup>18</sup> É importante ressaltar aqui uma fundamental distinção feita por Kant entre aparência no sentido de ilusão e aparência no sentido de aparecer, de o que aparece. No alemão temos o termo *Schein* que significa brilhar, aparecer. Mas Kant também utiliza o termo derivado *Erscheinung*, para se referir aos objetos da experiência tal como aparecem. Porém, encontramos na versão alemã, em B 349, uma passagem onde Kant coloca lado a lado os termos *schein* e *erscheinung* para designar ilusão e fenômeno, respectivamente. A este respeito, numa nota dos tradutores brasileiros da 2ª edição da CRP, lemos o seguinte: “Kant contrapõe aqui os termos *Erscheinung*, no sentido de fenômenos, e *Schein*, no sentido de aparência ilusória. Ambas as palavras originam-se do verbo *scheinen*, que

aparência da realidade. Na CRP, quando Kant afirma que no sentido interno e externo a mente representa os objetos exteriores e a si mesma “segundo o modo como afetam os nossos sentidos, isto é, como aparecem”, ele não quer dizer que esse objetos sejam uma mera aparência (no sentido de ilusão, do alemão *Schein*). No primeiro caso, o termo aparência diz respeito aos fenômenos (*Erscheinung*) já organizados sob as estruturas *a priori* do aparato cognitivo. Referem-se, portanto, à matéria do fenômeno, porque fenômenos são as “manifestações sensíveis na medida em que são pensadas como objetos, segundo a unidade das categorias” (CRP, A 249). No segundo caso, o termo aparência está se referindo à ilusão (*Schein*), que é fruto de se aceitar as aparências como se fossem objetos em si mesmos.

Os objetos, enquanto fenômenos, bem como as propriedades que se atribui a eles, têm de ser considerados como algo efetivamente dado, “com a ressalva de que, na medida em que esta propriedade depende só do modo de intuição do sujeito na relação que o objeto dado mantém com ele, este objeto como fenômeno é distinguido de si mesmo como objeto em si” (CRP, B 69).

Por isso, quando Kant diz que existem corpos fora do sujeito que conhece, ou que ele se representa a si próprio como fenômeno, não quer dizer que isto parece (*Scheine*) ocorrer assim, mas que tais coisas efetivamente ocorrem, pelo fato de tais representações serem dadas à mente de acordo com a forma do sentido interno e externo, que pertencem à maneira de se intuir e não nos objetos em si. Se se atribuísse ao objeto em si aquilo que vale meramente para o sujeito, isto é, o fenômeno tal como ele o percebe pelos sentidos, transformar-se-ia percepção em aparência (*Schein*, ilusão). Os predicados que se atribuirão ao fenômeno são atributos do “próprio objeto em relação ao nosso sentido”. Porém, ao atribuir-se esses mesmos predicados ao objeto em si mesmo, transforma-se a representação em ilusão (*Schein*), pois atribuí-se

ao objeto por si o que concerne a este apenas em relação aos sentidos ou em geral ao sujeito [...]. O fenômeno é aquilo que de modo algum pode encontrar-se no objeto em si mesmo, mas sempre na sua relação com o sujeito, sendo inseparável da representação do primeiro (CRP, B 70).

---

significa brilhar em sentido próprio e parecer em sentido figurado”. Assim, fica justificado a tradução para o português de *schein* por ilusão ou aparência no sentido de aquilo que engana, eu é falso; e *erscheinung* por fenômeno ou aquilo que aparece e é representado mediante nossa estrutura cognitiva.

Em B 70, Kant assevera que segundo os princípios do seu idealismo, que toma todas as representações sensíveis como fenômenos, não ocorre o mínimo perigo de se cair em ilusões. Porém, se se atribui àquelas representações realidade objetiva, “não se pode evitar que através disso tudo seja transformado em simples ilusão”. Com efeito, pois ao considerar-se o espaço e tempo como propriedades das coisas em si mesmas, ou como algo necessário ou condição da existência de todas as coisas, estar-se-ia transformando todos os corpos em simples ilusões, tal é o caso, segundo Kant, do “bom Berkeley” (CRP, B 71).

O idealismo empírico considera a aparência uma mera ilusão perceptiva que advém do chamado “erro dos sentidos”, ou seja, para tal ponto de vista percebe-se um objeto de forma incorreta porque não se está numa posição adequada para a correta percepção deles. Porém, conforme Kant, o problema da ilusão está mal formulado, pois, segundo o idealismo transcendental, a ilusão não advém de um erro de percepção, mas dos juízos sobre tais percepções. De acordo com Kant, o erro consiste em atribuir a ilusão aos sentidos e não ao entendimento.

Visto que a ilusão não está no objeto intuído, mas sim no juízo sobre ele, fica estabelecido que “os sentidos não erram, não, porém, porque eles sempre julgam corretamente, mas porque eles não julgam de modo algum” (CRP, B 350). Desta forma, conclui Kant, que “tanto a verdade quanto o erro, portanto, também a ilusão, enquanto induz ao último, podem encontrar-se somente no juízo, isto é, na relação do objeto com o nosso entendimento” (CRP, B 350).

Conforme o que foi dito, se Kant não tivesse feito a distinção empírica e transcendental entre aparência e realidade, ele poderia ter sido considerado um idealista empírico – tal como o faz a interpretação convencional – ao “especializar as aparências”; e um cético, ao afirmar que “só podemos conhecer as coisas como nos aparecem”. Porém, tais interpretações consideram a posição de Kant meramente a partir da distinção empírica. Para Allison, considerada a partir da distinção transcendental, a posição de Kant consiste numa tese epistemológica “sobre a dependência do conhecimento humano a certas condições *a priori* que refletem a estrutura do aparato cognitivo humano” (ALLISON, 1992, p. 39). Tais condições “não determinam o modo como os objetos nos “parecem” ou “aparecem” no sentido empírico”, mas apenas transcendentalmente, isto é, de maneira universal,

necessária e totalmente a *priori*, condições “pelas quais unicamente a mente humana é capaz de reconhecer algo como objeto em geral” (ALLISON, 1992, p. 39).

Por fim, as objeções feitas pelas posições idealistas, tanto a dogmática quanto a problemática, se tornam úteis, pois obrigam

a considerar todas as percepções, quer se chamem internas, quer externas, simplesmente como uma consciência do que pertence à nossa sensibilidade, e os objetos externos dessas percepções, não como coisas em si, mas apenas como representações de que podemos ter imediatamente consciência, assim como de qualquer outra representação, e que se chamam exteriores porque pertencem ao sentido que chamamos sentido externo, cuja intuição é o espaço, o qual não é outra coisa que um modo interior de representação onde certa percepções se encadeiam umas nas outras ( CRP, A 378).

Desta forma, Kant novamente obtém reforço para a idealidade de todos os fenômenos tal como ele já propunha na *Estética Transcendental*. Idealidade essa que se caracteriza pela subjetividade das formas puras da sensibilidade e dos conceitos puros do entendimento.

### 1.5. A defesa do idealismo transcendental nos *Prolegômenos*

A doutrina do idealismo transcendental não é ponto pacífico entre os intérpretes de Kant, fato que tem sua origem devido as inúmeras dificuldades de interpretação de algumas passagens de sua obra. A mesma dificuldade encontraram os contemporâneos de Kant que, logo após a publicação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, insurgiram-se em comentários que em muito o desagradaram.

Movido pela preocupação de esclarecer pontos importantes e desfazer mal entendidos acerca de sua obra magna, Kant decidiu escrever um texto que, num certo sentido, retomasse os pontos fundamentais da CRP de modo abreviado, conseguindo assim mantê-la unida como um todo sistemático e, noutra sentido, estabelecer de vez a crítica, já iniciada, a todos aqueles que, dogmaticamente, ainda se ocupavam com a metafísica,

a minha intenção é convencer todos os que crêem na utilidade de se ocuparem de metafísica de que lhes é absolutamente necessário interromper o seu trabalho, considerar como inexistente tudo o que se fez até agora e levantar antes de tudo a questão: “de se uma coisa como a metafísica é simplesmente possível”. (P, A 4)

Nessa obra, que tem o intuito de rebater as críticas e comentários de seus contemporâneos, Kant batizou de *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Nela, a preocupação maior de Kant é fortalecer as provas da possibilidade do conhecimento sintético *a priori*. O início do texto irá tratar da possibilidade da matemática, entendida como um produto absolutamente puro e sintético da razão. Neste sentido, para poder provar o conhecimento sintético *a priori*, será necessário que Kant defenda, novamente, a tese apresentada na *Estética Transcendental* da CRP, de que espaço e tempo são formas puras da sensibilidade e não coisas em si mesmas, nem propriedades inerentes às coisas em si mesmas.

Através dessa defesa, Kant, inicialmente, já nega que a intuição seja capaz de representar as coisas em si mesmas, atribuindo-lhe somente a capacidade de intuir fenômenos. Do contrário seria impossível qualquer conhecimento *a priori*, pois “se a nossa intuição fosse de natureza a representar coisas como elas são em si, não teria lugar nenhuma intuição *a priori*, mas seria sempre empírica” (P, A 51). De acordo com isso, somente através da exposição das formas puras da sensibilidade se torna possível conhecer algo *a priori*, visto que este conhecimento se dará quando a intuição sensível não contiver nada além das formas da sensibilidade, isto é, daquilo que precede todas as impressões. Portanto, somente se conhece dos objetos aquilo que possa ser dado através dessas formas puras da sensibilidade. Fica com isso demonstrado que todas as proposições, para adquirirem validade objetiva, têm que referirem-se a objetos sensíveis, sendo impossível o conhecimento objetivo das coisas em si mesmas pelo simples fato de nunca poderem ser dadas à intuição.

Só se conhece os objetos unicamente como eles aparecem, diz Kant no final do parágrafo 10, e, o conhecimento *a priori* deles é possível porque são tomados como simples fenômenos. Isto significa dizer, que através das formas puras da sensibilidade consegue-se representar a forma do fenômeno numa intuição pura de

maneira *a priori*, isto é, antes de qualquer intuição empírica, que é a matéria do fenômeno.

No parágrafo 13 dos *Prolegômenos*, Kant trata de criticar os pensadores que acreditam que espaço e tempo são inerentes às coisas como são em si mesmas, e novamente ressaltar a indispensabilidade do idealismo transcendental no problema do conhecimento. Nesse parágrafo, Kant conclama àqueles que ainda acreditam ser o espaço e o tempo condições reais inerentes às coisas a provarem a possibilidade do conhecimento *a priori* tanto na matemática quanto em outras ciências. Kant pretende deixar claro, de uma vez por todas, que espaço e tempo não são condições reais (ontológicas), mas sim condições transcendentais (epistemológicas) para o conhecimento. Isso vai de encontro com o já explicitado rumo que leva a cabo o “giro transcendental”, ou seja, na mudança do modo de pensar os objetos do conhecimento.

Na *Observação III* deste mesmo parágrafo, Kant tenta afastar a objeção que declara que a sua teoria (da idealidade do espaço e do tempo) “transforma em simples aparência todas as coisas do mundo sensível” (P, A 65). A estratégia de Kant consiste em mostrar que embora o fenômeno se fundamenta nos sentidos, o juízo que se faz dele depende do entendimento, isto é, somente por meio da faculdade de julgar é que se determina os objetos e, por conseguinte, “a aparência [*Schein*] não se deve atribuir-se aos sentidos, mas ao entendimento, ao qual unicamente cabe proferir um juízo objetivo a partir do fenômeno” (P, A 66).

O que Kant quer demonstrar com isso, é a doutrina da idealidade do espaço e do tempo como a única maneira de aplicação adequada da intuição aos objetos e de que essa não transforma todo o mundo sensível em simples aparência, no sentido de *Schein*, ilusão. Sempre que se ligar as intuições tidas nos sentidos através das regras do entendimento, obter-se-á uma experiência de fenômenos sem a menor ocorrência de erro, e não será de forma alguma uma simples aparência ilusória, mas estará de acordo com as regras da verdade. Negar a doutrina da idealidade do espaço e do tempo como formas da sensibilidade, que antecedem todos os fenômenos, faz surgir um grave equívoco, “visto que aquilo que era uma simples condição da intuição das coisas inerente à minha subjetividade e valia de modo seguro para todos os objetos dos sentidos, por conseguinte, para toda a experiência,



[será dado] como universalmente válido, porque [foi restringido] às coisas em si, e não às condições da experiência” (P, A 68).

Ainda no contexto da *Observação III*, Kant desautoriza seus críticos a identificarem o seu idealismo transcendental com outras formas de idealismo, principalmente o de Berkeley e o de Descartes, dizendo que aqueles críticos não compreenderam nada e ainda por cima haviam distorcido e desfigurado o sentido que ele havia dado ao seu idealismo. Declara Kant:

o que eu chamei idealismo não diz respeito à existência das coisas (a dúvida acerca da mesma é típica do idealismo no significado tradicional), já que nunca me ocorreu duvidar dela, mas apenas à representação sensível das coisas, a que pertencem, acima de tudo, o espaço e o tempo; acerca destes, e, por conseguinte, a propósito de todos os *fenômenos*, mostrei simplesmente: que eles não são coisas (mas simples modos de representação), nem também determinações inerentes às coisas em si mesmas (P, A 70-71).

Seguindo nos *Prolegômenos*, se encontra no parágrafo 57 uma declaração categórica de Kant, na qual ele afirma que “seria um absurdo ainda maior se não admitíssemos nenhuma coisa em si” (P, A 163). E explica o caráter da necessidade da coisa em si argumentando que do contrário, passar-se-ia a crer que as condições da possibilidade da experiência que se possui, seriam as condições universais da existência das coisas, isto é, se tomaria “a nossa intuição no espaço e no tempo pela única intuição possível, o nosso entendimento discursivo pelo protótipo de todo o entendimento possível” (P, A 163-164).

Por fim, para sublinhar esse aspecto da insatisfação da razão, Kant sintetiza todo resultado da CRP, afirmando que:

a razão, como todos os seus princípios *a priori*, nunca nos ensina mais do que simples objetos de experiência possível e, acerca destes, também não mais do que o que pode ser conhecido na experiência; mas esta restrição não impede de nos conduzir até ao *limite* objetivo da experiência, a saber, à relação a alguma coisa que, não sendo em si objeto da experiência, deve no entanto ser o princípio supremo de todos os objetos da experiência; contudo, não no-la faz conhecer em si, mas somente em relação ao próprio uso total da razão dirigido para os fins mais altos, no campo da experiência possível. É este, porém, todo o proveito que racionalmente se pode desejar apenas e com o qual há motivo para se contentar (P, A 182-183).

Fica exposta assim, que a função primordial da razão, e também inevitável, é constituir “focos ideais fora da experiência, em direção aos quais possam convergir os conceitos do entendimento” (DELEUZE, 1976, p. 34). Esse ponto fora da

experiência é apenas uma idéia da razão, mas, no entanto, ele serve para propiciar aos conceitos do entendimento a máxima unidade. Doravante, esses “focos ideais” são traçados, inevitavelmente, *como se fossem objetos mesmos*, num campo fora do conhecimento empiricamente possível, gerando uma ilusão que é necessária se se quiser “exercitar o entendimento para além de toda a experiências [...], com vista à sua extrema e máxima ampliação possível” (CRP, B 673). Cabe à razão, assim, supor uma unidade sistemática da Natureza inteira. A razão não afirma essa unidade, mas diz que é permitido pensar *como se tudo se passasse desta maneira*. Essa função da razão é denominada de uso hipotético, e refere-se, portanto, “à unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento, e esta é, por sua vez a *pedra de toque da verdade das regras*” (CRP, B 675). Tal unidade sistemática serve para encontrar um princípio unificador para o múltiplo do entendimento, interconectando e dirigindo o seu uso.

## 2. O IDEALISMO TRANSCENDENTAL E O PROBLEMA DAS ANTINOMIAS DA RAZÃO

A proposta desse trabalho, já foi dito, é examinar a gênese do conceito de liberdade no interior da *Crítica da Razão Pura*. Dentro dessa proposta, a tarefa que parece de maior importância é evidenciar o papel que a razão irá desempenhar no contexto do pensamento de Kant, tratando dos usos e dos limites da faculdade da razão, designados por ele na *Dialética Transcendental*.

Para Kant, a razão é a faculdade responsável pela suprema unidade do pensamento, isto é, aquela faculdade que assegura unidade sistemática aos conhecimentos: “todo o nosso conhecimento parte dos sentidos, vai daí ao entendimento e termina na razão, acima da qual não é encontrado em nós nada mais alto para elaborar a matéria da intuição e levá-la à suprema unidade do pensamento” (CRP, B 355).

A razão jamais refere-se imediatamente à experiência, mas sim ao entendimento, buscando fornecer aos seus múltiplos conhecimentos unidade mediante princípios. Neste sentido, “se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios” (CRP, B 359). Para a compreensão da relação da razão com o conhecimento, é necessário definir os dois possíveis usos da razão: como faculdade de concluir imediatamente e como faculdade de produzir conceitos puros.

O primeiro caso se refere ao uso simplesmente lógico da razão, ao exercício de fazer inferências, procurando com isso reduzir ao máximo a multiplicidade dos conhecimentos do entendimento, estabelecendo um número mínimo de princípios (condições universais) e, assim, produzir a suprema unidade do pensamento. O exercício de fazer inferência diz respeito aquele procedimento que busca a condição universal de um juízo, ou seja, aquele procedimento que busca a conclusão num silogismo, por assim dizer. A máxima lógica do uso da razão pode ser descrita assim:

o silogismo mesmo não é senão um juízo mediante a subsunção de sua condição sob uma regra geral (premissa maior). Ora, visto que esta regra está por sua vez exposta à mesma tentativa da razão, e deste modo se deve procurar até onde for possível (mediante um pro-silogismo), a condição da condição, vê-se bem que o princípio peculiar da razão em geral (no uso lógico) é: encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento (CRP, B 364).

Doravante essa tentativa de encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, que Kant chamou de “mera lei subjetiva de economia”, a razão, além disso, “tem também um uso real, uma vez que contém certos conceitos e princípios que não toma emprestado nem dos sentidos nem do entendimento” (CRP, B 355). A razão assim, num segundo uso, seria responsável pela produção de conceitos que servem para exprimir a unidade das regras sob princípios (trata-se aqui daquilo que subjaz a essa unidade, ou seja, da idéia dessa unidade). Porém, afirmar esse uso não significa legitimar um aumento no âmbito dos objetos do conhecimento. A unidade dada pela razão “não é uma unidade de uma experiência possível, mas é essencialmente distinta desta, que é a unidade do entendimento” (CRP, B 364). O uso na produção de conceitos, portanto, não constitui um uso legítimo para o conhecimento *strictu sensu*.

Tendo em vista que o presente capítulo tratará da formação das idéias da razão, é o segundo uso da razão que mais interessa, particularmente no produto final deste uso, que são os conceitos puros da razão ou idéias transcendentais. Idéia para Kant significa “um conceito a partir de noções, que ultrapassa a possibilidade da experiência” (CRP, B 377), ou também “um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente” (CRP, B 384).

É esse segundo uso que irá desencadear-se um conflito da razão consigo mesma. Esse conflito, como já se fez notar em capítulo anterior, é fruto de permanentes batalhas entre posições filosóficas antagônicas. Por um lado, as proposições do dogmatismo e, por outro, do empirismo. Mesmo elas afirmando opiniões contrárias, segundo Kant, ambas têm por pressuposto a forma de pensar do realismo transcendental. É por isso que o conflito antinômico da razão pura é o palco da batalha mais expoente entre idealismo transcendental e realismo transcendental.

Desse modo, é necessário também demonstrar qual o papel das antinomias dentro da CRP e no interior da doutrina do idealismo transcendental. Pode-se frisar, de início, que as antinomias da razão pura possuem um papel central no desenvolvimento do pensamento de Kant como ele fez notar nos *Prolegômenos*, quando se referiu à importância do conflito antinômico, dizendo que como “produto da razão pura no seu uso transcendente, é o seu fenômeno mais notável, aquele que, entre todos, age mais poderosamente para despertar a filosofia do seu sono dogmático e impelir para a obra árdua da crítica da própria razão” (P, A 142, § 50).

## **2.1. A função da razão pura como geradora dos conflitos antinômicos e a refutação do realismo transcendental**

Na segunda das três divisões da *Dialética Transcendental*, na sua análise das Antinomias, Kant afirma de que a razão ao ocupar-se das questões da cosmologia tradicional (aquela exemplificada pela metafísica de Wolff), se vê diante de um novo fenômeno, a saber, “uma antitética totalmente natural, na qual ninguém necessita fazer investigações sutis ou montar armadilhas sofisticadas, mas na qual a razão cai espontaneamente e, na verdade, inevitavelmente” (CRP, B 433/434). Isso acontece porque para cada uma das quatro questões da cosmologia a razão gera duas respostas incompatíveis e igualmente justificáveis.

O conflito antinômico é apresentado na forma de quatro conjuntos de inferências dialéticas sobre a natureza do mundo, que correspondem à classe de categorias de relação. A apresentação consiste em dois argumentos logicamente contrários e, no entanto, igualmente convincentes, colocados lado a lado como momentos de tese e antítese.

A primeira antinomia diz respeito aos limites do mundo e nela encontramos a afirmação da tese de que “o mundo tem um início no tempo e é também quanto ao espaço encerrado dentro de limites” (CRP, B 454), e a afirmação da antítese de que “o mundo não possui um início nem limites no espaço” (CRP, B 455). A segunda antinomia apresenta respostas opostas à pergunta sobre a constituição do mundo,

temos na afirmação da tese que “no mundo toda substância composta consta de partes simples” (CRP, B 462), e na antítese que “no mundo nenhuma coisa composta consiste de partes simples” (CRP, B 463). A terceira antinomia é uma consideração sobre a relação causal no mundo, com a tese de que “é necessário admitir uma causalidade mediante a liberdade” (CRP, B 472), e a antítese de que “não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza” (CRP, B 473). Finalmente, a quarta antinomia opõe a tese de que “ao mundo pertence algo que, ou como sua parte ou como sua causa, é um ente absolutamente necessário” (CRP, B 480), com a antítese de que “não existe em parte alguma um ente absolutamente necessário” (CRP, B 481).

É a busca da “completude absoluta” da experiência que conduz a razão para as antinomias, ou, conforme Kant, a própria razão “exige essa completude com base no princípio: *se o condicionado é dado, então também é dada a soma total das condições e, por conseguinte, o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado” (CRP, B 436).

Por conseguinte, percebe-se que o esforço de Kant na solução do problema é realizado tendo por base os resultados da *Estética* e da *Analítica Transcendental*, a saber, a afirmação da tese central do idealismo transcendental que consiste na distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas e na apresentação das formas puras da sensibilidade e dos conceitos puros do entendimento, que determinaram o conhecimento legítimo aos limites da experiência e abriram os horizontes para um conhecimento sintético *a priori*.

O que Kant procura mostrar, e com isso desfazer o conflito da razão, é que todas as questões cosmológicas têm por pressupostos postulados da forma de pensar denominada realismo transcendental. Sustentando a descoberta desta incoerência, Kant prova, indiretamente, o idealismo transcendental e junto com isso refuta o conflito como não existente de fato. Assim, o que também tratar-se-á de mostrar aqui e no próximo capítulo é que sendo o realismo e o idealismo transcendentais alternativas filosóficas excludentes, como foi visto na seção anterior, a refutação do primeiro consistirá numa prova indireta<sup>19</sup> do segundo.

---

<sup>19</sup> Essa posição de que a falsidade de um implica indiretamente a verdade do outro é defendida por Henry Allison (cf. *El Idealismo Transcendental de Kant: una interpretación y defensa*), e também é

Se procurará, primeiramente, analisar essa posição que interpreta as antinomias como uma ocasião na argumentação em prol do idealismo transcendental (mesmo que indiretamente) contra o realismo transcendental; e, num segundo momento, mostrar como esta prova do idealismo soluciona o terceiro conflito antinômico oferecendo a possibilidade da gênese da liberdade.

No *Prefácio* à segunda edição da *Crítica*, Kant já deixa claro o importante papel do capítulo sobre as antinomias como uma confirmação da revolução no modo de pensar os objetos do conhecimento, reforçando assim, indiretamente, a tese do idealismo transcendental segundo a qual os objetos em geral devem ser considerados sob dois pontos de vista: “*por um lado* como objetos dos sentidos e do entendimento para a experiência, *por outro lado*, porém, como objetos apenas pensados, quer dizer, como objetos da razão isolada que aspira elevar-se acima dos limites da experiência” (CRP, B XIX). O conflito da razão consigo mesma, que acontece na *Dialética Transcendental*, e o reforço ao idealismo transcendental, também já foram comentados no *Prefácio*, quando Kant afirma que “consideradas as coisas deste duplo ponto de vista, verifica-se acordo com o princípio da razão pura; encaradas de um só ponto de vista, surge inevitável o conflito da razão consigo mesma” (CRP, B XX).

O que seria a revolução no modo de proceder com os objetos do conhecimento já foi anteriormente esclarecido, agora só se quer reafirmar a importância que essa revolução tem na solução da problemática envolvida nos conflitos antinômicos. Segundo o proceder coerente com a revolução operada por Kant, deve-se estar ciente de que o que é possível conhecer são apenas representações de uma multiplicidade de intuições sensíveis, que Kant chama fenômeno, e que ocorrem na relação dessas intuições com as condições *a priori* da nossa faculdade de conhecer (formas puras da sensibilidade e categorias do entendimento), e não as coisas em si mesmas, independentes dessas condições. É a partir dessa revolução no modo de pensar que Kant se apoiará para, na *Dialética Transcendental*, demonstrar indiretamente o seu idealismo transcendental, buscando com isso uma maneira de solucionar as antinomias.

---

retomada, a partir dele, por Júlio César Ramos Esteves (cf. artigo *Kant tinha de compatibilizar tese e antítese na 3ª antinomia da “Crítica da Razão Pura”?*, in *Analytica*, vol. 2, n. 1, 1997).

O conflito antinômico da razão consigo mesma é inevitável para Kant porque ele tem sua origem, como ficou claro, na exigência da própria razão de buscar sempre o incondicionado para todo o condicionado dado. Tomado logicamente, o procedimento da razão é correto, pois ele demonstra os passos de um raciocínio silogístico perfeito, no qual tem-se o condicionado como a conclusão de um argumento, a síntese regressiva como a soma das premissas menores e o incondicionado como a premissa maior. Logo, é verdadeiro que para todo o condicionado (como conclusão do raciocínio) deve também ser dada a série completa de condições (as premissas menores), e, conseqüentemente, a premissa primeira ou maior (aqui o incondicionado), mediante o qual aquele condicionado se tornou possível, isto é, demonstrado como conclusão do raciocínio.

Nesse procedimento fica claro como é o funcionamento da razão, que por meio de inferências busca uma conclusão lógica completa para uma proposição dada (condicionado). Nos juízos silogísticos a razão busca a universalidade dos conhecimentos. É o que fica claro na proposição “Caio é mortal”, que exemplifica a argumentação de Kant. Essa proposição é a conclusão de um argumento que tem como termo médio “Caio é homem”. O conceito de “homem” serve, nesse exemplo, como condição para que se defina o predicado “mortal”. Depois de subsumir o conceito de “homem” em toda a sua extensão, obtêm-se a premissa maior (incondicionada) de que “todos os homens são mortais”. A seguir, num movimento inverso a partir das premissas, sem apoio na experiência, determina-se que se “Todos os homens são mortais” e se “Caio é um homem”, analiticamente conclui-se que “Caio é mortal”.

Doravante, levando-se em conta que o condicionado no caso dos conflitos antinômicos é um evento no mundo, não é verdade que a totalidade das condições daquele evento seja também considerada dada. Pois nesse caso, já não se estará falando de análise de meros conceitos, mas sim de eventos que necessitam ser provados empiricamente. Portanto, o erro, segundo Kant, em que caíram todos aqueles que estão representados tanto nas afirmações da tese quanto da antítese, é que eles partiram da inquestionabilidade do princípio lógico exposto acima e assimilaram a exigência empírica da completude das condições para um evento dado com a exigência lógica da completude das premissas para uma proposição dada, gerando desta maneira proposições cosmológicas contrárias.



Essa passagem da exigência de completude lógica para uma exigência de completude real se deve à distinção feita por Kant entre entendimento e razão, sendo que tal distinção é feita através das divisões da lógica tradicional, que também propõe que para todo uso lógico de uma faculdade deve corresponder um uso real (ESTEVES, 1997, p. 127 passim). Assim, corresponderia no uso lógico da razão um uso real no conhecimento de objetos.

Não obstante, mesmo Kant seguindo a distinção da lógica de Wolff entre entendimento e razão, o uso real da razão não é de forma alguma confirmado por ele nestes moldes, nem de que a razão possua princípios próprios que se refeririam a algo. Ao contrário, Kant deixa muito claro que “unicamente do entendimento podem surgir conceitos puros e transcendentais e que a razão propriamente não produz conceito algum, mas quando muito liberta o conceito do entendimento das inevitáveis limitações de uma experiência possível, procurando, portanto, estendê-lo além dos limites do empírico e, não obstante, em conexão com o mesmo” (CRP, B 435).

Desta forma, as idéias transcendentais da razão nada mais seriam senão categorias ampliadas a um uso transcendental, e que, portanto, a razão não faz uso algum das idéias no plano empírico buscando promover o aumento do conhecimento dos objetos. Antes disso, ela somente dá unidade e sistematicidade aos conhecimentos do entendimento. Essa pretensão de um uso para além dos limites da experiência das categorias do entendimento é, segundo Kant, uma consequência da adoção do realismo transcendental.

Para melhor entender essa questão da ampliação dos conceitos do entendimento, convém antes de tudo assinalar que existe uma peculiaridade nas idéias cosmológicas. Diferente das outras idéias transcendentais (Deus e Alma), que não possuem uma ligação com nenhum fenômeno, a idéia de uma “completude absoluta da síntese regressiva dos fenômenos” (idéia de Mundo), possui, por sua vez, um uso em “conexão com o empírico” (CRP, B 436). Isso significa que “somente as idéias cosmológicas possuem a peculiaridade de poderem pressupor como dados o seu objeto e a síntese empírica requerida para o seu conceito” (CRP, B 507). Portanto, somente a idéia de mundo envolve a pretensão de se referir a um objeto que mesmo ultrapassando as condições da experiência possível, agora

transcendental, se apresenta como análogo aquele empírico e, assim, supõe ser conhecido por meio de categorias.

É esse procedimento, associado à adoção do realismo transcendental que leva a razão a um inevitável conflito antinômico. Com efeito, pois o idealismo transcendental exposto na *Crítica*, já mostrou que a totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos, isto é, a idéia concernente às questões cosmológicas, diz respeito “a um objeto que não pode ser dado em nenhum outro lugar a não ser no pensamento” (CRP, B 510). Porém, por não se poder estabelecer objetivamente essa totalidade e ter-se que procurar sua validade somente na idéia que, nos casos cosmológicos, tem uma ligação com o empírico, ela se torna um problema para a razão, porque é obstinadamente forçada a admitir que à essa idéia transcendental corresponda um objeto real.

O problema para a razão é a idéia desse *todo absoluto*, de que ela própria é forçada a formar. Esse todo é formado mediante uma síntese finita ou progredindo até o infinito, e não tem nada a ver com qualquer experiência. “Jamais, diz Kant, pode aparecer-vos [...] uma condição infinita” (CRP, B 512), e, mesmo que se tivesse acesso às coisas como são em si mesmas (mesmo que se adotasse o realismo transcendental), isto é, que se pudesse ter uma intuição completa de como realmente as coisas são, independentes das condições da sensibilidade. Mesmo assim, não se poderia conhecer o objeto das idéias, pois, “além dessa intuição completa requerer-se-ão ainda uma síntese acabada e a consciência da sua totalidade absoluta, o que de modo algum é possível mediante qualquer conhecimento empírico” (CRP, B 511). Logo, o sujeito cognoscente permanece como que prisioneiro de certas condições que impedem de alcançar o incondicionado, condições essas que também não deixam estabelecer “se esse incondicionado deve ser posto num início absoluto da síntese ou numa totalidade absoluta da série sem início algum” (CRP, B 511).

Portanto, a solução desse problema jamais pode dar-se na experiência, mesmo que se tivesse acesso às coisas em si mesmas. Fica estabelecido, assim, que o objeto da idéias “encontra-se apenas no cérebro<sup>20</sup> e não pode ser dado fora

---

<sup>20</sup> Na edição da *Crítica da Razão Pura* da Fundação Calouste Gulbenkian do ano de 2001, encontra-se para o vocábulo alemão *Gehirn*, o termo “mente” ao invés de “cérebro”, o que parece ser mais

dele” (CRP, B 512). Em virtude disso, Kant adverte para que se tome o cuidado de ser coerente “evitando a anfibologia que transforma a vossa idéia numa pretensa representação de um objeto dado empiricamente e, portanto, cognoscível também segundo leis da experiência” (CRP, B 512).

A solução do problema apresentada por Kant não leva em consideração a objetividade da idéia, pois essa é a solução dogmática. A solução crítica de Kant, assentada no idealismo transcendental, considera a questão segundo o ponto de vista do fundamento do conhecimento, que é onde realmente baseia-se o problema dialético da razão pura.

É a partir da exposição da forma de proceder da razão feita acima e dessa solução crítica apresentada por Kant, que se pretende obter uma prova indireta, como já foi dito, para o idealismo transcendental, ou seja, para a revolução no modo de pensar os objetos do conhecimento. A primeira tarefa para isso foi mostrar a falsidade do realismo transcendental, deixando claro que a sua adoção leva à pretensão de um uso transcendente das categorias e, com isso, também à geração de respostas incompatíveis para as questões da cosmologia. Na seqüência, então, é necessário mostrar que o realismo e idealismo transcendentais são concepções contrárias no trato dos objetos do conhecimento e que a falsidade do primeiro deve, necessariamente, implicar na verdade do segundo, sem que haja possibilidade de uma terceira via (ESTEVES, 1997, p. 129).

Na leitura da seção intitulada *Decisão crítica do conflito cosmológico da razão consigo mesma*, encontra-se um esboço da tese de que o realismo transcendental é a fonte do conflito antinômico. Nessa seção, Kant analisa como a razão se manifesta na geração de uma inferência dialética e afirma que toda antinomia da razão repousa no seguinte silogismo: “se o condicionado é dado, então a série inteira de todas as condições do mesmo também é dada; ora, os objetos dos sentidos nos são dados como condicionados, logo etc.” (CRP, B 525).

Em tal caso, o que ocorre é uma confusão de referência, pois se adota uma premissa que serve apenas como proposição analítica, na qual “condicionado” e “condição” dizem respeito à premissas lógicas, como se fosse uma proposição

---

coerente com a intenção de Kant em referir-se à unidade da apercepção transcendental, sendo que cérebro parece designar algo físico, o órgão corporal.

sintética sobre estados de coisas ou eventos no mundo<sup>21</sup>. O princípio em questão é um postulado lógico da razão diz Kant, que manda “perseguir mediante o entendimento e estender, tanto quanto possível, aquela conexão de um conceito que já decorre dele mesmo com as suas condições” (CRP, B 526).

Se for aceito o realismo transcendental tratar-se-á tanto o incondicionado quanto a série regressiva como coisas em si mesmas, e por isso, como dadas objetivamente. Isso acontece porque sendo uma síntese do entendimento, as coisas são representadas “sem se preocupar com se e como podemos atingir o conhecimento das mesmas” (CRP, B 562). Do contrário, ao serem aceitas as teses do idealismo transcendental, ver-se-á que sempre se está às voltas com fenômenos, que são meras representações empíricas, e assim não se pode afirmar que dado o condicionado é também dada toda a série de condições e com ela também o absolutamente incondicionado. Haja visto que os fenômenos são uma síntese empírica (dada no espaço e no tempo), e somente nela eles estão dados. Porém, o incondicionado só é encontrado numa síntese regressiva que não está dada empiricamente para o entendimento, e é só uma idéia de totalidade surgida da própria função da razão, ou no uso dessa função.

A função da razão nas suas inferências, como já foi dito, é levar o entendimento a um acordo consigo mesmo, buscando um número mínimo de princípios. O papel da razão é, portanto, o de assegurar uma forma sistemática ao conhecimento. Nas palavras de Kant “a razão, relaciona-se somente com o uso do entendimento, e na verdade não enquanto este contém o fundamento da experiência possível (...), mas somente para prescrever a tal uso uma direção rumo a uma certa unidade da qual o entendimento não possui nenhum conceito” (CRP, B 383).

O papel manifestamente atribuído por Kant ao capítulo da *Dialética Transcendental* é o de denunciar uma ilusão natural e inevitável da razão. A tarefa de toda a *Crítica* parece ser a de descobrir essa ilusão operada pelos raciocínios que a razão formula. Esta ilusão tem como causa, segundo Kant, o fato de que,

em nossa razão (considerada subjetivamente como uma faculdade cognitiva humana) encontram-se regras fundamentais e máximas do seu uso, as quais possuem completamente o aspecto de princípios objetivos e pelos quais acontece que a necessidade subjetiva de um certa conexão de nossos

---

<sup>21</sup> Esse procedimento é o que Kant chama de raciocínio racionalizante.

conceitos em benefício do entendimento é tomada por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas (CRP, B 353).

Doravante a impossibilidade, que será demonstrada aqui posteriormente, de uma dedução das idéias transcendentais semelhante a que foi feita para as categorias do entendimento, Kant acha necessário demonstrar uma certa validade objetiva de tais idéias, mesmo que essa seja indeterminada.

Um dos argumentos utilizados por Kant para justificar a pretensão de validade objetiva das idéias transcendentais é aquele que aparece em B 671, de cunho teleológico, no qual afirma:

tudo o que se funda na natureza das nossas forças tem que ser adequado a um fim e concordar com o correto uso dessas forças, contanto que queiramos impedir um certo equívoco e descobrir a sua direção verdadeira e própria. Portanto, tudo faz crer que as idéias transcendentais tenham a sua utilidade e, por conseguinte, um uso imanente, se bem que possam ter uma aplicação transcendente e justamente por isso ser enganosas quando a sua significação é ignorada e elas são tomadas por conceitos de coisas reais (CRP, B 671).

Não obstante a importância da temática da validade objetiva dos conceitos puros da razão ou idéias, o que interessa é compreender o mecanismo próprio da razão como faculdade dos princípios. Para isso precisa-se admitir como o fez Kant, que a razão é uma faculdade que “liberta” os conceitos do entendimento da restrição à experiência. Ela os estende mais além dos dados sensoriais. Kant desta maneira atribui às idéias da razão a função de dirigir o entendimento para um fim, através de conceitos regulativos. Diz ele que “os conceitos racionais puros da totalidade na síntese das condições são necessários pelo menos como problemas para fazer progredir a unidade do conhecimento se possível até o incondicionado e são fundados na natureza da razão humana, embora, de resto, tais conceitos transcendentais possam carecer de um uso adequado in concreto” (CRP, B 380).

É assim, pois, que a razão acrescenta algo de verdadeiramente útil e novo àquilo que já se obteve do entendimento. Ela o dirige para um fim, de forma sistemática, buscando a interconexão de conhecimentos a partir de princípios. É graças a isto que os conhecimentos do entendimento não são meros agregados contingenciais, mas um sistema interconectado segundo leis. Então, as idéias não devem ser compreendidas como princípios constitutivos de ampliação do nosso conhecimento a um número maior de objetos, mas devem ser tomadas enquanto

princípios regulativos da unidade sistemática do múltiplo conhecimento empírico em geral. Conforme Kant, “a idéia é propriamente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo, e indica não como um objeto é constituído, mas como sob a sua direção nós devemos procurar a constituição e a conexão dos objetos da experiência em geral” (CRP, B 699).

Sabe-se que a função específica da razão consiste na universalidade do conhecimento por conceitos. Assim como a forma lógica dos juízos (silogismos) produziu categorias, Kant pensa que se a forma dos silogismos for aplicada à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias, conterà a origem de certos conceitos que determinarão segundo princípios o uso do entendimento na totalidade da experiência, e denominar-se-ão conceitos puros da razão ou idéias transcendentais.

O silogismo segundo Kant é “um juízo que é determinado *a priori* na extensão total de sua condição” (CRP, B 378). Para entender esse procedimento de totalização das condições, Kant exemplifica com um caso em que dada a proposição “Caio é mortal”, é possível derivá-la não da experiência, mas simplesmente buscando um conceito que serve de condição para o predicado da proposição (o conceito de homem), e, subsumindo o predicado sob essa condição, em toda a sua extensão (todos os homens são mortais), obter-se-ia então, a conclusão “Caio é mortal”. Segundo Kant, a conclusão obtida nos silogismos se dá pela restrição de um “predicado a um certo objeto, depois de o termos pensado na premissa maior em toda a sua extensão sob uma certa condição” (CRP, B 379). Logo, levando em consideração a aplicação dos silogismos na síntese total das intuições, se obterá conceitos que serão a totalidade das condições para um condicionado dado. E, sendo a totalidade das condições sempre incondicionada, pois só o incondicionado torna possível a totalidade das condições, visto que, ao contrário teria que se buscar outras condições para finalizar a completude da série de condições, Kant afirma que um “conceito puro e em geral da razão pode ser explicado mediante o conceito de incondicionado enquanto contém o fundamento da síntese do condicionado” (CRP, B 379).

Portanto, todos os conceitos provenientes deste princípio de busca pelo incondicionado serão sempre transcendentais com respeito aos fenômenos, pois nunca haverá um uso empírico adequado para eles. A unidade da razão não é, pois,

uma unidade de uma experiência possível como o é a unidade do entendimento.  
Logo,

a razão pura não visa entre as suas idéias objetos particulares, que se situem para lá do campo da experiência, mas exige apenas a totalidade do uso do entendimento no encadeamento da experiência. Esta totalidade, porém, só pode ser uma totalidade dos princípios, não das intuições e dos objetos (Prolegômenos, A 132).

Pode-se agora afirmar categoricamente, que a razão é fonte de conceitos transcendentais e dizer que esses conceitos, diferentemente daqueles provindos do entendimento, servem para “conceber” e não para “compreender”, pois eles contêm o incondicionado, isto é, algo a que toda a experiência está subordinada, embora jamais sejam objetos de alguma experiência. Assim, descobre-se que

A razão relaciona-se somente com o uso do entendimento, e na verdade não enquanto este contém o fundamento da experiência possível (pois a totalidade absoluta das condições não é nenhum conceito utilizável em uma experiência, já que nenhuma experiência é incondicionada), mas somente para prescrever a tal uso uma direção rumo a uma certa unidade da qual o entendimento não possui nenhum conceito [...], em vista disso, o uso dos conceitos puros da razão é sempre *transcendente*, enquanto dos conceitos puros do entendimento tem que ser, segundo a sua natureza, sempre *imane*nte, na medida em que se limita simplesmente à experiência possível (CRP, B 383).

Na medida em que se quiser fazer um uso imanente dos conceitos puros da razão, de acordo com Kant, cai-se numa inevitável ilusão. Ilusão que se manifesta sempre que se pretender encontrar um objeto numa experiência possível para esse conceito puro que envolve o incondicionado, pois, como já foi dito, nenhuma experiência é incondicionada.

A tarefa da *Crítica* será, pois, exatamente a de descobrir a ilusão da tentativa de se obter conhecimento transcendente, já que a razão humana tem uma predisposição natural para procurá-lo. Esta ilusão adverte Kant, não é uma ilusão meramente lógica, obtida artificialmente mediante uma ilusão de inferência (silogismos sofisticos), mas trata-se de uma “ilusão transcendental que, ao contrário, não cessa, embora já tenha sido descoberta e sua nulidade tenha sido claramente discernida pela crítica transcendental” (CRP, B 353). A causa desta ilusão a que Kant se refere, está assentada no fato de que:

em nossa razão (considerada subjetivamente como uma faculdade cognitiva humana) encontram-se regras fundamentais e máximas do seu uso, as quais possuem completamente o aspecto de princípios objetivos e pelos quais

acontece que a necessidade subjetiva de um certa conexão de nossos conceitos em benefícios do entendimento é tomada por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas (CRP, B 353).

Doravante, a questão de uma certa validade objetiva das idéias da razão será desenvolvida no momento da análise do estatuto da idéia transcendental de liberdade. Preocupa agora compreender o mecanismo próprio da razão. É a caracterização desde mecanismo que mostrará como a metafísica torna-se possível como ciência, apesar de não se poder admitir uma faculdade de intuição intelectual, que contemplaria objetos absolutos e daria o estatuto apodíctico que toda ciência requer. Contudo, deve-se conceber a razão como sendo aquela faculdade que “liberta” os conceitos do entendimento das restrições da experiência, ou seja, “as idéias transcendentais não são propriamente senão categorias ampliadas até o incondicionado” (CRP, B 436).

O que Kant descobre com essa reflexão é que em tal procedimento “a premissa maior do silogismo cosmológico toma o condicionado no significado transcendental de uma categoria pura, ao passo que a premissa menor o toma no significado empírico de um conceito do entendimento aplicado a meros fenômenos; conseqüentemente, detecta-se aqui aquela falácia dialética que se denomina *sophisma figurae dictionis*” (CRP, B 527). Essa falácia é uma ilusão inerente à própria atividade da razão. Nela se pressupõe que se algo é dado, todas as condições também o são, como ocorre na exigência lógica de aceitar premissas para uma conclusão dada. Porém, somente para o realista transcendental parece tão natural tomar as coisas como existindo em si mesmas e assim aceitar que se algo é dado, as condições e a completude da série também sejam dadas. Assim, as partes conflitantes nas questões cosmológicas, tanto a cética (antítese) quanto a dogmática (tese), podem ser rejeitadas, pois fundam-se sobre a ilusão da razão demonstrada pelo tribunal crítico. O que resta a se fazer, então, é convencer ambas as partes conflitantes “já que podem tão bem refutar-se mutuamente, de que a briga é por nada e que uma certa aparência transcendental fê-las ver uma realidade onde nenhuma pode ser encontrada” (CRP, B 530).

Destarte, se encarar-se as duas proposições conflitantes (tese e antítese), nas quatro antinomias como proposições que se contradizem mutuamente, se estará considerando o mundo (soma total da série dos fenômenos) como uma coisa em si



mesma e, por conseguinte, se estará refletindo a posição realista transcendental. Todavia, ao se aceitar a posição idealista transcendental estar-se-á, contudo, rejeitando

esse pressuposto ou esta aparência transcendental, negando que se trate de uma coisa em si mesma, então o conflito contraditório entre ambas as afirmações se transforma num meramente dialético, e já que o mundo de modo algum existe em si (independente da série regressiva de minhas representações), não existe ele nem como um todo *infinito em si* nem como um todo *finito em si*. De modo algum é ele encontrável como algo em si mesmo, mas sim tão-somente no regresso empírico da série de fenômenos. Devido a isto, se esta série é sempre condicionada, então ela jamais é totalmente dada e o mundo não é, pois, um todo incondicionado, logo também não existe como tal, quer como magnitude infinita quer finita (CRP, B 533).

É, pois, assim que se desvanece a antinomia da razão pura. Com a demonstração de que é um conflito devido a uma ilusão. Ilusão essa que se “origina da aplicação da idéia de totalidade absoluta, que só vale como uma condição das coisas em si mesmas, a fenômenos que só existem na representação” (CRP, B 534). E, finalmente, tem-se a tão esperada prova indireta do idealismo transcendental, como única alternativa filosófica capaz de dar fim a esse conflito. Tal prova é aquilo que Kant chama de “proveito verdadeiro, crítico e doutrinal” dessa antinomia, visto que ela demonstra “indiretamente através disto a idealidade transcendental dos fenômenos caso alguém não tivesse satisfeito com a demonstração direta na estética transcendental” (CRP, B 535).

## **2.2 As implicações do idealismo transcendental na solução do terceiro conflito antinômico**

A *Dialética Transcendental* deve ser concebida como o lugar que desenvolve os problemas que ocasionaram a crítica da razão<sup>22</sup>. Ela constitui uma continuação dos resultados obtidos na *Analítica Transcendental* no que tange à fundamentação

---

<sup>22</sup> Conforme o que já foi dito, em algumas passagens Kant se refere explicitamente ao fato de as antinomias serem as ocasiões do surgimento da problemática central da CRP (ver introdução).

do conhecimento. Na *Dialética Transcendental*, Kant condena definitivamente ao fracasso todos os esforços da filosofia tradicional para obter conhecimentos na esfera metafísica, isto é, num mundo além dos fenômenos ou objetos da experiência.

Mas não é só de críticas à metafísica que se compõem a seção da *Dialética*. Nela Kant também quer demonstrar como se originam os pensamentos metafísicos. Segundo ele, a metafísica não surge de uma ação arbitrária da razão humana, mas antes, se funda no interesse da razão em procurar para o condicionado o incondicionado (*principium, quod non est principiatum*) (PM, A 84). Esse interesse da razão é o apogeu de um processo que inicia com o material indeterminado apresentado pela intuição sensível, o qual é unificado de determinadas formas pelos conceitos do entendimento, que enfim serão levados à suprema unidade do pensamento pelos princípios ou conceitos puros da razão. O princípio que conduz a razão a essa suprema unidade, como já foi visto, é expresso na fórmula: “encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento” (CRP, B 364)<sup>23</sup>. Porém, esse princípio “não prescreve aos objetos nenhuma lei e não contém o fundamento da possibilidade de conhecê-los e determiná-los”. Enquanto tal ele é “simplesmente uma lei subjetiva de economia com respeito às provisões do nosso entendimento, para, mediante comparação dos seus conceitos, reduzir o uso geral dos mesmos ao seu número mínimo possível” (CRP, B 362). Mediante o incondicionado a razão leva o entendimento “a um acordo universal consigo mesmo, assim como o entendimento submete a conceitos o múltiplo da intuição, levando-os assim a uma conexão” (CRP, B 362).

Contudo, deve-se ficar atento para a tese de que a razão só pode *pensar* o incondicionado, mas não *conhecê-lo*. O incondicionado é também chamado por Kant

---

<sup>23</sup> Segundo Kant, o que a razão procura é “algo como a completude absoluta na série das premissas, que conjuntamente não pressupõe mais nenhuma outra” (CRP, B 444). Isto é a manifestação de uma exigência lógica para a completa explicação de cada afirmação cosmológica. Esse princípio da razão pode-se dizer que tem o mesmo caráter do “princípio de razão suficiente”, o qual estabelece que para cada proposição, deve haver um fundamento ou razão, isto é, que tudo o que existe e tudo o que acontece tem uma razão (causa ou motivo) para existir ou para acontecer. Tal princípio lógico da razão, expressa a existência de relações ou conexões entre as coisas, entre fatos, ou entre. Pode ser enunciado logicamente da seguinte maneira: “Dado *A*, necessariamente se dará *B*”.

de idéia transcendental e diz respeito a “algo ao qual toda a experiência é subordinada, mas que não é ele mesmo jamais objeto de experiência” (CRP, B 367).

Tomando por base a divisão da metafísica especial oferecida por Wolff, a razão na sua procura pela suprema unidade do pensamento através de princípios encontra não uma, mas três idéias transcendentais, a saber: “a *unidade absoluta* (incondicionada) *do sujeito pensante*”, idéia de *Alma*, objeto da *Psicologia*; “a *unidade absoluta da série das condições do fenômeno*”, idéia de *Mundo*, objeto da *Cosmologia*; e “a *unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral*”, idéia de *Deus*, objeto da *Teologia*. (CRP, B 391). Doravante, como adverte Höffe, “ao pensar o sujeito absoluto, a razão pura incorre em conclusões errôneas (paralogismos); ao pensar a totalidade das coisas e das condições, ela se envolve em contradições (antinomias); e relativamente a Deus ela fala de demonstrações que são todas refutáveis. Assim, o conhecimento do incondicionado se revela como conhecimento pretense, não verdadeiro; nada mais é que mera aparência” (HÖFFE, 2005, p. 143).

No entanto, essa “mera aparência” ou ilusão não desaparece facilmente mesmo depois de descoberta, pois não se trata de uma ilusão causada por incorreções lógicas dos raciocínios ou por elementos empíricos como é o caso da ilusão ótica, mas trata-se de uma ilusão transcendental. Tal ilusão não cessa mesmo depois de descoberta já que provém de uma necessidade natural da razão. A ilusão consiste em considerar como objetivamente válidos os “objetos” provindos da ampliação dos conhecimentos do entendimento naquele progresso em direção ao incondicionado. Porém, sabe-se, através do exposto na *Analítica Transcendental*, que para o conhecimento do incondicionado faltam duas condições indispensáveis, a saber, a intuição sensível e um conceito do entendimento. Assim, logo de início fica desmascarada a vã pretensão da razão nos seus vôos metafísicos de conhecer o que está além da experiência, isto é, o incondicionado.

Não obstante, a *Dialética Transcendental*, como bem notou Höffe, “não se limita a uma simples destruição da metafísica”. Existe ainda uma significação positiva da *Dialética Transcendental*, que mostra que a dissolução da aparência transcendental “não leva a refutar sem mais, as idéias transcendentais da razão pura”, mas lhes confere um novo sentido metodológico,

as idéias transcendentais jamais possuem um uso constitutivo de maneira que através delas sejam dados conceitos de certos objetos [...]. A contrário, possuem um uso excelente e imprescindivelmente necessário, ou seja, o uso regulativo que consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo (CRP, B 672).

Outro aspecto positivo apresentado na *Dialética Transcendental* segundo Höffe, é o surgimento de uma “boa metafísica”, a “metafísica prática”, na qual as idéias transcendentais não seriam conhecimentos da razão no seu uso teórico, mas postulados da razão prática. Essa “nova metafísica” será explorada na obra intitulada *Crítica da Razão Prática*, cujo campo de aplicação ficou aberto após Kant ter “suprimido o *saber* para obter lugar para a *fé*” (CRP, B XXX).

Diante do que foi dito, cabe agora seguir o raciocínio de Kant na apresentação e na solução das *Antinomias da Razão Pura*. O termo antinomia é literalmente definido por Kant como “conflito de leis” (CRP, B 434), querendo significar com isso que a razão se encontra submetida a duas leis ou princípios conflitantes: 1) o princípio de reduzir todo o condicionado a algo incondicionado e 2) o princípio de considerar toda a condição, por sua vez, como condicionada, numa regressão indeterminada. Esses dois princípios fazem referência às idéias cosmológicas do incondicionado, isto é, à completude absoluta da série das condições dos fenômenos nos quatro aspectos discutidos nas antinomias. Podem ser melhor compreendidos pelo que foi dito acima como: a) o último termo da síntese regressiva dos fenômenos, ou b) a totalidade da seqüência, de modo que ela própria, na sua infinitude, é incondicionada.

A partir desse conflito resultam duas interpretações da cosmologia tradicional. Por um lado, apoiando o primeiro princípio (que se refere à tese), a interpretação do racionalismo dogmático e, por outro lado, apoiando o segundo princípio (que se refere à antítese), a interpretação do empirismo cético. A metodologia utilizada por Kant na investigação desse conflito cosmológico é a de provocar um livre conflito de asserções sobre ambos os pontos de vista, não reconhecendo nem refutando de início nenhum deles. Ele denomina este procedimento de *método cético* e distingue-o do *ceticismo* que é “um princípio de uma ignorância técnica e científica que mina os fundamentos de todo o conhecimento” (CRP, B 451). Com esse método Kant pretende que, sem nenhuma interferência, se revelem ambas as posições como falsas, frutos de mal-entendidos, e se descubra que o objeto consiste numa “simples

ilusão, da qual cada um corre inutilmente atrás e com respeito à qual não poderia ganhar nada” (CRP, B 451).

O que realmente interessa a Kant na utilização desse procedimento é a tentativa de mostrar que não necessariamente tem-se que optar por uma das alternativas, visto que são mutuamente excludente, do tipo: *ou* o mundo tem um começo no tempo, *ou* existe desde sempre. O pressuposto de que há somente duas possibilidades e das quais tem que se decidir pela verdadeira, Kant mostra que é incorreto quando oferece uma terceira possibilidade que se descobre através da crítica transcendental.

Essa terceira possibilidade consiste na compatibilização das duas posições realizada pela adoção da doutrina do idealismo transcendental. De acordo com isso, o incondicionado buscado por ambas as posições torna-se um númeno e, portanto, só pode ser *pensado* como tal e jamais *conhecido* como os fenômenos. O incondicionado, como idéia da razão, adquire agora um sentido transcendental na forma de princípio regulativo da experiência e não é objeto existente em si. À diferença das outras formas de idealismo material, o idealismo transcendental não reconhece a existência dos objetos da intuição externa como meras entidades mentais. E, com respeito à diferença da doutrina do realismo transcendental, o realismo empírico kantiano reconhece que o conhecimento *stricto sensu* se refere à fenômenos e não às coisas em si.

É essa diferença que constitui a prova indireta do idealismo transcendental e a refutação das outras tentativas que ao quererem conhecer o mundo sem intuição e conceitos adequados envolveram a razão em contradições. A refutação não diz respeito às afirmações da tese e da antítese que, por sinal, são ambas verdadeiras, mas é uma refutação do ponto de partida de ambas. É uma refutação daquele modelo de conhecimento que elas têm por base, a saber, de que é possível o conhecimento das coisas em si mesmas. Esse modelo nada mais é que a posição *realista transcendental* da qual, diz Kant, todas as outras tentativas filosóficas são representantes.

Aceitando as teses do realismo transcendental, do conhecimento das coisas em si mesmas, ter-se-á o seguinte raciocínio: se o mundo consiste numa totalidade existente em si, ou ele é finito, é o que diz o dogmatismo, ou ele é infinito, segundo o

empirismo. Como ambas as afirmações se contradizem, mas sem deixarem de ser verdadeiras, fica claro que *é o pressuposto que está errado*, ou seja, o mundo não é uma totalidade existente em si, mas nada mais que um fenômeno que só existe na representação.

Numa densa passagem da CRP Kant resume como é que se dá o desaparecimento da antinomia da razão pura e qual o proveito positivo que ela oferece em favor do idealismo transcendental,

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 apresentada na Estética Transcendental. A prova consistira 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 (em virtude das demonstrações acima estabelecidas para a antítese, por um lado, e para a tese, por outro). Portanto, é também falso que o mundo (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 da sua idealidade transcendental (CRP, B 534-535).

O idealismo transcendental kantiano ao afirmar que os fenômenos em geral não são nada fora das representações abre a possibilidade de conciliação de ambas as posições conflitantes. Portanto, a solução da controvérsia não é uma conciliação do empirismo com o dogmatismo. A sua solução apenas indica como se deve tomar essa idéia de mundo como totalidade, ou seja, deve-se ter em conta que é apenas uma idéia regulativa, um princípio ou regra para orientar a investigação da natureza operada pelo entendimento. O mundo não é um princípio constitutivo, pois nesse caso seria um fenômeno e teria que ser intuído na sua totalidade, o que é impossível. Logo, ele não existe em si mesmo e é apenas uma idéia transcendental da razão pura.

Ao contrário dos outros pontos de vista, para o idealismo transcendental as idéias cosmológicas são princípios que regulam a investigação e tendem a uma totalidade. O que ocorre é que aquelas teorias tendem a aceitar que essa totalidade existe de fato em si mesma. Porém, o idealismo kantiano mostra que ela não existe, mas tem que ser buscada, completada, num processo empírico de investigação que nunca tem um fim absoluto. Trata-se, segundo Höffe, do “desmascaramento de uma consciência falsa, da desobjetivação de uma idéia considerada na metafísica dogmática como objetivável”. E complementa dizendo que “em vez da hipostatização

do mundo como ser em si”, Kant oferece a idéia do “mundo como um todo de fenômenos que convida as ciências naturais a um processo de investigação nunca terminado, pois a totalidade dos fenômenos não se deixa medir em toda a sua extensão” (HÖFFE, 2005, p. 159).

O procedimento cético mostrado anteriormente e que foi adotado por Kant, não mostrou qual das duas opções conflitantes é a verdadeira, mas apontou para aquilo em que ambas estavam errando e por isso conseguiu “fornecer algo útil e que servirá para a correção de nossos juízos” (CRP, B 536), a saber, de que o mundo dos sentidos não é algo em si mesmo, mas apenas um fenômeno dado na nossa representação. Desta maneira, ficou demonstrado que o argumento utilizado por ambas as partes (tese e antítese), nos conflitos cosmológicos estava fundado sobre um pressuposto falso, o de considerar tanto a série das condições quanto o incondicionado como se fossem coisas em si.

Antes do tribunal crítico era inevitável ter que se escolher entre uma ou outra alternativa como certa, descartando a outra como falsa. Nesse sentido, esse era o procedimento que fazia o entendimento, que no seu proceder sempre lógico, não tinha como conceber essa contradição manifesta, descartando logo uma delas. Para o entendimento, preocupado com a coerência do conhecimento empírico, a tese sempre foi motivo de dificuldades, pois rompia com o elo existente entre os eventos na cadeia causal. Assim, o entendimento era forçado a admitir como verdadeira a posição da antítese, visto que essa só fortalecia as afirmações já apresentadas na *Analítica Transcendental* sobre o conhecimento de fenômenos.

Doravante, a escolha da antítese comprometia tanto a completude dos conhecimentos que era almejada pela razão quanto o próprio edifício da filosofia prática, pois impossibilitava o pensamento daquilo que Kant denominou os fins últimos de nossa existência, ou seja, Deus, liberdade da vontade e imortalidade da alma.

Tem-se assim, que além da distinção entre fenômenos e númenos para a resolução das antinomias, outra distinção fundamental é a que Kant fez entre entendimento e razão. A partir dessa distinção se pode caracterizar as antinomias como um conflito entre asserções do entendimento, as antíteses, e asserções da razão, as teses. E, a partir daquela primeira distinção, entre fenômenos e númenos,

se está apto a afirmar que as teses da razão fazem referência ao campo numérico e as antíteses do entendimento ao campo fenomênico. Ficando dessa maneira resolvido o impasse sem que nenhuma delas seja eliminada, mas sim que ambas devem coexistir e são necessárias para a total explicação dos eventos do mundo.

### **2.3. Distinção entre as sínteses matemática e dinâmica no tratamento dado às antinomias da razão pura**

Segundo confissão do próprio Kant em carta endereçada a Christian Garve (HARTNACK, 1984 apud PINTO, 2002, p. 02), o ponto de partida de sua reflexão estaria na perplexidade que lhe causaram os conflitos da razão pura, principalmente aquele que opunha liberdade e necessidade. Nesta seção tratar-se-á de apresentar o tratamento kantiano dado ao problema das antinomias da razão pura a partir da distinção entre as sínteses operadas no interior das mesmas, principalmente na terceira.

A argumentação de Kant apresentada na solução do problema das antinomias é bastante original e consiste, em termos gerais, em: a) apontar que o erro gerador do conflito antinômico estava na perspectiva equivocada do *realismo transcendental* que via os fenômenos não como meras representações, mas como coisas em si mesmas; e b) estabelecer a distinção entre antinomias matemáticas e dinâmicas, o que possibilitou pensar na possibilidade de duas proposições serem contrárias num mesmo domínio e verdadeiras ao mesmo tempo em domínios diferentes.

Para esclarecer melhor essa asserção é importante dizer que essa distinção perpassa toda a CRP, desde a dedução das categorias e dos princípios da razão pura, na *Analítica Transcendental*, quando Kant dividiu as categorias em dois grupos: as matemáticas (de quantidade e de qualidade) e as dinâmicas (de relação e de modalidade). A mesma distinção foi retomada no tratamento dos esquemas transcendentais e agora mostra a sua principal função na solução das antinomias da razão, na *Dialética Transcendental*.



Na *Analítica*, Kant estabeleceu dois tipos de síntese que acontecem em relação aos dois grupos de categorias:

Toda a *ligação* (coniunctio) é ou *composição* (compositio) ou *conexão* (nexus). A primeira é a síntese do múltiplo cujos elementos *não* pertencem *necessariamente um ao outro*; por exemplo, os dois triângulos de um quadrado dividido pela diagonal não pertencem por si necessariamente um ao outro. O mesmo ocorre com a síntese do *homogêneo* em tudo o que possa ser considerado *matematicamente* (síntese esta que por sua vez pode ser dividida na da *agregação* e da *coalizão*, referindo-se a primeira a quantidades *extensivas* e a segunda a quantidades *intensivas*). O segundo tipo de ligação (nexus) é a síntese do múltiplo na medida em que cada elemento pertence *necessariamente um ao outro*, assim, por exemplo, o acidente em relação com qualquer substância ou a causa em relação com o efeito, embora representados como *heterogêneos*, são contudo representados como ligados a priori. Pelo fato de não ser arbitrária, chamo esta ligação de *dinâmica*, porque concerne à ligação da *existência* do múltiplo (e pode por sua vez ser dividida entre a ligação *física* dos fenômenos entre si e a *metafísica* na faculdade a priori do conhecimento) (CRP, B 202).

As categorias matemáticas (as de quantidade e de qualidade) se reportam aos objetos da intuição e concernem simplesmente a uma *unidade de composição* na síntese da representação dos objetos. Por sua vez, as categorias dinâmicas (de relação e de modalidade) se reportam aos objetos da intuição na *unidade de conexão* entre os mesmos, formando outro tipo de síntese dentro da representação da existência desses objetos. A diferença na forma da síntese é fundamental para entender o tratamento dado aos conflitos antinômicos, haja visto que no grupo das categorias matemáticas a síntese representa sempre uma síntese do homogêneo porque compõe qualitativamente ou quantitativamente os objetos da intuição. Nas palavras de Kant quando se trata do que é extenso “todas as parte devem ser homogêneas entre si e com o todo” (P, § 53, A 150). Já no grupo de categorias dinâmicas não é exigida essa homogeneidade e as categorias representarão, por sua vez, uma síntese do heterogêneo porque não agregam nenhum objeto da intuição, mas sim interconectam vários eventos relacionando-os entre si. “Na conexão de causa e efeito, pode também encontrar-se a homogeneidade, mas ela não é necessária; pois o conceito de causalidade (mediante o qual através de alguma coisa é posto algo inteiramente diverso) pelo menos não o exige” (P, §53, A 150).

A diferença da síntese nesses dois tipos de ligações é o que permitirá pensar melhor o caso das antinomias da razão. A solução para cada conflito é pensada tendo em vista o tipo de síntese que operam. Como foi dito anteriormente, as duas

primeiras antinomias, pertencentes ao primeiro tipo de ligação (matemática), estão em voltas com um único domínio (ligação homogênea), o domínio fenomênico; já no caso da terceira e quarta antinomias se está diante de outro tipo de ligação (dinâmica), que envolve dois domínios distintos (ligação heterogênea), o domínio fenomênico e o domínio numênico. Portanto, a solução proposta por Kant na terceira antinomia consiste na articulação lógica desses dois domínios que parecem se complementar, apesar de opostos. Conforme Kant afirma nos *Prolegômenos*, no caso das antinomias dinâmicas “ambas as afirmações que se contrapuseram por simples mal-entendido, podem ser verdadeiras” (P, § 53, A 150).

Essa articulação lógica entre os dois domínios só foi possível graças à certificação do idealismo transcendental que possibilitou o pensamento dos fenômenos como meras representações e os númenos como algo totalmente diverso, sem, no entanto, ter-se condições de conhecer objetivamente esse algo diverso, podendo somente pensá-lo sem contradição.

A distinção entre coisas em si e fenômenos e a possibilidade de pensar uma relação da causalidade entre ambos, tendo em vista a heterogeneidade que existe entre o condicionado e a condição (pensados a partir da distinção entre matemático e dinâmico), serão os dois princípios de solução que permitem resolver o impasse da terceira antinomia (CARNOIS, 1973, p. 30). O primeiro deles forneceu a chave da solução das quatro antinomias; o segundo, por sua vez, aplica-se somente àquelas antinomias ditas dinâmicas para as quais Kant proporciona um solução bastante original. Com efeito, pois com isso foi permitido à categoria de causalidade operar uma síntese do heterogêneo. Se a causa ou fundamento dos fenômenos não é por sua vez também um fenômeno, mas sim um objeto transcendental, então, o caráter essencialmente sintético da categoria de causalidade que é exigida para a homogeneidade na geração de causa e efeito (entre uma condição e outra dentro da síntese), não é mais necessário aqui e, desta forma, a geração não se dá mais entre elementos da mesma espécie (mesmo domínio). Ou seja, agora a geração não é mais homogênea de fenômeno para fenômeno, mas sim pensada *como se de* númeno para fenômeno, isto é, heterogênea.

Ao adotar-se o ponto de vista do idealismo transcendental Kant não está mais compreendendo a tese e a antítese como se elas estivessem envolvendo uma totalidade de eventos infinita, na qual condição e condicionado (causa e efeito),

seriam pensados como coisas em si. O que Kant está compreendendo agora é que existe uma diferença na série causal a partir da adoção do seu idealismo, uma diferença que reside na relação da condição como o condicionado que agora é dinâmica, ou seja, heterogênea, abrangendo dois domínios distintos de descrição de eventos.

A série causal passa a ser pensada não mais desenvolvendo-se *in infinitum*, mas sim num regresso *in indefinitum*. Isso significa dizer que condição e condicionado assumem sentidos diferentes, onde a condição constituiria o fundamento numênico do condicionado que, por sua vez, constituiria a representação fenomênica para a condição. Dito de outro modo, a partir desse ponto de vista, condição e condicionado não fazem mais parte da mesma série. Isso foi tornado possível de se pensar graças à tese do idealismo transcendental de que os objetos da experiência não são coisas em si mesmas, pois se fossem continuaria a se pensar condição e condicionado como pertencentes a uma mesma série infinita e, por conseguinte, se perpetuaria o conflito antinômico. Sendo assim, pensar-se-ia que ambos operam uma síntese matemática, homogênea, na qual condição e condicionado seriam fenômenos.

O que Kant propõe e busca provar é que é possível um mesmo efeito na série fenomênica, determinado segundo leis necessárias que interconectam todos os eventos, ser ele mesmo também determinado por uma causalidade a partir da liberdade, isto é, ter uma causa livre, agindo a partir de uma causalidade espontânea. Certamente, provar isso só será possível abrindo mão da adoção do realismo transcendental e adotando as teses do idealismo para o qual os fenômenos não possuem realidade absoluta<sup>24</sup> em si mesmos. Assim, se forem pensados como meras representações é possível facultá-los de um fundamento de caráter numênico, o que significa dizer que “eles mesmos têm que ter fundamentos que não são fenômenos” (CRP, B 565).

Na argumentação em torno da solução da terceira antinomia da razão a antítese aparece como verdadeira para o mundo fenomênico, resultado, porém, que já havia sido estabelecido pela *Analítica Transcendental*; e a tese (que se refere ao

---

<sup>24</sup> O termo absoluto usado aqui quer significar aquilo que Kant, em B 381, esclareceu quando disse: “o termo *absoluto* passa agora a ser mais freqüentemente usado para indicar simplesmente que algo é considerado com respeito a uma coisa *em si mesma* e que, portanto possui um valor *intrínseco*. Nesta significação, *absolutamente possível* significaria o que é possível em si mesmo”.

fundamento numênico dos fenômenos), é também verdadeira e compatível com a antítese, pois estão sendo consideradas, como foi dito, sob dois domínios diferentes. Isso é “suficiente e legítimo para os interesses da razão teórica e prepara o caminho para os futuros resultados a serem obtidos através dos interesses da razão prática” (MARGUTTI PINTO, 2002, pp. 10-11).

Novamente se pode afirmar que surge aqui uma prova contra o realismo transcendental, pois assumindo o seu ponto de vista, tese e antítese seriam incompatíveis e por isso nunca ambas verdadeiras<sup>25</sup>. Com efeito, “se os objetos 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” (P, § 53, A 150). Assim, concorda-se com a avaliação de Júlio César R. Esteves a respeito da compatibilização da tese e da antítese na terceira antinomia como procedimento também de rechaço do realismo transcendental e, por esse mesmo motivo, como uma comprovação indireta e definitiva do idealismo transcendental kantiano.

Kant esclarece que no regresso matemático ocorre que a condição deve pertencer à série de fenômenos. Diferentemente disso, no regresso dinâmico a condição não tem que perfazer necessariamente uma série empírica com o condicionado. Isso significa dizer que Kant está encarando o conflito sob a perspectiva do idealismo transcendental, buscando relacionar a série dos fenômenos com o seu fundamento numênico. Nesta relação heterogênea as proposições antes exclusivas poderiam ser verdadeiras ao mesmo tempo.

Para a pergunta sobre a possibilidade da conciliação entre a causalidade por liberdade com a causalidade segundo a natureza, Kant responderá que a falsidade do conflito consiste em representar como contraditório o que é conciliável. Com efeito, pois a afirmação da antítese, de que os fenômenos se interconectam rigorosamente uns aos outros segundo a lei da causalidade natural, é válida apenas como lei do entendimento para o mundo fenomênico e não para as coisas em si. De outro lado, a tese representa o direito de responder à exigência da razão de um incondicionado para pôr fim à série dos fenômenos. Por conseguinte, o erro que se

---

<sup>25</sup> Na nota 26, p. 11, do artigo já citado de Paulo Roberto Margutti Pinto, ele argumenta que a antítese e tese são falsas segundo o realismo porque uma contradiz a outra; mas segundo o idealismo, a antítese é verdadeira (comprovada pela *Analítica*), e a tese seria *possivelmente* verdadeira, já que é logicamente compatível com a antítese.

comete na busca do incondicionado é tentar encontrá-lo dentro da série dos fenômenos em vez de situá-lo à parte desta série, dentro do plano numênico.

Uma vez que se modifique a maneira de pensar, tese e antítese concordam entre si. Assim, a antítese será verdadeira porque concorda com o que já foi dito na *Analítica Transcendental*; e, pensada de acordo com o que foi exposto acima sobre a mudança do ponto de vista, a tese *pode* ser verdadeira tanto quanto a antítese mesmo não estando em concordância com os princípios da *Analítica*. Nota-se uma diferença no grau de assentimento nas relações de uma proposição com a outra, pois Kant não afirma nunca que a tese é verdadeira, como no caso da antítese, mas que ela *pode ser* pensada como verdadeira. Isso reflete o caráter finito da nossa mente que é capaz de *pensar (denken)* as coisas em si, mas não as *conhecer (kennen)*.

O mais importante é constatar que graças a tal inovação na “relação” entre as proposições conflitantes pode-se satisfazer por um lado o entendimento e, por outro, a razão. O entendimento, com efeito, não permite pôr entre os fenômenos a condição que será ela mesma incondicionada. Não obstante, pode-se conceber uma condição incondicionada que seja inteligível e que, por conseguinte, não apareça sob a série dos fenômenos (CRP, B 560). Desta forma, a causalidade intemporal não surge (como idéia da razão) para interroper a cadeia das causas fenomênicas. Ao contrário, pensado-se o incondicionado ele nos fornece uma explicação da série inteira ou de uma série particular (parte da série) de eventos sem tornar com isso impossível a unidade da experiência.

Como foi dito que Kant tinha proporcionado um tratamento original ao problema antinômico é importante destacar que a originalidade está no procedimento lógico que antecede a solução do conflito. O conflito entre as duas afirmações (tese e antítese) é resolvido mostrando que constituem asserções que envolvem conceitos que são aplicados em aspectos diferentes, ora aplicando-se numa série fenomênica, ora sendo aplicados para coisas em si. Assim, fica estabelecido que tese e antítese são ambas verdadeiras desde que suas asserções sejam aplicadas a domínios diferentes e que a tese sendo verdadeira num domínio, a antítese será falsa neste mesmo domínio; o mesmo valendo para a tese quando aplicada no domínio que a antítese é verdadeira. Neste caso, o princípio de contradição fica respeitado porque as proposições são pronunciadas em aspectos

diferentes<sup>26</sup>. A ilusão criada pela razão da existência de um conflito surge da falta de atenção ao não se perceber que as proposições envolvidas se referiam à domínios diferentes. A proposta de solução de Kant é plausível porque constitui um procedimento adequado para resolver conflitos que incluam a consideração de dois domínios de descrição de objetos.

O procedimento proposto por Kant envolve um tipo especial de interação entre dois domínios, os quais se complementam na descrição dos eventos. Porém, esse procedimento não se pauta mais sob a perspectiva do realismo transcendental o qual, por entender os fenômenos como coisas em si, na apresentação da tese e da antítese gerava uma antinomia insolúvel para a razão.

Nos *Prolegômenos* encontra-se uma passagem que finaliza a argumentação de Kant sobre isso, apontando para a dificuldade de compreensão desse raciocínio,

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 (P, §53, A 151).

Por fim, é possível dizer que a oposição de fato inexistente e que constitui somente uma ilusão da razão, que deve e pode ser superada pela correção da razão mesma, operada pelo tribunal crítico sob as teses do idealismo transcendental.

---

<sup>26</sup> Essa originalidade de Kant é comparável, segundo Paulo R. Margutti Pinto, ao princípio da complementaridade estabelecido por Bohr para dar conta das dificuldades encontradas na descrição dos fenômenos do mundo subatômico, no qual se observa uma dualidade dos componentes, ora comportando-se como onda, ora como partícula.

### 3. A GÊNESE DA IDÉIA DE LIBERDADE NO ÂMBITO DA RAZÃO PURA

A proposta deste capítulo é mostrar porque a idéia de liberdade figura como uma das idéias transcendentais da razão. Tal questionamento se justifica devido ao fato de a idéia de liberdade não derivar imediatamente do uso da razão definido por Kant, segundo o qual as idéias transcendentais seriam geradas. Segundo a sua definição “as idéias transcendentais não são propriamente senão categorias ampliadas até o incondicionado” (CRP, B 436). Assim, de início se poderia dizer que existe a possibilidade de se deduzir todas as idéias transcendentais, e em particular a de liberdade, a partir dos conceitos puros do entendimento que Kant encontrou no mecanismo lógico operante nos juízos. Porém, essa possibilidade de *dedução* das idéias da razão não se sustenta ou não é possível, facultando-se somente a possibilidade de uma *derivação* da idéia transcendental de liberdade, o que será mostrado na seção seguinte a essa.

Define Kant, no capítulo da CRP, intitulado *Das idéias transcendentais*, que idéia é “um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto que lhe corresponda” (CRP B 383); e complementa dizendo que “são conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento da experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições” (CRP B 384).

Essa definição, que por si só é também um princípio da razão (o empenho de sempre buscar a completude de conhecimentos, ou a sistematização do conhecimento), Kant derivou analiticamente e de maneira análoga à dedução das categorias do entendimento realizada na *Analítica Transcendental*. Nessa, Kant mostrou que a forma lógica do nosso raciocínio contém conceitos puros *a priori* que antes de qualquer experiência indicam uma unidade sintética que nos permitirá obter conhecimento numa experiência empírica.

### 3.1. Impossibilidade de uma dedução objetiva da idéia de liberdade

Voltando a referir-se à questão proposta no início deste capítulo sobre como são geradas as idéias transcendentais e dentre essas a idéia de liberdade, cabe a partir do modo de proceder da razão obter, seguindo esse procedimento, as possíveis idéias transcendentais.

A própria razão no seu procedimento por “inferências segundo princípios” é geradora de idéias transcendentais, sendo que tais princípios da razão consistem “na universalidade do conhecimento por conceitos” (CRP B 378). Assim, a razão é caracterizada como “a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios”, cuja função é “conferir ao diverso dos conhecimentos da faculdade do entendimento uma unidade a priori graças a conceitos” (CRP B 359).

Para Kant, a função básica da razão consiste em realizar inferências silogísticas. Do mesmo modo que na forma lógica dos juízos Kant encontrou as categorias do entendimento, ele acha possível encontrar, na forma dos raciocínios silogísticos, a origem de conceitos puros da razão totalmente *a priori*, os quais chama de idéias transcendentais. Tais idéias determinariam segundo princípios o “uso do entendimento no conjunto total da experiência” (B 378).

Segundo Kant, “o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da totalidade das condições relativamente a um condicionado dado” (B 379). Para ele, um conceito puro da razão, ou uma idéia da razão, pode ser definido simplesmente como o conceito do incondicionado, porque “só o incondicionado possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada” (B 379).

Na *Analítica Transcendental*, que constitui a primeira parte da segunda divisão da *Doutrina Transcendental dos Elementos*, denominada *Lógica Transcendental*, Kant examina a faculdade de conhecimento, procurando de forma sistemática encontrar os conceitos primordiais que tornam possível todo o conhecimento. Para ele isso só é possível através de uma filosofia transcendental porque ela possui a vantagem de procurar estes conceitos na sua origem, de modo puro e não mesclado com elementos empíricos.



Na *Analítica* Kant definiu o entendimento como uma “faculdade não sensível de conhecimento” (CRP, B 92), isto é, como uma faculdade de conhecer que não possui intuição. Logo, “o conhecimento do entendimento é um conhecimento mediante conceitos, não intuitivo, mas discursivo” (CRP, B 93). Os conceitos do entendimento nada mais são do que funções do pensamento e por função Kant entende “a unidade da ação de ordenar diversas representações sob uma representação comum” (CRP, B 93). O uso que o entendimento faz dos conceitos é simplesmente julgar através deles. Neste procedimento, verifica-se que o juízo do entendimento é um conhecimento mediato de um objeto, isto é, a representação mental de uma representação sensível (imediata) do mesmo. Assim, “todos os juízos são funções de unidade sob nossas representações, pois para o conhecimento de objeto é utilizada, ao invés de uma representação imediata, outra mais elevada que compreende sob si esta e diversas outras, e deste modo muitos conhecimentos possíveis são reunidos num só” (CRP, B 94).

Sendo, pois, o entendimento uma faculdade que opera por meio de juízos, Kant irá definir o entendimento como *faculdade de julgar*. E por juízo Kant quer fazer entender uma função do entendimento, a qual pode ser encontrada se se prestar atenção à simples forma do pensamento abstraindo de todo o conteúdo sensível. Desta maneira, seria possível, segundo Kant, encontrar-se todas as funções do pensamento e dividi-las, seguindo de perto a lógica tradicional, em uma tábua de funções. O que Kant quer mostrar é que a forma lógica do raciocínio contém princípios *a priori* que antes da experiência já indicam uma unidade sintética.

Para a presente proposta só importam, da tábua dos juízos, os juízos de relação. Isto porque Kant, no capítulo das *Antinomias da razão pura*, após falar que as idéias transcendentais nada mais são do que categorias ampliadas até o incondicionado, irá mencionar que “nem todas as categorias prestam-se para isso, mas somente aquelas em que a síntese constitui uma série, e, na verdade, uma série das condições subordinadas umas às outras com vista a um condicionado e não coordenadas” (CRP, B 436).

Um pouco mais adiante, após esclarecer porque determinadas categorias não se prestam para formarem idéias transcendentais e que servem somente aquelas em que a síntese constitui uma série de condições subordinadas umas as outras, Kant irá denominar de “*conceitos cósmicos*” (CRP, B 447) todas as idéias

transcendentais que reportarem-se a uma totalidade absoluta na síntese dos fenômenos e que tais conceitos ocupam-se com a totalidade da síntese regressiva e procedem *in antecedentia*. No que concerne a essa pesquisa, das três formas de categorias de relação “somente a categoria da causalidade oferece uma série de causas para um efeito dado e na qual se pode ascender do último como condicionado àquelas como condição” (CRP, B 441).

O conceito puro do entendimento ou categoria de causalidade é derivada da segunda forma da relação do pensamento nos juízos. Todas as formas de relação que se pode encontrar, segundo a CRP, dividem-se em: do predicado com o sujeito; da razão com a conseqüência, do conhecimento dividido e dos membros reunidos da divisão entre si. A categoria de causalidade provém da segunda forma de relação, visto que ela faz referência a uma proposição hipotética do tipo “se A então B”. Nota-se que nesse caso somente é pensada a conseqüência deste juízo e não se as proposições A e B são verdadeiras ou falsas. O juízo hipotético estabelece apenas uma regra de ligação da causa com a conseqüência.

As categorias ou conceitos puros do entendimento nada mais são do que regras de síntese, as quais impõem à multiplicidade dada na intuição uma unidade que se encontra nos juízos. De acordo com a *Lógica Transcendental*, Kant obtém para cada forma lógica do juízo (dadas pela *Lógica Geral*), um conceito puro do entendimento correspondente,

A mesma função que num juízo dá às diversas representações também dá numa intuição, unidade à mera síntese de diversas representações: tal unidade, expressa de modo geral, denomina-se o conceito puro do entendimento. Assim o mesmo entendimento, e isto através das mesmas ações pelas quais realizou em conceitos a forma lógica de um juízo mediante a unidade analítica, realiza também um conteúdo transcendental em suas representações mediante a unidade sintética do múltiplo na intuição em geral. Por esta razão, tais representações denominam-se conceitos puros do entendimento que se referem a priori a objetos, coisa que a lógica geral não pode efetuar (CRP, B 104-105).

Dessa maneira, Kant obtém uma tábua de conceitos puros do entendimento precisamente para tantas quantas forem as funções lógicas em todos os juízos possíveis. Kant denomina tais conceitos puros do entendimento de *categorias*, na

medida em que a sua intenção em princípio “identifica-se com a de Aristóteles, se bem que se afaste bastante dele na execução” (CRP, B 105)<sup>27</sup>.

Não faz parte da presente proposta de investigação estudar e definir cada uma das formas de juízo e sua correspondente categoria. Neste capítulo o intuito é mostrar porque a idéia de liberdade figura como uma das idéias transcendentais da razão e, tendo em vista a definição kantiana de idéia transcendental como “uma categoria ampliada ao incondicionado” (CRP, B 436), implica se fazer um desmembramento da categoria responsável pela geração da idéia transcendental de liberdade (a categoria de causalidade, derivada da terceira espécie de juízos, os de relação), até onde for necessário, no sentido de examinar como ela opera a função de síntese da intuição mostrando, assim, como é gerado o conflito antinômico da razão.

Toda essa discussão em torno da função de síntese das categorias é tratada numa das passagens mais densas e obscuras da *Crítica da Razão Pura*, por não dizer de toda história da filosofia ocidental. Porém, não se tem como pretensão realizar um estudo aprofundado e minucioso deste tema, pois o que importa é simplesmente seguir o fio da argumentação kantiana desde a descoberta dos conceitos puros do entendimento até a geração, por esses mesmo conceitos, das idéias transcendentais, particularmente das idéias cosmológicas. Seguir-se-á então, a partir da apresentação da categoria de causalidade na tábua das categorias, na *Analítica dos Conceitos*, passando daí ao esquematismo transcendental dessa mesma categoria, na *Analítica dos Princípios*. Nesta, encontrar-se-á a apresentação da tábua de todos os princípios do entendimento que nada mais são senão as regras do uso objetivo das categorias, ou melhor, dos esquemas das categorias. Entre os princípios do entendimento puro Kant faz uma divisão entre princípios matemáticos e dinâmicos<sup>28</sup> e denomina a primeira classe destes segundos princípios de *Analogias da experiência*.

---

<sup>27</sup> Kant deixa claro que o elenco de todos os conceitos puros do entendimento é produto de um empreendimento sistemático de acordo com princípios e não inferida simplesmente por indução. Por isso, não se poderá encontrar jamais algum outro para completar este índice genealógico dos conceitos puros originários da síntese que o entendimento contém em si a priori, pois ele encerra inteiramente todos os conceitos elementares do entendimento.

<sup>28</sup> Essa divisão é importante salientar, visto que Kant também irá dividir as antinomias entre matemáticas, as duas primeiras, e dinâmicas, as duas últimas. A explicação desta divisão é dada a partir do tipo de ligação que os princípios oferecem, que são ou de *composição* (*compositio*) ou de *conexão* (*nexus*). Diz Kant, “a primeira [matemática] é a síntese do múltiplo cujos elementos *não*

A *Analítica dos Princípios* visa mostrar como se aplicam à experiência os princípios do entendimento. É uma demonstração da operação de constituição da experiência desempenhada pelo entendimento. Como esse é denominado faculdade de julgar, a *Analítica* será a *doutrina da capacidade de julgar* e, portanto, um cânone para tal capacidade “instruindo-a a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento que contém a condição para regras a priori” (CRP, B 171). A capacidade de julgar é definida por Kant como a “faculdade de subsumir sob regras” (CRP, B 171). “Subsumir sob regras” nada mais é do que a aplicação de uma categoria às intuições. Porém, isso só é possível, segundo Kant, se conceito e intuição tiverem algo em comum, isto é, se a representação do objeto for homogênea à do conceito. Como isso não se dá, pois os conceitos puros do entendimento são heterogêneos frente as intuições empíricas, “é claro que precisa haver um terceiro elemento que seja homogêneo, de um lado, com a categoria e, de outro, com o fenômeno, tornando possível a aplicação da primeira ao último” (CRP, B 177). Esse terceiro termo é o *esquema transcendental*, sob o qual toda a subsunção é possível.

Por esquema transcendental Kant entende a “condição formal e pura da sensibilidade, à qual o conceito do entendimento está restringido em seu uso” (CRP, B 179). Tantos serão os esquemas quantos forem os conceitos puros do entendimento. A respeito dos esquemas, Kant afirma que estes não são “senão determinações *a priori* do tempo segundo regras, e estas se referem, segundo a ordem das categorias, à *série do tempo*, ao *conteúdo do tempo*, à *ordem do tempo*, enfim ao *conjunto do tempo* no tocante a todos os objetos possíveis” (CRP, B 184-185). Mas, sem aprofundar essa decomposição dos princípios puros do entendimento e dos esquemas destes princípios, cabe ressaltar aqui que o que importa é compreender como se produz o esquema da categoria de causalidade.

O esquema da categoria de causalidade “consiste na sucessão do múltiplo na medida em que está sujeito a uma regra” (CRP, B 183), isto é, indica que à determinado evento segue-se sempre algo diverso. E, sendo os esquemas

---

pertencem *necessariamente um ao outro*; por exemplo, os dois triângulos de um quadrado dividido pela diagonal não pertencem por si necessariamente um ao outro”; e “o segundo tipo de ligação (*nexus*) é a síntese do múltiplo na medida em que cada elemento pertence *necessariamente um ao outro*, por exemplo, [...] a causa em relação com o efeito, embora representados como *heterogêneos*, são contudo representados como ligados a priori.” (CRP, B 202).

determinações *a priori* do tempo, o esquema da categoria de causalidade será a sucessão constante dos objetos no tempo.

Seguindo esta decomposição, na *Crítica da Razão Pura*, Kant apresenta o sistema total dos princípios do entendimento puro, o qual decorre naturalmente da tábua das categorias formando uma tábua dos princípios, que “nada mais são senão regras do uso objetivo das primeiras” (CRP, B 200). Da mesma forma que na tábua daquelas, ter-se-á para a tábua dos princípios também quatro grupos, sendo o terceiro grupo formado por aqueles princípios que dizem respeito às categorias de relação, denominados por Kant *Analogias da Experiência*.

As analogias da experiência são o grupo de três princípios que servem como regras para o emprego objetivo das categorias de relação. Sendo a função dos princípios determinarem como as coisas devem parecer a seres finitos no tempo, as analogias determinarão como as coisas parecerão estar “relacionadas” no tempo. De acordo com Kant, as analogias precederão a cognição empírica de relação constituindo assim uma regra para o emprego das categorias relacionais. O princípio geral das analogias sustenta que “a experiência só é possível mediante a representação de uma conexão necessária das percepções” (CRP, B 218). Isto implica que todas as percepções de objetos no tempo estão necessariamente relacionadas entre si e que essas relações “precederão toda a experiência e a tornarão primeiramente possível” (CRP, B 219).

Sendo que a determinação da existência dos objetos no tempo só pode acontecer através da sua ligação no tempo, Kant irá tratar de dividir as analogias da experiência em três regras de acordo com os “modos” do tempo. As regras de todas as relações de tempo dos fenômenos são: *permanência*, *sucessão* e *simultaneidade*; e é através delas que “a existência de todo fenômeno pode ser determinada no tocante à unidade de todo o tempo” (CRP, B 219).

As analogias da experiência possuem, de acordo com Kant, a “peculiaridade de não considerarem os fenômenos e a síntese de sua intuição empírica, mas simplesmente a existência dos fenômenos e a sua relação recíproca no tocante a tal existência” (CRP, B 220). Isto quer dizer que através destas regras somente caberá determinar, segundo a existência, como uma percepção está, num determinado modo de tempo, necessariamente ligada àquela que a antecedeu. De tal modo que

“uma analogia da experiência será, portanto, somente uma regra segundo a qual a partir de percepções deve surgir unidade da experiência não como surge a própria percepção, enquanto intuição empírica em geral, e valerá como princípio para os objetos (fenômenos) não constitutivamente, mas só regulativamente” (CRP, B 222).

Dentre as regras que determinam a existência segundo a relação no tempo, a do segundo modo, de sucessão, terá como princípio a “sucessão *temporal segundo lei da Causalidade*” e definirá que “*todas as mudanças acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito*” (CRP, B 232). É a partir desta definição que Kant irá enfrentar as objeções de Hume ao princípio de causalidade, demonstrando a necessidade das relações causais no mundo fenomênico devido ao fato de que a experiência dos eventos decorrentes no tempo requerer uma ordenação de acordo com a analogia de causa e efeito.

Segundo Kant, é equivocado pensar que a simples percepção (experiência) nos capacitaria a conhecer a relação objetiva dos fenômenos, mas sim, que só através do esquema da categoria *a priori* de relação (de causa e efeito) se é capaz de dar unidade objetiva à experiência. Não há, pois, conhecimento objetivo nenhum senão pela regra que estabelece uma ligação necessária entre um acontecimento dado e outro que o precedeu, ou seja, pela lei da causalidade. Portanto, a causalidade não é como queria Hume um conceito derivado da experiência, mas é a própria condição da experiência. É a forma *a priori* que permite referir as representações a uma realidade objetiva por meio do estabelecimento de um nexo necessário de sucessão.

A argumentação de Kant neste momento procede da seguinte maneira:

percebo que fenômenos se sucedem, isto é, que num tempo há um estado de coisas contrário ao objeto que havia no estado precedente. Portanto, conecto duas percepções no tempo. [...] Tal conexão pode ligar de duas maneiras os dois referidos estado, de modo que um ou outro preceda no tempo”. [...] “Para ser conhecida como determinada, a relação entre os dois estados precisa ser pensada de tal modo que através dela fique necessariamente determinado qual deles deva ser posto antes e qual depois”. [...] “O conceito que traz consigo uma necessidade da unidade sintética pode ser apenas um conceito puro do entendimento que não jaz na percepção, e é aqui o conceito da relação de causa e efeito, pelo qual a primeira determina o segundo no tempo como aquilo que sucede” [...]. “Portanto, só enquanto subordinamos a sucessão dos fenômenos e portanto toda a mudança à lei da causalidade, é possível a experiência, isto é, o conhecimento empírico dos fenômenos. (CRP, B 233-234).

Nota-se que a prova de Kant para este princípio está baseada no fato de que as aparências estão mutuamente relacionadas como sucessivas e que essa sucessão é necessária, isto é, que a ordem de aparências no tempo não pode ser revertida. Kant relaciona essa propriedade do tempo com a irreversibilidade da cadeia causal, um modo necessário de alteração de aparências no tempo (CAYGILL, 2000, p. 23). Isso significa dizer que a nossa *apreensão* (acolhimento na síntese da capacidade de imaginação) dos fenômenos é sempre sucessiva ou, nas palavras de Kant, “as representações das partes sucedem umas às outras” (CRP, B 234).

Sem querer exaurir a argumentação de Kant a respeito da segunda analogia da experiência, o que se queria deixar evidente era a validade universal do princípio de causalidade como regra de conexão necessária entre um acontecimento dado e outro que o precedeu (sucessão). E, pôde-se concluir junto com Kant e contra as afirmações de Hume que sem o princípio de causalidade não seria possível conhecimento objetivo algum.

Toda a investigação até agora realizada foi necessária tendo em vista a geração das idéias transcendentais e a formação dos conflitos antinômicos, pois ambos estão vinculados com uso das categorias, mas num âmbito que ultrapassa a experiência possível. Sabendo que as idéias transcendentais são categorias ampliadas ao incondicionado e que a terceira antinomia da razão é gerada pelo uso indevido da categoria causalidade, foi preciso explorar este conceito para determinar o âmbito do seu uso.

Passar-se-á agora a abordar a questão das idéias transcendentais ou conceitos puros da razão na segunda divisão da *Lógica Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, denominada *Dialética Transcendental*, no que diz respeito ao sistema das idéias transcendentais e às inferências dialéticas da razão. Cabe ressaltar que a *Dialética Transcendental* é definida por Kant como “uma lógica da ilusão” (CRP, B 86; B 349), em oposição à *Analítica Transcendental*, que é uma lógica da verdade. Porém, não se trata de uma mera ilusão lógica ou empírica que pode ser extirpada da razão, mas é antes uma ilusão transcendental, que “não cessa, embora tenha já sido descoberta e sua nulidade tenha sido claramente discernida” (CRP, B 353).

Kant também fará uma distinção entre as nossas faculdades, ficando definido que a sensibilidade é a faculdade das intuições, o entendimento a faculdade das regras e a razão a faculdade dos princípios. Portanto, “todo o nosso conhecimento parte dos sentidos, vai daí ao entendimento e termina na razão, acima da qual não é encontrado em nós nada mais alto para elaborar a matéria da intuição e levá-la à suprema unidade do pensamento” (CRP, B 355).

Como se percebe, todo o pensamento consiste em fazer ligações. O entendimento através de conceitos reduz à uma unidade a multiplicidade dada na intuição, pois os conceitos do entendimento nada mais são do que regras de síntese. A razão por sua vez, opera através de princípios reduzindo à unidade as regras do entendimento. Portanto, “ela jamais se refere imediatamente à experiência ou a qualquer objeto, mas ao entendimento, para dar aos seus múltiplos conhecimentos unidade a priori mediante conceitos” (CRP, B 359).

Essa unidade da razão sob princípios é alcançada através de raciocínios lógicos da própria razão no seu uso puro. Tal unidade sob princípios é uma exigência da razão para levar o entendimento a um acordo consigo mesmo. É através de raciocínios silogísticos que a razão opera buscando, no seu uso lógico, “a condição universal de seu juízo (conclusão), e o silogismo mesmo não é senão um juízo mediante a subsunção de sua condição sob uma regra geral (premissa maior)” (CRP, B 364).

Por conceito do entendimento devemos entender uma regra de ligação do múltiplo dado na intuição sensível. Já idéia da razão é aquilo que não se encontra em qualquer relação com um objeto, ela vai mais além da experiência fenomenal. “O conceito, obra do entendimento, é um conhecimento limitado; a idéia, obra da razão, é menos um conhecimento do que uma diretiva, ela determina não um objeto, mas um sentido ou rumo” (PASCAL, 2005, p. 93).

Como se viu, a função da razão consistiria em produzir a universalidade do conhecimento por conceitos. A busca de uma totalidade das condições significa a busca pela completude da série do condicionado, isto é, a completude da cadeia causal (no tempo). Sendo assim, tantas serão as totalidades ou conceitos puros da razão ou idéias transcendentais “quantas são as espécies de relação que o entendimento se representa mediante as categorias” (CRP, B 379),



Dever-se-á procurar em *primeiro lugar* um incondicionado da síntese *categórica* em um sujeito, em *segundo lugar* um incondicionado da síntese *hipotética* dos membros de uma série, em *terceiro lugar* um incondicionado da síntese *disjuntiva* das partes de um *sistema* (CRP, B 379).

Esses são, pois, todas as espécies de silogismos possíveis, cada um deles progride mediante pró-silogismos para o incondicionado: “um para o sujeito que não é mais ele mesmo predicado; o outro para a pressuposição que não pressupõe nenhuma outra coisa; o terceiro para um agregado de membros da divisão” (CRP, B 380). Os conceitos puros da razão formados a partir daí são necessários para fazer progredir a unidade do conhecimento até o incondicionado e são baseados na natureza da razão.

A razão opera por silogismos nos quais, nas palavras de Kant, “penso em primeiro lugar uma *regra* (maior) pelo entendimento. Em segundo lugar, *subsumo* um conhecimento sob a condição da regra (menor) mediante a *capacidade de julgar*. Finalmente, *determino* o meu conhecimento pelo predicado da regra (conclusão), por conseguinte *a priori* pela razão” (CRP, B 361). Portanto, a relação representada pela premissa maior, como regra entre um conhecimento e sua condição, constitui os diversos modos de silogismos que são de três espécies: *categóricos*, *hipotéticos* e *disjuntivos*.

Kant exemplifica isso da seguinte maneira:

Se chego à proposição: todos os corpos são mutáveis, somente mediante o fato que começo do conhecimento mais remoto (em que ainda não se representa o conceito de corpo, embora contenha a condição de tal conceito): todo o composto é *mutável*; e se dessa procedo a uma proposição mais próxima submetida à condição da primeira os corpos são compostos; e se a partir desta proposição pela primeira vez chego a uma terceira, que doravante conecta o conhecimento remoto (mutável) com o presente: logo os corpos são mutáveis; então cheguei a um conhecimento (conclusão) mediante uma série de condições (premissas) (CRP, B 387).

Toda série num juízo hipotético pode ser continuada mediante uma série de silogismos (*polysyllogística*), tanto do lado das condições (*per prosyllogismos*), quanto do lado do condicionado (*per episyllogismos*). Aqui só interessa a *série ascendente* que vai do conhecimento dado às condições. A diferença cabal entre as séries ascendente e a descendente é que na primeira pressupõe-se que todos os membros (totalidade das premissas) da série do lado das condições são dados; enquanto que na segunda se tem somente uma série em devir. Por esse motivo, quando um conhecimento é considerado como condicionado “a razão é obrigada a

considerar a série das condições em linha ascendente como completa e como dada em sua totalidade” (CRP, B 388). Essa completude da série gera a idéia de um incondicionado (fundamento das condições), e tanto pode ser, enquanto condição suprema, um primeiro termo ou não.

Os problemas da razão são gerados quando a regra de *funcionamento lógico* passa a ser *princípio transcendental*. Quer dizer, o princípio da razão deve ser compreendido apenas como um requerimento de *sistematicidade*, mas, fora disto, não é possível fazer qualquer uso empírico, objetivo, desse princípio que seja considerado legítimo. Nesse caso estar-se-ia atuando de modo “transcendente”. O proceder da razão por raciocínios não depende da experiência, apenas do seu próprio funcionamento. No entanto, também não é constitutiva daquela, apenas tem uma função regulativa.

Estes conceitos puros da razão (idéias, ou primeiros termos das sínteses regressivas), aos quais se chega pelo pensamento e só são concebidos por ele, são necessários na medida em que prescrevem a tarefa de fazer progredir tanto quanto é possível a unidade do entendimento até o incondicionado. De fato, “a multiplicidade das regras e a unidade dos princípios é uma exigência da razão para levar o entendimento a um acordo universal consigo mesmo” (CRP B 362). Neste sentido, “a razão relaciona-se somente com o uso do entendimento [...], para prescrever a tal uso uma direção rumo a uma certa unidade da qual o entendimento não possui nenhum conceito e que tende a recolher todas as ações do entendimento, com respeito a cada objeto, em um *todo absoluto*” (CRP B 383).

Um princípio de unidade tal, não prescreve aos objetos nenhuma lei constitutiva e não contém o fundamento da possibilidade de os conhecer e de os determinar como tais (empiricamente), é simplesmente uma lei subjetiva, de caráter heurístico, isto é, que permite a sistematização do conhecimento. É assim, então, que as idéias servem ao entendimento só de cânone, que lhe permite estender o seu uso ao máximo e torná-lo homogêneo. Por meio delas o entendimento não conhece, apenas ganha sistematicidade.

No segundo tipo de raciocínio silogístico da razão, apresenta-se um novo fenômeno, trata-se da *antitética* da razão. Esta antitética é caracterizada por Kant como um “escândalo” da filosofia, como a “eutanasia da razão pura” (CRP B 434). A

razão, aqui, entra em conflito consigo mesma. Neste caso “a razão propriamente não produz conceito algum, mas quando muito liberta o *conceito do entendimento* das inevitáveis limitações de uma experiência possível, procurando, portanto, estendê-lo além dos limites do empírico, e não obstante, em conexão com o mesmo” (CRP B 435). Isto acontece porque a razão exige para um condicionado dado a absoluta totalidade da parte das condições, “fazendo da síntese empírica uma integridade absoluta, e progredindo essa síntese até ao incondicionado (que nunca é atingido na experiência, mas apenas na idéia). A razão exige-o em virtude do seguinte princípio: “*se o condicionado é dado, então também é dada a soma total das condições, e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado” (CRP B 436).

As *idéias cosmológicas* ocupam-se da totalidade da *síntese regressiva*. Essa regressão do condicionado para a condição, esse alargamento para o transcendental, acontece com aquelas categorias que permitem gerar a série regressiva, a saber: quantidade, realidade, causalidade e necessidade. Deste modo haverá, então, “quatro idéias cosmológicas, segundo os quatro títulos das categorias” (CRP, B 442), respectivamente: 1) a idéia baseada na integridade absoluta da composição do total dado de todos os fenômenos; 2) a idéia baseada na integridade absoluta da divisão de um todo dado no fenômeno; 3) a idéia baseada na integridade absoluta da gênese de um fenômeno em geral; 4) a idéia baseada na integridade absoluta da dependência da existência do mutável no fenômeno.

A idéia de integridade absoluta reside na razão independentemente da possibilidade ou impossibilidade de lhe ligar conceitos empíricos adequados na experiência. O procedimento inerente à razão discorre que, dados os fenômenos “a razão exige a completude absoluta das condições de sua possibilidade, na medida em que estas constituem uma série e, por conseguinte, uma síntese absolutamente completa” (CRP B 443). A operação da razão propõe estender a série até a sua completude absoluta, encontrando o incondicionado. O incondicionado procurado pela razão é apenas uma idéia não sendo possível realizá-la nos fenômenos. A razão simplesmente procede a partir da idéia de totalidade para encontrar o incondicionado, que tanto pode consistir na *série total*, na qual todos os elementos seriam condicionados e somente o todo é absolutamente incondicionado; quanto pode ser uma *parte da série* a que os restantes membros estão subordinados. No

primeiro caso a série é infinita (sem início), sendo que o regresso na série jamais é acabado; no segundo caso há um primeiro termo que: 1) em relação ao tempo decorrido se chama *início do mundo*, em relação ao espaço, *limite do mundo*; 2) em relação às partes de um todo dado em seus limites, o *simples*; 3) em relação às causas, *auto-atividade absoluta (liberdade)*; 4) em relação à existência de coisas mutáveis, *necessidade natural absoluta (CRP B 445)*.

A *realidade transcendental* das idéias da razão funda-se, como se tem explicado, em que por um raciocínio necessário, por um silogismo, se é levado a tais idéias. Mas quando infere-se mais alguma outra coisa que uma mera idéia e lhe outorga-se *realidade objetiva*, então se está operando com raciocínios dialéticos. Assim sendo, do mesmo modo que o anterior, tem-se *três espécies de raciocínios dialéticos*, a saber: a) o primeiro assenta-se no *conceito transcendental de sujeito*, do qual infere-se a unidade absoluta deste sujeito; b) o segundo assenta-se no conceito transcendental da *totalidade absoluta da série de condições* de um fenômeno dado em geral; e c) o terceiro na *totalidade das condições necessárias* para pensar objetos em geral.

Essa tentativa de perfazer a série de todas as condições até chegar à sua unidade completa leva além da experiência. Isto, diz Kant “existe como disposição natural, pois a razão humana, impelida por exigências próprias, (...), prossegue irresistivelmente para esses problemas que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência” (CRP B 21).

Os três problemas (sobre a alma, o mundo e Deus) se originam naturalmente, como se explicou, da procura da extensão do conhecimento empírico sobre as aparências de acordo com as três relações lógicas básicas nas quais se pode tentar essa ampliação, a saber: a relação sujeito-predicado (raciocínio categórico), a relação antecedente-consequente (raciocínio hipotético), a relação parte-agregado (raciocínio disjuntivo) (CRP B 379).

Dando ênfase a segunda espécie de raciocínios, o hipotético, nota-se que Kant em momento algum mencionou que este procedimento lógico gera a *idéia de liberdade*, mas sim, que a relação das representações com o diverso dos objetos nos fenômenos gera a unidade absoluta da série das condições do fenômeno, isto é, suscita a idéia do conjunto de todos os fenômenos, ou seja, a *idéia de mundo*, objeto

de estudo da cosmologia. O único momento do capítulo em que Kant tenta mostrar a derivação das idéias transcendentais que ele faz menção à liberdade é numa nota de pé de página, na segunda edição da CRP: “a metafísica tem como objeto próprio da sua investigação apenas três idéias: Deus, a liberdade e a imortalidade, de tal modo que o segundo conceito, ligado ao primeiro, deve conduzir ao terceiro, como conclusão necessária” (B 395).

Portanto, após perseguir o caminho para obter todas as idéias transcendentais possíveis segundo as espécies de relações de síntese operadas pelas categorias (contidas em *CRP B 380*), viu-se que Kant encontra as idéias de *Eu (imortalidade da alma)*, *Mundo* e *Ser Supremo (Deus)*, respectivamente às formas de silogismos operadas pela razão: *categórico*, *hipotético* e *disjuntivo*. A partir disso, pode-se visualizar a justificativa para a questão proposta inicialmente, pois, a *idéia de liberdade* apresentada por Kant não “procede imediatamente” das operações realizadas pela razão segundo a forma dos silogismos.

Porém, de toda essa argumentação tira-se um proveito positivo, qual seja, o de que a idéia de liberdade não pode ser deduzida objetivamente através do mecanismo lógico pelo qual, a partir das funções dos juízos, Kant deduziu as categorias do entendimento. Não obstante, Kant irá afirmar que mesmo não sendo possível uma dedução da liberdade é possível, contudo, uma “derivação subjetiva de tais idéias a partir da natureza da nossa razão” (CRP, B 393), e é desta derivação que tratará a próxima seção.

### **3.2. Possibilidade da derivação subjetiva da idéia transcendental de liberdade como hipótese de uma espontaneidade natural**

A questão acerca da gênese da liberdade não surge na *Dialética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura* como um problema da *Psicologia Racional*, a saber, no curso de uma ciência que reflete sobre a alma humana, mas sim, aparece como um problema para a *Cosmologia Racional*, isto é, no seio de uma reflexão concernente ao mundo, envolvida em respostas contraditórias. Por esta

razão é necessário explorar a maneira como Kant instituiu essa problemática e saber porque a cosmologia é o berço da idéia transcendental de liberdade.

A questão posta desta maneira é bastante problemática, pois no campo da *Cosmologia Racional* o que se está perguntando é se é possível a existência de uma explicação dos eventos além daquela já demonstrada como válida na *Analítica Transcendental*, quando Kant, nas *Analogias da Experiência*, analisou a categoria e os esquemas gerados pelo princípio da causalidade. Dito de outro modo, a questão torna-se problemática porque a liberdade é entendida como a negação absoluta da necessidade das leis naturais o que, por sua vez, torna impossível a experiência, de acordo com a *Analítica*.

A liberdade transcendental arruinaria o edifício já estabelecido para o conhecimento do entendimento. O que resta a Kant fazer é estabelecer como é possível existirem simultaneamente tanto uma causalidade natural quanto uma causalidade por liberdade, ou seja, Kant necessitaria compatibilizar a tese e a antítese desse conflito da razão. Isso é feito tendo sob pano de fundo as teses do idealismo transcendental após a “revolução transcendental” operada no modo de pensar os objetos do conhecimento.

O que se propõe fazer neste capítulo é saber se é possível resolver a contradição que opõe a liberdade à necessidade. O que se está em questão é algo muito mais grandioso do que a abordagem da questão da liberdade humana necessária para a moralidade. Se está aqui diante de uma questão central para toda a Filosofia, não só a de Kant, mas todas desde os tempos mais remotos, a saber: sobre a possibilidade de uma **espontaneidade absoluta** (CRP, B 474), que será capaz de aquietar a razão a respeito da origem dos eventos do mundo e depois também será algo indispensável para que se possa fundamentar a ação ética humana.

Com base no que já foi tratado anteriormente, sabe-se que da relação natural que o uso transcendental dos conceitos do entendimento tem com o uso lógico resultam três classes de problemas que a razão se ocupa. No entanto, limitar-se-á em tratar apenas de situar o momento em que surge pela primeira vez a idéia de liberdade, a qual sabe-se que surge no interior da segunda classe de problemas da razão ditos cosmológicos, geradores de antinomias da razão pura.

O esforço de Kant para demonstrar como essas idéias conferem unidade ao pensamento é precedido de uma validação objetiva de tais idéias. Mesmo não sendo permitido uma dedução como a que foi efetuada com relação as categorias, Kant acha necessário pelo menos algum tipo de validação objetiva, nem que seja indeterminada, pois isso garantiria que tais idéias não são meramente vazios entes do pensamento (*entia rationis ratiocinantis*). Logo, diz Kant, “uma dedução de tais idéias tem que ser inteiramente possível, mesmo supondo que divirja bastante da dedução que se pode empreender com as categorias” (CRP, B 698).

As idéias da razão também são compreendidas por Kant como *conceitos heurísticos*, isto é, indicam “não como um objeto é constituído, mas como sob a sua direção nós devemos *procurar* a constituição e a conexão dos objetos da experiência em geral” (CRP, B 699). Assim, a segunda idéia regulativa que representa o conceito de mundo, conduz o pensamento *como se* os fenômenos naturais devessem voltar-se uns aos outros de maneira a fornecer as determinações causais completas ou, nas palavras de Kant, “temos que perseguir as condições tantos dos fenômenos internos quanto dos fenômenos externos da natureza numa investigação jamais terminável *como se* tal série fosse em si infinita e carente de um elo primeiro ou supremo” (CRP, B 700).

Sendo que a razão visa a totalidade dos conhecimentos do entendimento, ela formará para si uma representação dessa totalidade *como se* fosse o conhecimento de um objeto determinado pelas regras do entendimento. Porém, Kant previne que nunca se deve esquecer que esse objeto “é apenas uma idéia para aproximar o mais possível o conhecimento do entendimento da totalidade que essa idéia designa” (P, A132).

Essa alternativa de explicação heurística do “*como se*” resolve o problema da explicação da gênese das idéias transcendentais, pois mesmo não demonstrando a dedução das mesmas, esse artifício expõe uma derivação<sup>29</sup> delas a partir de outros conceitos. Logo, a segunda idéia da razão, a idéia cosmológica, será *derivada* de uma regra de união entre causas e efeitos nos fenômenos numa série *como se* eles todos formassem uma unidade completa derivando-se uns dos outros. Tal regra é

---

<sup>29</sup> A este respeito comenta Kant que “destas idéias transcendentais não é possível propriamente nenhuma dedução objetiva como a que pudemos fornecer com respeito às categorias” (CRP, B 393), e mais adiante diz que “uma dedução de tais idéias tem que ser inteiramente possível, mesmo supondo que divirja bastante da dedução que se pode empreender com as categorias” (CRP, B 698).

dada a partir do princípio exposto na segunda analogia da experiência na *Analítica Transcendental*, o princípio da causalidade. Porém, na derivação das idéias esse princípio é extrapolado para além da experiência possível, funcionando como um princípio regulativo de união e subordinação de todos os fenômenos num todo completo, isto é, funciona como a idéia de uma totalidade dos fenômenos expressa por uma cadeia causal e é essa função que Kant denomina idéia transcendental da razão, no caso aqui, a idéia de Mundo.

Porém, no interior dessa idéia de totalidade dos fenômenos, que a razão forja a partir da busca pelo incondicionado na série regressa das condições, surge o pensamento de que esse incondicionado ou é a totalidade da série tomada num todo infinito ou é ele uma condição absoluta da série. Tal pensamento faz *derivar*, então, a idéia de que a série tivesse uma condição que não fosse ela mesma condicionada por nada, *como se* essa condição fosse um primeiro termo que começasse o condicionamento causal da série a partir da idéia de uma espontaneidade absoluta. Tem-se, pois, a gênese do pensamento acerca da liberdade transcendental.

Na seqüência da exposição da solução da terceira antinomia da razão pura, que a filosofia crítica lhe proporciona, se está totalmente em condições de indicar qual é o status dessa idéia transcendental de liberdade pensada por Kant. A tese da terceira antinomia proporcionou a indicação de como opera a gênese dessa idéia, mas também percebe-se o risco que se corre ao iludir-se através de um mal entendido da razão consigo mesma. Esse mal entendido é proveniente da ambição, por assim dizer, da razão na busca de fornecer uma explicação para a totalidade dos fenômenos e atingir, assim, o incondicionado.

Neste procedimento da busca de um incondicionado mais remoto possível na série das condições a fim de encontrar o incondicionado, a razão jamais é satisfeita, porque a série jamais chega a um fim, a um primeiro início absoluto, ou seja, a razão jamais alcança a totalidade absoluta das condições. Desta forma, “a razão cria a para si mesma a idéia de uma espontaneidade que pode, por si mesma, iniciar uma ação sem que seja necessário antepor-lhe uma outra causa que, por sua vez, a determine para a ação segundo a lei da conexão causal” (CRP, B 561).

Tal é, pois, a *gênese da idéia transcendental de liberdade*. Uma idéia que nasce no interior de um problema cosmológico como uma forma de espontaneidade



absoluta natural<sup>30</sup> para explicar o incondicionado exigido pela razão e que mais tarde será o fundamento, ou a *ratio essendi*, de todo o desdobramento da moralidade kantiana, assumindo nesse aspecto o status de liberdade prática, ou seja, um poder de auto-determinação sem a influência de condições sensíveis.

Essa idéia de liberdade, assim como todos os conceitos da razão, tem sua origem na natureza mesma da razão. A idéia de liberdade é um conceito natural e necessário que a razão não pode deixar de concebê-lo, ela é “uma necessidade da razão teórica” (CRP, B 478), e algo indispensável para o uso completo da razão tanto especulativo quanto prático.

Deve-se atentar, no entanto, que a liberdade não é mais que uma idéia, a fim de não cair naquilo que Kant chama de “ilusão da liberdade” (CRP, B 475). O conceito racional de liberdade é um conceito transcendente e, portanto, indemonstrável. Por mais que a razão se esforce na busca e satisfação com o incondicionado, através da determinação de uma causalidade livre e apoiada na idéia de uma espontaneidade natural, ela jamais encontrará realidade empírica para a liberdade. Conforme argumenta Kant, não é possível “conhecer a liberdade como propriedade de um ente ao qual atribuo efeitos no mundo sensível, pois teria que conhecer um tal ente como determinado em sua existência e todavia como não determinado no tempo (o que é impossível, não podendo eu pôr intuição alguma sob o meu conceito)” (CRP, B XXVIII).

A “ilusão da liberdade”, sublinhada por Kant, promete, é certo, “paz ao entendimento inquiridor na cadeia das causas enquanto o conduz a uma causalidade incondicionada que começa a agir de si” (CRP, B 475), ou seja, por mais que lhe é assegurado o campo da verdade objetiva o entendimento não se satisfaz apenas com as asserções da antítese e, solicitado pelas exigências da razão a arriscar-se fora do seu domínio, ele é “impelido para fora da sua esfera” (P, § 45, A 134), e se põe a divagar e a querer provar do conhecimento supra-sensível.

Mais uma vez pretende-se deixar claro aqui que apesar da solução dada por Kant na *Dialética Transcendental* ao problema da liberdade, de modo algum ele pôs-se a “expor a *realidade* da liberdade enquanto uma das faculdades que contém a

---

<sup>30</sup> Usa-se o termo aqui espontaneidade natural, em contraposição à idéia de necessidade natural, pois se essa é entendida como conformidade à leis naturais, aquela deve, do contrário, ser entendida como ausência de leis da natureza.

causa dos fenômenos do nosso mundo sensível” (CRP, B 586), ou seja, para Kant, de modo algum se pode *deduzir* através de um procedimento lógico, proporcionado pela solução crítica da contradição da antinomia, o que realmente é a liberdade. Como já foi exposto em outro capítulo, Kant cuida bem em salvaguardar a distância que há entre a possibilidade lógica de um conceito da possibilidade real do seu objeto.

Diante desse panorama, argumenta Kant que se não se pode *conhecer*, pode-se “contudo *pensar a liberdade*” (CRP, B XXVIII), pois para se pensar algo não é necessário que seja dada uma intuição, basta para isso que o conceito não contenha nenhuma contradição lógica. Segundo Kant, “posso *pensar* o que quiser desde que não me contradiga, isto é, quando o meu conceito for apenas um pensamento possível, embora eu não possa garantir se no conjunto de todas as possibilidades lhe corresponde ou não um objeto” (CRP, B XXVIII, nota). E mais adiante na *Crítica*, “que em tal conceito não deva estar contida nenhuma contradição é uma condição lógica necessária, mas de modo algum suficiente para a realidade objetiva do conceito, isto é, da possibilidade de um objeto tal como pensado pelo conceito” (CRP, B 268).

Deixando clara essa sutileza lógica, Kant não pode afirmar a possibilidade real da liberdade, mas, contudo, é forçado a admitir a possibilidade lógica desse conceito. Diz ele que é permitido pensar (*Denken*) a liberdade, mas não conhecer (*Kennen*), porque ela consiste num objeto transcendental.

O conceito de liberdade corresponde muito bem a definição que Kant dá de um conceito problemático: “conceito que não contenha nenhuma contradição [...], cuja realidade objetiva, porém, não possa de modo algum ser conhecida” (CRP, B 310). Sendo algo que possa ser simplesmente pensado como problemático, a liberdade é um pensamento de algo simplesmente possível. De fato, pois o conceito de liberdade “é a representação de uma coisa com respeito à qual não podemos dizer nem que seja possível nem que seja impossível” (CRP, B 343). Assim, vemos que todo o esforço de Kant na filosofia transcendental ao menos estabeleceu que se não é possível provar, tampouco é possível negar a liberdade.

Quando ouço que uma mente incomum demonstrou que a liberdade da vontade humana, a esperança por uma vida futura e Deus não existem, estou ávido para ler o seu livro, pois espero que o seu talento seja capaz de me fazer progredir em meus conhecimentos. Já de antemão tenho certeza de que

não fui bem-sucedido na resolução de nenhuma destas questões não porque acredito já estar de posse de provas irrefutáveis destas importantes proposições, mas sim porque a crítica transcendental, que me revelou todos os recursos de nossa razão pura, me convenceu integralmente de que do mesmo modo que a razão é totalmente inepta para chegar a asserções afirmativas neste campo tampouco e menos ainda é capaz de saber o suficiente para poder concluir negativamente a respeito destas perguntas (CRP, B 781).

Neste contexto, seguimos a indicação de Carnois de que parece legítimo aplicar à liberdade a expressão de uma “*hipótese racional*” (CARNOIS, 1973, p. 45), para caracterizar a necessidade da razão em concebê-la. Porém, Carnois também aponta para o que Kant salienta sobre a hipótese da liberdade não poder ser usada como princípio objetivo, pois se estaria usando no campo do conhecimento legítimo uma “mercadoria proibida” (CRP, A XV). Pois, “uma hipótese transcendental, na qual uma simples idéia da razão fosse usada para a explicação das coisas da natureza, não seria, por conseguinte, uma explicação na medida em que aquilo que não se compreende suficientemente a partir de princípios empíricos conhecidos seria explicado através de algo do qual nada se compreende” (CRP, B 800). Logo, a satisfação encontrada pela razão ao pensar a liberdade como princípio objetivo seria puramente ilusória e ela estaria mais sonhando ou “brincando com pensamentos” do que pensando.

Dentro dessa perspectiva e seguindo aquilo que já fora dito sobre a problematicidade do pensamento da liberdade (de não ser possível prová-la nem negá-la), resta, pois, dizer que a hipótese da liberdade é algo destinado apenas a contradizer os argumentos daqueles céticos que apóiam a concepção da não existência da liberdade. Pois, seguindo o argumento de Kant, “no campo da pura razão as hipóteses só são permitidas como armas de guerra e para defender um direito, mas não para lhe servirem de fundamento” (CRP, B 805), isto é, “as hipóteses não possuem uma validade como opiniões em si mesmas, mas tão-somente em relação às pretensões transcendentais da parte oposta [...], e consistem unicamente em juízos problemáticos que pelo menos não podem ser refutados, embora também nada consiga prová-los” (CRP, B 809).

Em outro momento da CRP a liberdade é denominada por Kant como uma “máxima da razão”. Diz ele que “todos os princípios subjetivos inferidos não da constituição do objeto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível

do conhecimento desse objeto, são por mim chamados *máximas da razão*” (CRP, B 694). Segundo esta denominação, Carnois observa um duplo uso da idéia de liberdade no campo especulativo,

De um lado, ela incita o entendimento à perseguir a investigação das condições dos fenômenos naturais “numa investigação jamais terminável *como se tal série fosse em si infinita e carente de um elo primeiro ou supremo*” (CRP, B 700). Ela nos preserva assim do erro que nós leva a considerar a investigação da natureza e especialmente a explicação dos eventos do mundo como absolutamente acabados. Porém, de outro lado, ela nos permite conceber, aquém do sensível, uma causalidade incondicionada, capaz de começar por ela mesma, e sem que algo comece nela mesma, uma série de fenômenos, de tal sorte que esta série possa ser ‘considerada *como se iniciasse de modo absoluto (mediante uma causa inteligível)*’ (CARNOIS, 1973, pp. 47-48).

Com isso, pode-se dizer que ao pôr em destaque o uso regulativo das idéias da razão Kant proporcionou a única derivação possível para tais conceitos. Portanto, a idéia de liberdade deve ser pensada, assim como todos os conceitos da razão, como um conceito heurístico, possuindo apenas uma realidade relativa de “*como se*” existisse objetivamente, na forma de um poder de iniciar espontaneamente uma ação ou evento (CRP, B 473).

Doravante, como todo o esforço de Kant na solução do terceiro conflito antinômico foi o de esclarecer como a liberdade e a necessidade natural podem não entrar em conflito na descrição dos eventos, ele pode responder, com toda certeza, que “na primeira é possível uma relação a um gênero de condições totalmente diverso do que na última, a lei desta não afeta a anterior, e que, portanto, ambas podem ocorrer independentemente uma da outra e sem interferências recíprocas” (CRP, B 585).

Por conseguinte, a liberdade é tratada por Kant simplesmente como uma “idéia transcendental mediante a qual a razão pensa iniciar absolutamente a série das condições no fenômeno através daquilo que não é condicionado pelos sentidos” (CRP, B 586), mesmo que com isso ela enreda-se “numa antinomia com aquelas mesmas leis que ela prescreve ao uso empírico do entendimento”. Deixando, portanto, como única preocupação de Kant nessa investigação transcendental, “mostrar que esta antinomia repousa sobre uma simples aparência e que a natureza pelo menos *não conflitua* com a causalidade a partir da liberdade” (CRP, B 586).

De uma maneira geral, a terceira antinomia da razão pura, na qual se discute a explicação dos acontecimentos do mundo, buscando suas causas, refere-se ao mesmo tempo a existência de uma primeira causa incausada, idéia de uma espontaneidade (tese), e também a inexistência de tal causa incausada (antítese). A posição da tese, que defende a idéia de liberdade, pretende satisfazer a tendência da razão de buscar uma explicação completa para os eventos do mundo, exigindo assim um primeiro início incondicionado que fundará a série das condições para o condicionado dado (o evento atual). Por outro lado, a posição da antítese se apóia no que já foi tratado por Kant na *Analítica Transcendental*, reafirmando o princípio de causalidade e negando terminantemente a possibilidade de uma tal causa incondicionada. A antítese parte da afirmação de que “tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza” (CRP, B 473), e negar isso seria por em risco o fio condutor da cadeia causal, isto é, a unidade da experiência, tornando impossível distinguir a realidade do sonho.

Posto que Kant define a liberdade como “um poder de começar absolutamente um estado, e, por conseguinte, também uma série de conseqüências do mesmo” (CRP, B 473), nessa definição está contida a afirmação de que a liberdade significa a ausência do “nexo causal com o estado antecedente” e, portanto, liberdade opõe-se, necessariamente, à lei causal, definindo-se como *independência* ou “*libertação da coerção*” das leis que interconectam os eventos da natureza. Por isso, interpreta-se ela como a *hipótese* de uma espontaneidade natural.

A liberdade, desta forma, inseriria um enorme problema no campo do conhecimento objetivo, pois segundo Kant “tudo o que acontece é hipoteticamente necessário; este é um princípio que submete a mudança no mundo a uma lei” (CRP, B 280). Logo, não há contingências na natureza, *in mundo non datur casus*, isto é, nela tudo é condicionado por leis da necessidade. Ele também já demonstrou que o princípio de continuidade junto com o de causalidade proibiram que na experiência existam hiatos entre um fenômeno e outro, ou seja, “na experiência não pode entrar nada que demonstre um *vacuum*, nem sequer que o permita como uma parte da síntese empírica” (CRP, B 281).

Tem-se então, que Natureza e Liberdade distinguem-se como “conformidade a leis e ausência de leis” (CRP, B 475). Assim sendo, a idéia liberdade representaria

algo que contrastaria profundamente com os resultados já expostos na *Analítica Transcendental*, pondo em perigo todo o conhecimento objetivo das ciências da natureza.

Porém, se for levado em consideração a lei básica da natureza de que para tudo o que acontece, necessariamente, deve haver uma “causa suficientemente determinada *a priori*” (CRP, B 474); para que isso ocorra, a suposição de que tudo o que acontece segundo simplesmente leis da natureza contradiz essa primeira lei, pois ter-se-á sempre “somente um início subalterno e jamais um primeiro início; conseqüentemente, jamais haverá uma completude da série do lado das causas” (CRP, B 474). Como só uma série completa é causa eficiente, tal afirmação, de que “tudo o que acontece pressupõe um estado antecedente, ao qual sucede inevitavelmente segundo uma regra” (CRP, B 472), contradiz a própria lei da causalidade natural “em sua ilimitada universalidade” (CRP, B 474). Logo, se para determinar a lei da causalidade natural necessita-se uma determinação completa das suas causas eficientes, na ascensão à série de causas, deve-se pressupor uma causa incausada como início da série. Portanto, se a causalidade natural só fornece determinações incompletas se está autorizado a pensar na *hipótese* de uma ***idéia transcendental de liberdade***, pois “tem que ser admitida uma *espontaneidade absoluta* das causas, que dê *início de si* a uma série de fenômenos precedentes segundo leis da natureza, por conseguinte, uma liberdade transcendental” (CRP, B 747).

A partir disso, se desfaz a tão afamada contradição da razão consigo mesma que deve, necessariamente, admitir, por um lado, a lei da causalidade natural, desenvolvida na *Analítica Transcendental* e defendida veementemente na terceira antinomia pela antítese; e, por outro, a idéia de uma espontaneidade absoluta, defendida pela tese.

### 3.3. A função reguladora das idéias da razão e o papel da liberdade em sentido prático

O curioso é que o tema da liberdade aparece pela primeira vez em Kant numa obra em que ele está tratando das condições de possibilidade do conhecimento. Isso leva a pensar que para Kant o tema da liberdade teria algum significado no desenvolvimento das questões concernentes ao conhecimento. E é isso que se constata quando Kant denomina a liberdade como uma *idéia transcendental da razão*, sendo que por *idéia* Kant quer que se entenda um “conceito a partir de noções, que ultrapassa a experiência” (CRP, B 377), ou “um conceito da razão cujo objeto não pode ser encontrado em parte alguma na experiência” (L, A 141).

É no contexto do tratamento das idéias da razão que Kant começa a proporcionar elementos para a compreensão da liberdade. Segundo Kant, as idéias da razão se caracterizam por referirem-se à “totalidade absoluta de toda a experiência possível”, a qual, “não é em si mesma nenhuma experiência” (P, A 126, § 40). Por isso ele afirma que uma idéia da razão deve ser entendida como necessária “não enquanto *princípio constitutivo* para o uso empírico, mas apenas enquanto *princípio regulativo* em vista da conexão completa de nosso uso empírico do entendimento” (L, A 142).

Dito isto sobre as características das idéias da razão surgem duas questões: por denominar-se *idéia transcendental da razão*, a liberdade seria também uma *idéia reguladora da razão*? Se é o caso, qual a função que lhe poderia ser atribuída?

Na *Dialética Transcendental*, terceira antinomia, a liberdade aparece como tese de contraposição à exigência de unidade da série causal firmada pelo conceito de necessidade natural. Nesse contexto, a razão se vê as voltas com um inevitável conflito consigo mesma, o que Kant chama de *antitética da razão pura*. A dificuldade radica no fato de que, na investigação dos eventos naturais, a razão recusa uma sucessão infinita das condições sem começo no tempo, sob a exigência de ter que voltar-se infinitamente de uma condição a outra mais remota, ficando enredada numa série incompleta. A opção para escapar dessa situação é o rompimento com a sucessão, introduzindo uma primeira causa que fosse incausada, ou seja, uma causa determinada a partir de si mesma ou uma causa espontânea, enfim, uma

causa livre. Porém, esta saída apresenta um problema, qual seja, a destruição da sistematicidade da série causal ao apresentar uma causa que escapa da necessidade intrínseca a ela, deixando sem efeito algo fundamental para o entendimento, como é o caso da noção mesma de causalidade.

A série causal a que se refere Kant neste contexto diz respeito ao conjunto da natureza<sup>31</sup> inteira, por isso a noção de causa espontânea é de caráter cosmológico. A essa causa espontânea natural que dá início a toda a série, ou seja, uma causa incausada, Kant chama **liberdade transcendental**, a qual é uma *idéia da razão pura*.

Partindo do ponto de vista do idealismo transcendental, Kant procura explicar a presença das idéias transcendentais para a razão. Ele quer estabelecer o estatuto dos objetos compreendidos por tais idéias. Mesmo que tais objetos (transcendentais) não sejam “externos”, ou melhor, não possuam um referente empírico, ao qual se poderia demonstrar sua “existência”, nem por isso implica recusá-los.

A propósito da temática da idéia cosmológica, diz-se que o entendimento pode dar conta de uma síntese que se expressa na relação dinâmica entre condicionante e condicionado, assim como pode seguir essa relação a outras condições mais remotas. Porém, disso não se segue que ele possa dar conta também de uma série que abarque a totalidade do conjunto das condições da experiência. A totalidade da série implicaria uma representação da completude absoluta, a qual não corresponde nenhuma experiência empírica nem ordenamento possível do entendimento.

A representação dessa completude é uma tarefa que se põe somente à razão. Porém, é uma tarefa que implica um objeto alheio a ordem causal, isto é, um objeto não empírico. Portanto, pode-se dizer que essa é uma tarefa de cunho transcendental, na qual a razão procura um “objeto transcendental” capaz de

---

<sup>31</sup> Esse conceito é distinto do conceito de *Mundo*, este é definido por Kant, como “o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese”, ao passo que o conceito *Natureza* diz respeito ao mesmo mundo, porém “considerado como um total dinâmico [...], tendo-se em mira já não a agregação no espaço ou no tempo para constituir o mundo como magnitude, mas a unidade na existência dos fenômenos” (CRP, B 446). Além disso, Kant também faz uma distinção entre o aspecto formal e material de *Natureza*, em uma nota de rodapé na segunda edição, na qual se lê que no aspecto formal, *Natureza* “significa a interconexão das determinações de uma coisa segundo um princípio interno da causalidade; e no aspecto material, *Natureza* significa “o conjunto dos fenômenos, na medida em que estes se interconectam universalmente em virtude de um princípio interno da causalidade” (CRB, B 446).



ordenar os objetos do conhecimento dados pelo entendimento. Essa tarefa jamais caberia ao entendimento porque ele está limitado à experiência e uma síntese completa, proveniente do encadeamento causal, excederia totalmente a capacidade dessa faculdade. O entendimento, através de seus conceitos puros, como, por exemplo, a categoria de causalidade, só é capaz de retroceder na série regressiva do condicionado ao condicionante, mas jamais formará uma representação da totalidade desta série. Não reconhecer isso significa admitir um salto ilícito do entendimento desde o encadeamento das representações, que correspondem intuições empíricas, a outra dimensão que implica uma representação da completude absoluta dada somente pela razão e, portanto, é transcendental.

A partir disso, pode-se entender por que Kant demonstra que nas antinomias cosmológicas há uma “luta por nada”. O motivo de semelhante disputa, diz Kant, é uma “ilusão transcendental” que está na base da proposta da razão acerca de algo que não é empírico, isto é, a série causal completa, o conjunto de toda a natureza. A essa noção não corresponde uma experiência possível, logo, a antinomia fica resolvida ao definir que o conflito se baseia em considerar a idéia de totalidade *como* se fosse algo existente em si mesmo.

Vê-se claramente que a atitude de Kant é mostrar que a antinomia só existe para aquelas doutrinas filosóficas que aceitam a premissa de que as coisas existem por si mesmas, independentes da relação com o sujeito que percebe, ou seja, como já foi definido anteriormente, a antinomia só surge para aquelas doutrinas que Kant denominou representantes do realismo transcendental, as quais partem da existência do incondicionado em si mesmo.

Este conflito cosmológico serve para Kant encontrar uma explicação para a questão que ele mesmo propõe: “donde vos provêm as idéias cuja solução vos enreda aqui em tal dificuldade?” (CRP, B 511). A resposta será de que estas noções de totalidade se referem a um princípio da razão segundo o qual impõem-se pensar em uma sistematização de todos os fenômenos. Neste sentido, se inclui também a exigência de pensar a série causal de maneira que se ordenem condicionantes e condicionados no tempo de maneira regressiva. A idéia não inclui um incondicionado absoluto, mas somente indica seguir a ordem do regresso. É esse procedimento que faz da idéia de mundo, por exemplo, um princípio regulador da razão. Assim, a idéia

de um todo absoluto dos fenômenos assume o caráter de um conceito transcendental da razão, pois

o todo absoluto da magnitude (o universo), da divisão, da derivação, da condição da existência em geral, juntamente com todas as questões que deve realizar-se mediante uma síntese finita ou uma síntese progredindo até o infinito, não tem nada a ver com qualquer experiência possível (CRP, B 512)

É diante deste panorama, tendo em vista que a liberdade foi denominada idéia transcendental, que se quer perguntar pelo lugar que a idéia de liberdade ocupa entre os princípios reguladores da razão. A questão é pertinente porque de acordo com o que até agora pode-se observar na argumentação de Kant, as idéias transcendentais, ao assumirem a função de princípio regulador da razão, referem-se a um todo absoluto<sup>32</sup>, porém, esse não é o caso da idéia de liberdade.

Anteriormente foi mencionado que a idéia cosmológica tem um uso regulador e indicou-se em que consiste este uso. Pode-se perceber também, com um pouco de esforço e sem adentrar nas suas minúcias, que as idéias de Deus e Alma também têm este mesmo uso. Resta agora, detendo-se na função reguladora que têm as idéias da razão saber se a liberdade poderia fazer parte do grupo das idéias reguladoras da razão ou não.

Os princípios reguladores da razão servem para ordenar os conhecimentos do entendimento a fim de que esse possa progredir de forma coerente. O entendimento sem esta regulação da razão poderia gerar apenas um conglomerado de juízos sem conexão entre si. Neste sentido, se pode dizer que assim como as intuições sem conceitos são cegas, os conceitos sem princípios seriam confusos, incombináveis. As idéias manifestam o uso regulador da razão, mediante o qual se consegue unidade, sistematicidade e ordenamento do conhecimento ofertado pelo entendimento.

Para não criar o problema das antinomias que é gerado pelo fato de dar-se valor de objetos existentes em si mesmos a estas funções do pensamento<sup>33</sup>, se tem

---

<sup>32</sup> Uma “unidade absoluta (incondicionada) para o sujeito pensante”, uma a “unidade absoluta da série das condições do fenômeno” e uma “unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral”, respectivamente as idéias de Alma, Mundo e Deus.

<sup>33</sup> Essa transformação de funções do pensamento em objetos válidos empiricamente, é o que Kant chama de “anfibologia dos conceitos de reflexão”. Anfibologia é um termo que designa, segundo a lógica, “a ambigüidade resultante da disposição dúbia numa frase de vocábulos que, sob todos os demais aspectos, são inequívocos” (CAYGILL, 2000, p. 24). A anfibologia dos conceitos ocorre quando o uso empírico do entendimento é confundido com o uso transcendental. Essa confusão está

que ter em vista que as idéias não são senão projeções de supostas totalidades, cuja ação se realiza sobre o entendimento, regendo seus procedimentos, isto é, essas projeções de totalidades assumem aquela função que foi tratada anteriormente de um conceito heurístico para a razão, no sentido de *como se* existissem objetivamente, sob uma única representação.

Kant se vê na obrigação de dar uma solução à questão posta acima mesmo tendo a certeza de que

semelhante coisa (por não se encontrar em lugar nenhum fora da nossa idéia) não pode ser absolutamente nada, mas temos que procurar a causa da incerteza na nossa própria idéia, a qual é um problema que não permite nenhuma solução e com relação à qual obstinadamente admitimos que lhe corresponda um objeto real (CRP, B 510).

Vistos desta maneira, os princípios da razão não são constitutivos de objeto “exterior” algum, melhor dizendo, não antecipam (que é o que fazem os princípios do entendimento) algum objeto neste processo de regressão que é o que se apresenta na idéia cosmológica de totalidade. Os princípios da razão apenas indicam o que se tem que fazer no regresso empírico: ir do condicionado ao incondicionado *como se* este último fosse possível, mesmo sabendo que não seja alcançado na experiência.

Tendo em vista que

o princípio da razão é, propriamente, só uma *regra* que prescreve, na série de condições dos fenômenos dados, um regresso ao qual jamais é permitido se deter num absolutamente incondicionado. Ele não é, pois, um principium da possibilidade da experiência e do conhecimento empírico dos objetos dos sentidos, portanto, nenhum princípio do entendimento, pois toda a experiência está confinada a seus próprios limites (conforme a intuição dada); também não se trata de um *princípio constitutivo* da razão que nos permite ampliar o conceito de mundo dos sentidos para além de toda a experiência possível, mas sim de um princípio da continuação e ampliação maior possível da experiência e segundo o qual nenhum limite empírico deve valer como o absoluto (CRP, B 537).

---

assentada na tendência inevitável da razão humana em buscar conhecimentos sobre o supra-sensível. Essa “inevitável tendência” é fruto da necessidade da razão humana em obter respostas a perguntas que “não podem ser respondidas por nenhum uso da razão na experiência nem por nenhum princípio daí tomados emprestados” (CRP, B 21). Segundo Kant, é necessária um Crítica da Razão Pura justamente para disciplinar a razão nessa tendência, pois, no uso transcendental da razão segundo meros conceitos, ela precisa de uma “disciplina que dome a sua tendência de estender-se para além dos estreitos limites da experiência possível, mantendo-a afastada de extravagâncias e do erro” (CRP, B 739). Com isso Kant quer dizer que a filosofia crítica, acima de tudo, quer tornar coerente o pensamento, “evitando a anfibologia que transforma a vossa idéia numa representação de um objeto dado empiricamente e, portanto, cognoscível também segundo leis da experiência” (CRP, B 512).

A idéia cosmológica é um *princípio regulativo* do entendimento, pois, ao contrário de um *princípio cosmológico constitutivo* que tornaria possível a “totalidade absoluta da série de condições enquanto dado em si mesmo no objeto (nos fenômenos)” (CRP, B 537), ela é apenas uma *regra* “que postula o que devemos fazer no regresso, mas que *não antecipa* o que *no objeto* é dado em si, antes de todo o regresso” (CRP, B 537).

Para se entender melhor essa problemática de como funciona o uso regulador das idéias da razão e, a partir disso, se tentar mostrar como poderia ser entendida a função reguladora da idéia de liberdade, faz-se necessário, antes, explorar um pouco mais como Kant tratou a questão do princípio de causalidade nas antinomias da razão.

No capítulo das antinomias da razão pura, Kant fala de dois tipos de causalidade: a causalidade segundo a *natureza* e a causalidade pela *liberdade*. A primeira corresponde, no mundo sensível, “a conexão de um estado com um estado anterior do qual aquele decorre segundo uma regra” (CRP, B 560). Já a causalidade por liberdade é a capacidade de iniciar por si mesma um estado. Isso a faz alheia a lei natural, significando assim, uma “idéia transcendental pura, que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, também não pode ser dado determinadamente em nenhuma experiência” (CRP, B 560).

Neste sentido, pode-se dizer que característica definidora da liberdade é a espontaneidade e que contraposta a natureza, esta significa incondicionalidade e independência, isto é, implica não ser condicionado nem ser dependente. Sob esta perspectiva, Kant está se referindo a liberdade em sentido negativo, como independência de outras causas. Para falar positivamente de liberdade, como poder de autodeterminação, Kant se refere ao que ele chama de sentido prático de liberdade. Porém, ressalta que “o conceito prático de liberdade se funda nesta idéia transcendental da mesma” (CRP, B 561).

É por este motivo que Kant se empenha em salvar o primeiro sentido de liberdade afirmando, porém, que por ela não se pode entender uma causa temporal, senão que se trata de uma causalidade inteligível não submetida pela causalidade fenomênica. Assim, Kant mostra a possibilidade de interpretar o ser humano sob

uma dupla perspectiva, ora como fenômeno, como membro da série causal, ora como número, como causa livre desde a perspectiva inteligível, ainda que com efeitos na série fenomênica.

Doravante, fica claro que a função reguladora da idéia cosmológica de uma série causal completa (idéia de mundo), permite acompanhar o regresso na série das condições dos fenômenos naturais com a certeza de que estas poderão ser encontradas. Porém, apresenta-se essa série como infinita o que também leva a pensar que a investigação dela é indefinida, diz Kant

temos que perseguir as condições tanto dos fenômenos internos quanto dos fenômenos externos da natureza humana numa investigação jamais terminável *como se tal série fosse em si infinita e carente de um elo primeiro ou supremo* (CRP, B 700).

No que diz respeito à idéia de liberdade, ainda que não se refira diretamente a ela ao falar das idéias reguladoras da razão, Kant quer que se pense que há uma referência a ela e um uso como tal ao indicar que, não obstante o referido a cadeia causal infinita, não é negado pensar “que os seus fundamentos primeiros fora dos fenômenos sejam meramente inteligíveis” (CRP, B 700).

Com as palavras acima, Kant quer fazer entender a demarcação de um uso regulador da idéia de liberdade. Poder-se-ia dizer que ela representa a idéia que a razão cria quando quer conhecer integralmente a origem causal de todos os fenômenos. Porém, esta exigência de um “conhecimento íntegro” não é fruto da ciência regida pelos instrumentos do entendimento, mas sim, da metafísica, ciência que a própria *Crítica* está por questionar.

As idéias da razão: a de sujeito como substância, a de mundo como série causal e a de Deus, são funções reguladoras que expressam as condições necessárias para que a natureza seja cognoscível, a saber: unidade, coerência e sistematicidade. Já a idéia transcendental de liberdade, que implica espontaneidade, pode-se dizer que reforça a idéia de um fundamento inteligível da série, porém, também reforça a ambigüidade, pois ela “rompe com o fio condutor das regras, pelo qual unicamente é possível uma experiência completamente coerente” (CRP, B 475).

Na seguinte passagem se encontra algo que pode fazer compreender de que forma a liberdade funciona como princípio regulador:

A totalidade absoluta da série destas condições na derivação dos seus membros é uma idéia, que em verdade jamais pode realizar-se inteiramente no uso empírico da razão, mas que não obstante serve de regra sobre como devemos proceder com respeito a tais derivações, ou seja, na explicação de fenômenos dados (no regresso ou progresso); como se a série fosse em si infinita, isto é, *in indefinitum*. Mas, onde a própria razão for considerada a causa determinante (na liberdade), portanto nos princípios práticos, devemos proceder como se tivéssemos ante nós não um objeto dos sentidos, mas do entendimento puro; onde as condições não podem mais ser postas na série dos fenômenos, mas podem ser postas fora dela, (mediante uma causa inteligível) (CRP, B 713).

Aqui Kant já não fala de liberdade transcendental, mas sim de liberdade prática, isto é, aquela na qual a razão atua como causa determinante. Isso permite pensar *como se* (em virtude de uma causa inteligível), a série dos estados se iniciaria em termos absolutos. Tendo em vista que o mais importante aqui é o que diz respeito aos princípios práticos, Kant propõe a hipótese de um começo absoluto da série de estados a partir da espontaneidade da razão. Espontaneidade essa que é uma característica da razão como afirmação de uma causa inteligível, pois a razão é livre, em sentido prático, tendo poder de determinar o sujeito à ação mediante imperativos e máximas puras.

Sabendo-se que ao estabelecer a idéia transcendental de liberdade como início da série causal a razão desemboca em uma antinomia, visualiza-se que o delineamento que Kant dá para a resolução desta antinomia, de que tal início é possível e que coexiste com a causalidade natural, tem conseqüências diretas no campo prático. Pois permite pensar os seres racionais como dotados de uma capacidade (espontânea) de ser causa inteligível de suas ações. Tudo isso leva a pensar que antes de tudo a liberdade está sempre referida à uma noção antropológica, isto é, moral e não cosmológica.

Cabe perguntar então por que a salvação da coexistência de dois tipos de causalidade é importante para a compreensão dos fundamentos da ciência, que é do que trata a *Crítica da Razão Pura*? Parece que a liberdade não é uma expressão clara de uma condição para o conhecimento científico, assim como foi expresso que as idéias da razão conteriam: coerência e sistematicidade (unidade) dos conhecimentos do entendimento. Pelo contrário, de acordo com o que é dito na prova da antítese da terceira antinomia a liberdade “rompe com o fio condutor das regras, pelo qual unicamente é possível uma experiência completamente coerente” (CRP, B 475).

Pensar em causalidade espontânea gera o problema de que podem dar-se múltiplas séries, fato que tornaria muito difícil a ciência, por impossibilita a coerência e a sistematicidade que ela necessita. Na ordem natural a causalidade segundo leis necessárias é o princípio fundamental do conhecimento. Do contrário, no âmbito prático a noção de causa espontânea permite pensar, em especial, na imputabilidade dos atos morais, pois torna possível um início inteligível com efeitos sensíveis, sendo que a adoção da causalidade por necessidade imporia sempre um condicionamento sensível das máximas do agir.

### **3.4. A idéia de liberdade transcendental como pressuposto à liberdade prática**

Dando enfoque ao âmbito prático, pode-se pensar que a liberdade tenha um outro tipo de uso regulador que não aquele exigido pela razão no uso especulativo. Neste outro uso da razão, o prático é caracterizado como “tudo aquilo que é possível através da liberdade” (CRP, B 828). Nesse uso, Kant está se referindo àquelas leis práticas que a razão dá a si mesma, caracterizadas como totalmente puras e não às leis pragmáticas que têm condicionantes empíricos. Através dessas leis práticas a razão se dá fins a si mesma, sendo essas leis representações puras que se constituem em *móviles* da vontade. As leis morais são, para Kant, os únicos princípios que são produtos da razão pura, não empíricos e, portanto, “só as leis morais [...] pertencem ao uso prático da razão pura” (CRP, B 828).

No âmbito da filosofia prática Kant fala de “objetos práticos”: “a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus” (CRP, B 826). Ele também considera que toda a filosofia pura é um preparativo para tais objetos, sem esquecer que eles “serão sempre transcendentais para a razão especulativa, e não possuem qualquer uso imanente, isto é, admissível para os objetos da experiência, e portanto [...], não passam de esforços totalmente ociosos de nossa razão” (CRP, B 827).

Se esses três objetos “nos são insistentemente recomendados pela razão” e, se eles “não nos são absolutamente necessários para o *saber*”, “sua importância tem que dizer propriamente respeito só ao *prático*” (CRP, B 828). Assim, todo o esforço

da razão está voltado para responder três questões básicas, a saber: “o que se deve fazer caso a vontade seja livre, caso existe um Deus e um mundo futuro”? (CRP, B 829).

De acordo com o capítulo do *Cânon da Razão Pura*, Kant já não se refere mais à liberdade no âmbito especulativo, esboçando assim este outro domínio que também tem as raízes fundadas na revolução transcendental feita pelo do idealismo kantiano, o qual expõe “a única senda que resta à razão, a saber, a do uso prático” (CRP, B 824), e é nesse âmbito que se encontrará um uso preciso da liberdade.

Já no início do *Cânon*, Kant avisa que “deixará de lado o sucesso que a razão pura obtém em seus propósitos especulativos” (CRP, B 825), e isso para poder investigar somente aquelas questões que dizem respeito ao fim último da razão humana. Esse interesse da razão está voltado, como se viu, a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e Deus. Esse três objetos possuem um insignificante interesse no conhecimento especulativo porque não pode ser encontrada utilidade *in concreto* para eles.

Isso é pertinente porque, por exemplo, no caso da liberdade, “ela só pode dizer respeito à causa inteligível de nosso querer” (CRP, B 826), e não na explicação das ações decorrentes, as quais devem ser explicadas da mesma forma que os demais fenômenos, isto é, “segundo uma máxima inviolável sem a qual não podemos empregar a razão em seu uso empírico [...], a saber, segundo as leis imutáveis da natureza” (CRP, B 826). Por conseguinte, se estas proposições cardinais da razão não são necessárias para o *saber especulativo*, a única importância que têm deve, necessariamente, dizer respeito só ao campo *prático*.

Esse uso prático diz respeito às questões sobre o arbítrio humano que segundo Kant se apresenta como um *arbitrium liberum*, podendo ser motivado só pela representação da lei dada pela própria razão, fundada na idéia de liberdade. É esse uso prático da liberdade que Kant diz ser possível experimentar pela experiência, pois percebesse que o arbítrio consegue exercer um poder de resistir àquilo que o afeta sensivelmente, não sendo determinado por essas afecções como acontece com um *arbitrium brutum*. Isso mostra que a razão é capaz de fornecer leis imperativas que determinarão o arbítrio. Tais leis, Kant denomina “leis objetivas da



liberdade, e que dizem o que deve acontecer”, distinguindo-se, por conseguinte, das leis naturais que “só tratam daquilo que acontece” (CRP, B 830).

É desta maneira, diz Kant, que se conhece “a liberdade prática pela experiência como sendo uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade” (CRP, B 831). Diferente disso, a liberdade transcendental continua sendo um problema para a razão e é apenas a idéia de uma “causalidade contrária à lei da natureza e portanto à experiência possível” (CRP, B 831), ficando mais uma vez caracterizada como a idéia de uma espontaneidade natural na explicação dos fenômenos do mundo.

Pode-se dizer que a concepção de liberdade em sentido prático na CRP não está vinculada somente ao agir estritamente moral. A liberdade está associada a um agir em geral, proporcionando algo mais amplo do que uma aplicação somente moral. Segundo Allison, a liberdade se constitui num “ingrediente essencial para a totalidade do tratamento kantiano do autoconhecimento”, pois segundo ele, “somos conscientes de nós mesmos não só como sujeitos epistêmicos, possuidores de representações; também somos conscientes de nós mesmos como agentes, capazes de resistir às inclinações e de eleger entre cursos de ação alternativos” (ALLISON, 1992, p. 470).

Como foi visto, o conceito de liberdade presente na terceira antinomia diz respeito à possibilidade de uma espontaneidade frente à causalidade natural, posições definidas como de tese e antítese. Viu-se também que Kant deu um tratamento bastante original a essa antinomia, ao tratar ela como um conflito conciliável devido à concepção dinâmica que assume essa antinomia. Pois, assim considerada, a síntese implicada na geração do conflito pode ser encarada não mais como homogênea, na qual todos os membros deveriam ser espaço-temporais, mas sim como uma síntese heterogênea, possuindo como causa para um evento sensível, algo não sensível e, portanto, algo inteligível. Esse caráter dinâmico é o que tornará possível a compatibilidade entre a causalidade mediante a liberdade com a causalidade natural, mostrando que o conflito não passava de uma ilusão surgida, principalmente, da adoção do realismo transcendental que por tomar todas as coisas como existindo em si mesmas jamais poderia conceber uma causa heterogênea ao seu efeito.

Sem se fazer uma discussão sobre a solução apresentada no conflito cosmológico pode não ficar muito claro o que Kant quer dizer, com referência ao agir humano, tomando por base o conceito de liberdade expresso na terceira antinomia. Visto que em tal capítulo da CRP o que está em questão, na tese, é a necessidade de dar resposta ao problema do início causal do mundo. Porém, pode-se interpretar, assim como o faz Henry Allison, que a idéia de liberdade transcendental expressa na terceira antinomia serve como “modelo” para conceber o agir livre (espontâneo), exigido pelo conceito de liberdade prática. Assim, fica compreendido porque Kant introduziu a temática da liberdade no contexto cosmológico, pois

O ponto básico parece ser que ordinariamente se considera que o ato de eleger implica um elemento de espontaneidade, similar à espontaneidade afirmada na tese em conexão com uma causa primeira. Em outras palavras, a idéia de transcendental proporciona um **modelo** para conceber o agir ou escolher humano (ALLISON, 1992, p. 475).

É a partir dessa concepção de “modelo”<sup>34</sup> que Kant dirá, no *Cânon*, que a liberdade prática está fundada naquele sentido transcendental de liberdade, isto é, naquela idéia de uma espontaneidade que atua de forma independente como causa primeira de uma série de eventos. A conclusão extraída disso é que a “supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática” (CRP, B 562).

Para Allison, “o *Cânon* contém uma aplicação ou especificação da concepção de liberdade transcendental contida na *Dialética*” (ALLISON, 1992, p. 480). Logo, pode-se vislumbrar um uso regulativo prático para a idéia transcendental de liberdade, que seria o de regular um agir independente de inclinações sensíveis baseado numa idéia de espontaneidade absoluta como aquela apresentada na *Dialética Transcendental*, sob a denominação de idéia transcendental de liberdade.

No *Cânon da Razão Pura*, Kant ainda não está falando daquela definição que posteriormente ele irá dar na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na qual

---

<sup>34</sup> O termo modelo, assinalado aqui, se refere não a um padrão no sentido de algo que deva ser imitado ou copiado, mas sim de uma estrutura necessária no sentido de molde ou aquilo que pode ser representado a partir de uma referência. Por modelo quer-se designar aquilo que se tem que aceitar como condição para continuar a explanação de um raciocínio. Neste caso, é necessário se pensar a espontaneidade que a idéia de liberdade transcendental representa, como condição necessária, ou pressuposto necessário, para se conceber a liberdade prática. No *Cânon*, Kant usa o termo “gründe” (fundar) para se referir a relação de implicação entre os sentidos transcendental e prático de liberdade. Diz ele, “o conceito prático de liberdade se funda nesta idéia transcendental da mesma” (CRP, B 561).

liberdade prática significa autonomia da vontade e o agir estaria pautado sobre a propriedade de a razão dar leis à si mesma segundo o imperativo moral.

Na CRP, a noção de liberdade prática está associada à possibilidade de determinação do arbítrio frente às afecções sensíveis, por isso Kant trata de distinguir entre uma *vontade patologicamente afetada* e uma *vontade patologicamente necessitada* (CRP, B 561-562). A primeira é aplicável a todos os seres que possuem vontade, trata-se de um *arbitrium sensitivum*; a última é aplicável aos animais, pois possuindo eles um *arbitrium brutum* estarão determinados pela motivação sensível. Aos seres humanos cabe dizer que apesar de sua vontade ser caracterizada como um *arbitrium sensitivum*, não é, contudo, um *arbitrium brutum*, mas sim um *arbitrium liberum*, ou seja, “ao homem é inerente um poder para determinar-se espontaneamente, independentemente da coerção por impulsos sensíveis” (CRP, B 562). Em suma,

O arbítrio humano não é determinado só por aquilo que estimula, isto é, afeta imediatamente os nossos sentidos, pois temos o poder (Vermögen) de dominar as impressões que incidem sobre a nossa faculdade sensível e de desejar mediante representações daquilo que, mesmo de um modo mais remoto, é útil ou prejudicial. Estas reflexões acerca daquilo que no tocante a todo o nosso estado é desejável, ou seja, bom e útil, repousam sobre a razão (CRP, B 830).

A estratégia de Kant na *Dialética Transcendental* é servir-se das teses já desenvolvidas do idealismo transcendental para tentar estabelecer uma conciliação entre a tese e a antítese e, com isso, criar as bases para o problema da possibilidade da liberdade humana. Sua argumentação parte do que foi estabelecido pela doutrina da idealidade das formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) e dos conceitos puros do entendimento. Essa reflexão de Kant gerou a concepção de um “*lugar transcendental*” (CRP, B 324). Esse *lugar transcendental* pode ser caracterizado como aquilo que, posteriormente, Kant denomina como mundo inteligível, diferenciando-o do mundo sensível.

Voltando a tópica da terceira antinomia, pode-se afirmar que é nesse *lugar transcendental* que Kant irá conceber a existência de uma causalidade inteligível ou liberdade transcendental, que fará contraposição à causalidade natural. Com isso, já que liberdade transcendental significa espontaneidade absoluta e que a liberdade humana pressupõe essa idéia de espontaneidade, ficará resguardado um lugar para a liberdade prática à margem da causalidade por necessidade.

Novamente, nota-se a importância da distinção transcendental feita por Kant entre fenômeno e númeno e da distinção desse último em sentido negativo e positivo. Pois, no contexto que se acabou de explicitar, é o caráter positivo do númeno que está em questão, ou seja, a idéia dessa espontaneidade transcendental seria a concepção de um objeto numênico, não sensível. Porém, mesmo a abertura que essa distinção traz na possibilidade de se conceber um objeto de tal tipo, segue aquela velha orientação de Kant de que *já* jamais poderá se **conhecer** um tal tipo de objeto numênico (como é em si mesmo), e somente é permitido **pensar** um tal objeto, a título de *hipótese da razão* para dar cabo de uma questão central posta pela razão mesma.

Essa questão é formulada por Kant do seguinte modo: “caso se reconheça uma pura necessidade em toda a série de todos os eventos, é possível encarar exatamente esta série como um mero efeito natural sob um aspecto e como efeito da liberdade sob outro aspecto, ou se dá uma contradição direta entre estes dois tipos de causalidade?” (CRP, B 571). A resposta de Kant segue de perto a argumentação da *Analítica Transcendental*, afirmando que “todas as ações das causas naturais também são, por sua vez, efeitos na sucessão temporal, os quais da mesma forma pressupõem suas causas na série temporal”. Assim sendo, “uma ação *originária* mediante a qual ocorra algo que antes não exista, não pode ser esperada na conexão causal do fenômenos” (CRP, B 572).

No entanto, essa resposta está se referindo apenas a causas e efeitos fenomênicos, ou seja, a conexão entre fenômenos diz respeito a uma causalidade empírica. Mas o que interessa à Kant é ver se uma ação ou evento não poderia ser efeito de uma causalidade não empírica, isto é, inteligível, sem que com isso ficasse comprometida a interconexão com as causas naturais. Essa causalidade inteligível seria uma ação originária heterogênea, ou seja, “não seria um fenômeno, mas sim inteligível segundo este poder, embora de resto ela tenha que ser totalmente incluída, como um membro da cadeia natural, no mundo dos sentidos” (CRP, B 572).

Essa causalidade inteligível, que atua como ação originário, foi possível graças a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, pois, diz Kant, que se os objetos de uma experiência possível “não passam de fenômenos, isto é, meras representações” (CRP, B 519), deve existir algo que subjaza a esses como que

sendo fundamento dos mesmos e que não seja fenômeno. Esse fundamento não-sensível Kant denominou de objeto transcendental<sup>35</sup>,

podemos denominar a causa unicamente inteligível dos fenômenos em geral de objeto transcendental, e isto só a fim de que tenhamos algo correspondente à causalidade enquanto uma receptividade. A este objeto transcendental podemos atribuir toda a extensão e interconexão de nossas percepções possíveis e dizer que ele é dado em si mesmo antes de toda a experiência (CRP, B 522).

Essa proposta de distinção entre dois mundos possibilita se conceber um fenômeno que tenha uma causa inteligível, numênica. Porém, essa possibilidade só é garantida de fato pela especificidade da síntese operada pela categoria de causalidade. Síntese essa que acontece de forma dinâmica<sup>36</sup> e que não exige a homogeneidade do condicionado para a condição como ocorre na síntese matemática, dando abertura, assim, ao pensamento de uma causa numênica para um dado efeito fenomênico, isto é, condições de diferentes domínios.

Com a possibilidade de pensar-se um mundo inteligível, torna-se possível se atribuir ao objeto transcendental uma “*causalidade* que não é um fenômeno, não obstante o seu *efeito* ainda assim se encontrar no fenômeno” (CRP, B 567). Essa possibilidade do pensamento de uma causa inteligível atuando como causa incondicionada fora da série dos fenômenos e seu efeito encontrando-se sob condições sensíveis, faz com que Kant proponha que se faça uma leitura da *causalidade dos eventos do mundo* sob dois aspectos diferentes e, ao mesmo tempo, concomitantes: “no caso de ela se referir a uma coisa em si mesma, será *inteligível* segundo a sua *ação*, ao passo que se se referir a um fenômeno no mundo dos sentidos será *sensível* segundo os seus *efeitos*” (CRP, B 566).

Desta maneira, fica garantido que o mundo pode possuir, ao mesmo tempo, uma realidade empírica, fenomênica, e uma realidade transcendental, numênica. O que, por conseguinte, possibilita que liberdade e necessidade, cada qual no seu âmbito, sejam encontradas sem nenhum conflito nas mesmas ações. Fica respondida, em suma, a questão da conciliação entre a tese e a antítese da terceira

---

<sup>35</sup> Deve-se ficar atento para a verdadeira significação desse conceito, cujo qual já fora analisado em capítulo a parte, quando tratou-se da distinção entre fenômenos e númenos.

<sup>36</sup> A esse respeito diz Kant, que “a série dinâmica de condições sensíveis ainda assim admite uma condição heterogênea que não é parte da série, mas que, enquanto puramente inteligível, está fora da mesma; mediante tal a razão se satisfaz e o incondicionado é anteposto aos fenômenos, sem com isso confundir a série dos últimos, enquanto sempre condicionados, nem a romper e assim violar os princípios do entendimento” (CRP, B 559).

antinomia. E se está autorizado, sem problema algum, a se sustentar que os fenômenos se encadeiam segundo leis fixas da natureza e também que o incondicionado exigido pela razão, na forma de uma causa primeira e espontânea, esteja totalmente garantido.

Essa idéia de espontaneidade absoluta servirá de princípio de explicação de certos eventos do mundo, eventos que não mais serão ligados através de causas naturais (fenomênicas). Todos os eventos produzidos por seres racionais pertencentes também ao mundo inteligível (numênico), serão explicados a partir desse princípio e é por isso que a liberdade é abordada no interior da *Cosmologia Racional*. Com efeito, atentando-se para a fundamental problemática que está presente nos conflitos entre tese e antítese, chegar-se-á facilmente a conclusão de que por mais que a antítese dê certeza absoluta sobre os conhecimentos do entendimento acerca dos eventos do mundo ela, por outro lado, priva os seres racionais daquilo que Kant chama de apoios fundamentais que todos têm no coração, isto é,

Que o mundo tenha um início, que meu sujeito pensante seja de natureza simples e, por isso, incorruptível, que ele nas ações de seu arbítrio ao mesmo tempo seja livre e eleve-se sobre a coerção da natureza e que, enfim, a ordem total das coisas que constituem o mundo origine-se de um ente supremo, são outras tantas pedras angulares da moral e da religião (CRP, B 494).

É claro que Kant não pode negligenciar os resultados obtidos na *Analítica* (de que para tudo o que acontece deve existir uma causa), e que, por um lado, fortalecem a posição da antítese sobre a causalidade por necessidade, mas, por outro, não deixam lugar nenhum para a possibilidade da liberdade, pois “uma ação *originária*, mediante a qual ocorra algo que antes não existia, não pode ser esperada da conexão causal dos fenômenos” (CRP, B 572). Porém, o que Kant propõe não é a escolha entre a tese *ou* a antítese como alternativa vencedora do conflito, mas, antes disso, ele se questiona contra a posição dos realistas transcendentais/idealistas empíricos sobre a possibilidade de conciliar a causalidade por liberdade com a lei geral da natureza.

A questão é saber “se a afirmação de que todo o efeito no mundo deve se originar *ou* a partir da natureza *ou* a partir da liberdade é uma proposição verdadeiramente disjuntiva, ou antes se *ambas* as coisas podem ocorrer, numa

relação diversa, concomitantemente num e no mesmo evento” (CRP, B 464). Kant está se perguntando se realmente acontece uma contradição direta entre os dois tipos de causalidade. Mais precisamente, ele pergunta se é necessário que a causalidade de um fenômeno seja também um fenômeno? Segundo Kant, é possível pensar que uma “causalidade inteligível seria uma ação originária de uma causa que, nesta medida, pois, não seria um fenômeno, mas sim inteligível segundo este poder, embora de resto ela tenha que ser totalmente incluída, como um membro da cadeia natural, no mundo dos sentidos” (CRP, B 572).

À razão, por não estar submetida as condições da sensibilidade, não pode ser-lhe aplicada a lei da natureza que determina segundo regras a sucessão temporal. Com efeito, diz Kant que “a razão de modo algum pertence à série das condições sensíveis que tornam os fenômenos necessários segundo leis da natureza” (CRP, B 584).

Tendo em vista o caráter inteligível, do qual o empírico é só o esquema sensível, não vale qualquer *antes* ou *depois*; sem levar em conta a relação temporal na qual está com outros fenômenos, cada ação consiste no efeito imediato do caráter inteligível da razão pura, a qual, portanto, age de um modo livre sem estar dinamicamente determinada, na cadeia das causas naturais, por fundamentos externos e internos, porém precedentes segundo o tempo (CRP, B 581).

Assim, deve ser atribuída liberdade à razão, mas ela não deve ser caracterizada somente como sendo uma propriedade que possui independência das condições empíricas, o que seria a caracterização negativa de liberdade. Ela pode também ser caracterizada positivamente como uma faculdade de iniciar espontaneamente uma série de eventos. Desta forma, “nada começa na própria razão, mas ela, enquanto condição incondicionada de toda a ação de arbítrio, não admite quaisquer condições precedentes segundo o tempo como instância superior” (CRP, B 582).

Consegue-se, pois, perceber “claramente ou que a razão possui uma causalidade ou que, pelo menos, a representamos para nós como possuindo tal causalidade”. Segundo Kant, tem-se percepção disso, principalmente, nas questões práticas, pois o *dever* “expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos que não ocorre alhures com toda a natureza” (CRP, B 575).

Um dos momentos centrais que levam o ser racional a se dar conta dessa sua natureza dupla (fenomenal e numenal), é quando a razão, pelo intermédio da idéia de liberdade, exerce sua causalidade. Causalidade essa que se refere a uma faculdade de começar por si mesma, de modo espontâneo, uma série de eventos, atuando de forma atemporal (não determinada no tempo por outra condição). Nas palavras de Kant, “o que determina a causalidade não precede aqui a ação no tempo, porque tais princípios determinantes não representam uma relação dos objetos aos sentidos, por conseguinte, a causas fenomenais, mas causas determinantes enquanto coisas em si, que não se encontram sob as condições temporais” (P, § 53, A 156).

Tendo em vista aquilo que já foi dito sobre a compatibilização entre liberdade e necessidade, é perfeitamente coerente pensar que a causalidade da razão não implica nenhuma revogação da causalidade necessária das leis naturais presente nos fenômenos. Não há, pois, ponto de contradição em atribuir natureza e liberdade a um mesmo ser, considerado sobre dois pontos de vista diferentes, posto que dentro dos casos considerados a razão se mantém livre e a lei da natureza subsiste (P, § 53, A 150).

Através da solução da terceira antinomia resulta que a liberdade, entendida como espontaneidade absoluta, isto é, como um poder da razão de começar algo a partir de si mesma, não pode ser atribuída aos seres que não são mais do que fenômenos. Logo, somente os seres que possuem um caráter numênico, ou seja, que possuam um aspecto inteligível que os permite se determinar à ação a partir de princípios unicamente da razão, sem sofrerem influências determinantes da empiria, podem se atribuir essa espontaneidade.

Fica claro, assim, que essa propriedade é uma exclusividade dos seres racionais, visto que eles, através da razão, são autorizados a considerarem-se a si mesmos como númenos. Essa afirmação é totalmente aceitável tendo em vista que o impasse da contradição entre a liberdade e a necessidade natural já foi solucionado e, por isso, não há problema nenhum nem tampouco conflito em se atribuir ao agente racional tanto a necessidade quanto a liberdade, pois ele passa a ser considerado sob dois aspectos diferentes, como fenômeno e como númeno. A causa de suas ações pode proceder inteiramente da liberdade da razão, campo



numênico, e seus efeitos acontecerem segundo leis constantes da natureza, no campo fenomênico.

A solução para a questão proposta por Kant está assentada na possibilidade de se atribuir ao sujeito agente uma determinação à ação que não repouse sobre condições empíricas, mas sim sobre fundamentos da razão. Sem esquecer que a ação resultante dessa causa inteligível deve estar, necessariamente, em conformidade com todas as leis da causalidade natural que regem o mundo dos sentidos.

Esse poder de se determinar à ação através da razão deve ser entendido de maneira análoga ao princípio de causalidade natural. O princípio de causalidade natural define que tudo na natureza está submetido a uma regra de ligação, na qual um evento (condição) serve como causa de outro (conseqüência ou efeito). Já a causalidade da razão, que pode ser definida como uma espécie de causalidade inteligível, afirma que a razão mesma deve ser tomada como causa de certos eventos: as ações dos seres racionais. De acordo com esse princípio, os seres racionais por não estarem submetidos somente ao mundo sensível, mas por pertencerem também ao mundo inteligível, estão autorizados a pensar que a regra de ligação entre as suas ações e o princípio ou causa que as determinou não seja, necessariamente, outro evento empírico, mas sim que seja expressão de um outro tipo de causalidade, uma causalidade por liberdade, na qual a razão determinará o agente à ação. A razão, nesse caso, atua como a causa inteligível de um efeito sensível. A causalidade por liberdade deve ser entendida *como sendo* a causalidade de uma causa natural subordinada à liberdade e não à necessidade natural.

É desta forma que a razão expressa a sua causalidade, pois, ao não seguir a ordem das coisas tal qual se apresenta nos fenômenos sob um fundamento empírico, a razão constrói, a partir da sua espontaneidade, “uma ordem própria segundo idéias, à qual adapta as condições empíricas e segundo a qual declara necessárias até as ações que ainda não ocorreram” (CRP, B 576). É a espontaneidade da razão que caracteriza o caráter inteligível do sujeito agente. Portanto, a distinção entre caráter sensível e caráter inteligível, que já foi tratada em outro capítulo, abre caminho para se pensar a compatibilidade entre determinismo causal e liberdade no contexto da CRP.

A admissão de uma causalidade prática da razão torna possível a explicação das ações humanas não segundo sua origem empírica, “mas sim exclusivamente na medida em que a razão é a causa de sua *produção*”. Em outras palavras, diz Kant, “se compararmos estas ações com a razão tendo em vista um propósito prático, então encontraremos uma regra e uma ordem que são totalmente diversas da ordem da natureza” (CRP, B 578).

Se a razão pode possuir uma causalidade com respeito aos fenômenos é lícito Kant concluir que,

ela é um poder *através* do qual começa, primeiramente, a condição sensível de uma série empírica de efeitos. Pois a condição que se encontra na razão não é sensível, e logo ela mesma não começa. Em decorrência disto, ocorre então aquilo por cuja falta demos em todas as séries empíricas: que a *condição* de uma série sucessiva de eventos poderia ela mesma ser empiricamente incondicionada. Com efeito, aqui a condição está *fora* da série dos fenômenos (no inteligível), não estando, portanto, submetida a nenhuma condição sensível e a nenhuma determinação temporal por causas precedentes (CRP, B 580).

O que Kant quer estabelecer com isso é a possibilidade de se pensar a liberdade em sentido prático. Contudo, é somente na segunda *Crítica*, a *Crítica da Razão Prática*, que Kant estabelece a realidade da liberdade apontando para a conexão da liberdade prática com a lei moral através do *factum* da razão.

A importância do conceito de liberdade no interior da filosofia kantiana é manifesta quando ele a chama de “*pedra angular*” que faz sustentar todo o sistema da razão pura,

o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o *fecho de abóbada* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e de todos os demais conceitos (os de Deus e de Imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta [última] como simples idéias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a *possibilidade* dos mesmos é *provada* pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta idéia manifesta-se pela lei moral (CRPr, p. 4)

No âmbito da CRPr, a liberdade funciona como a condição da lei moral. Ela é a “*ratio essendi*” da moralidade, isto é, sem ela não se poderia encontrar nenhuma lei moral. No entanto, é através da lei moral, diz Kant, que se está autorizado a admitir a liberdade, funcionando, assim, como a “*ratio cognoscendi*” desta.

Diferentemente do âmbito especulativo, no qual os objetos da razão pura eram deduzidos objetivamente através da reflexão transcendental. No âmbito prático, a idéia de liberdade têm somente um assentimento subjetivo. Porém, não de um assentimento subjetivo particular qualquer, mas, antes disso, a razão pura prática é necessitada a admitir tal idéia como uma “necessidade *legal* de admitir algo, sem a qual não pode ocorrer o que se *deve* pôr incessantemente como objetivo de sua conduta” (CRPr, p. 7).

É, pois, estabelecido o único uso possível para tal conceito, retirando-o do uso especulativo, no qual não encontrava garantia suficiente da sua possibilidade, fundando-se agora no uso moral da razão. Portanto, é somente nesse uso que “se esclarece, antes de mais nada, o enigma da *Crítica*, de como se pode contestar realidade objetiva ao *uso* supra-sensível das *categorias* e contudo *conceder-lhes* essa *realidade* com respeito aos objetos da razão prática pura” (CRPr, p. 8).

Observa-se com isso “um *modo de pensar conseqüente* da crítica especulativa”, quando ela recomendava que se admitisse como fundamento dos objetos da experiência coisas em si, sem considerar, no entanto, esses últimos como objetivamente válidos. Assim, “a razão prática obtém agora por si mesma, e sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa, realidade para um objeto supra-sensível da categoria de causalidade, a saber, da *liberdade*” (CRPr, p. 9). Mas somente como objeto prático, confirmado objetivamente pelo *factum* da razão como algo que no âmbito especulativo só poderia ser pensado.

Conforme Kant, somente com uma crítica pormenorizada da razão prática é que se pode estabelecer, por um lado, “a realidade objetiva das categorias aplicadas aos *noumenon*, negada no conhecimento teórico e afirmada no conhecimento prático”, e por outro, “a exigência paradoxal de, enquanto sujeito da liberdade, considerar-se *noumenon*, ao mesmo tempo, porém, com vistas à natureza considerar-se fenômeno em sua própria consciência empírica” (CRPr, p. 10). O que Kant quer deixar claro nessa passagem é que sem se possuir um “conceito determinado de moralidade e liberdade não se podia supor que coisa por um lado se queria pôr, enquanto *noumenon*, como fundamento do pretense fenômeno, e, por outro lado, se em geral também é possível formar ainda um conceito dele” (CRPr, p. 11).

Pode-se concluir, em consequência disso, que a liberdade se apresenta a si mesma como um *factum* da razão quando se está ciente da lei moral, sem necessitar de justificação, isto é, ela é a essência da moralidade, mas não pode ser deduzida nem demonstrada. Da mesma maneira que não se pode deduzir por que na Natureza atuam leis da necessidade, apenas se constata que é assim; também não se tem como demonstrar a liberdade. A única coisa que se pode estar certo é que “a liberdade não impede a lei natural dos fenômenos, da mesma maneira que esta não prejudica a liberdade no uso prático da razão, o qual está em relação com as coisas em si enquanto princípios determinantes” (P, A 155).

Seguiria agora uma investigação do interesse prático que a razão sublinha à liberdade, vinculando ela à imputabilidade dos atos morais dos seres racionais. Porém, essa discussão remeteria a investigação de como a razão impõe ao sujeito racional a idéia de um dever incondicionado e de como a vontade assimila esse dever. Essa reflexão levaria, então, a explorar o conceito de autonomia da vontade, núcleo central das posteriores obras de filosofia prática de Kant.

A importância dessa dissertação, para a discussão do pensamento posterior sobre a moralidade em Kant, é a de que ficou demonstrado que a liberdade é possível de ser pensada como uma idéia de causalidade espontânea. E que ela não é incompatível com a idéia de necessidade natural, mas sim, que só a partir dela é possível atribuir-se aos seres racionais uma liberdade prática, voltada ao âmbito do *dever ser*, onde não imperam as leis da necessidade natural, âmbito do *ser*.

## CONCLUSÃO

Nas páginas anteriores se expôs a idéia de liberdade em Kant, partindo-se da análise da doutrina do idealismo transcendental com o propósito de esclarecer a tese central levantada por Kant da distinção entre fenômenos e coisas em si e da possibilidade da coexistência de uma dupla causalidade dos eventos: por liberdade e por natureza.

Ficou demonstrada através dessa análise porque, segundo Kant, as outras filosofias eram representantes de uma espécie de realismo transcendental que, por não distinguirem entre as coisas como são em si e como aparecem, colocavam a razão num conflito insolúvel consigo mesma proporcionando a sua *eutanásia*, como frisou Kant.

Ao longo do texto o propósito foi o de demonstrar a importância da doutrina do idealismo transcendental para a discussão do tema da liberdade, principal objeto de estudo desta dissertação. Serviu-se tanto dos argumentos do próprio Kant quanto de comentadores respeitados para fundamentar um texto coerente com as exigências do discurso filosófico e com o desenvolvimento do pensamento crítico de Kant.

Um dos principais objetivos dessa pesquisa foi mostrar que só é possível fazer um detalhamento da problemática que envolve a idéia de liberdade, tanto o sentido transcendental quanto o prático, tendo compreendido muito bem no que consistem as teses do idealismo kantiano. Tais teses dizem respeito à possibilidade de que, além dos fenômenos, únicos objetos que podem ser dados na experiência, possam ser pensados os númenos, isto é, aquilo que independente da relação com as faculdades do conhecimento, o que poderia servir de fundamento aos fenômenos, mas que de nenhum modo podem ser conhecidos como tais.

Ou seja, o que se mostrou aqui é que uma discussão acerca da liberdade humana (objeto da moralidade), só é possível de ser levada a cabo com sucesso e completude se antes estiver totalmente apresentada a possibilidade de se pensar os objetos númênicos, não sensíveis, e de que neste âmbito possa haver uma

causalidade não determinada pelas leis da natureza, mas sim, que a sua causalidade possa se dar de maneira espontânea. É, pois, procedendo desta forma que se buscou averiguar a gênese do conceito de liberdade, que se encontra no interior de um conflito cosmológico presente na *Crítica da Razão Pura*, e que diz respeito à uma idéia de espontaneidade absoluta necessária à razão.

Ao tratar do idealismo transcendental, como começo de uma discussão sobre a liberdade, reconheceu-se a complexidade que é tratar do tema da liberdade em Kant e que muitas vezes é negligenciada por comentadores que somente se servem dos textos da sua filosofia prática. A apresentação da liberdade em Kant a partir da CRP assegura a profunda unidade do pensamento kantiano. Além disso, o próprio Kant designou a liberdade como a “chave de abóbada” de todo o edifício da razão pura.

A discussão sobre o idealismo transcendental, feita no primeiro capítulo da dissertação, mostrou que a capacidade de o ser humano se pensar como pertencendo a dois mundos (o fenomênico e o numênico), e a partir disso se propor máximas de ação, movidas somente pelo princípio da moralidade, só poderia ser estabelecida com sucesso a partir distinção transcendental de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*. A liberdade prática, então, ficou demonstrada como possível porque o plano numênico ficou isento da determinação pelas leis da natureza. Isso possibilitou afirmar que o ser humano ao considerar-se pertencente ao plano numênico pode creditar-se um poder de iniciar uma ação sem ser impelido a isso por causas sensíveis, mas sim somente através da causalidade espontânea de sua razão.

No *Prefácio da Crítica da Razão Pura*, Kant deixa claro que “para a Moral nada mais necessita-se que a liberdade não se contradiga e portanto seja pelo menos pensável sem necessidade de compreendê-la ulteriormente, que portanto não oponha nenhum obstáculo ao mecanismo natural precisamente da mesma ação, assim tanto a doutrina da moralidade como a da natureza mantém o seu lugar” (CRP, B XXIX). Portanto, foi necessário proporcionar uma solução para aquela antinomia que se apresenta à razão, ao tratar da cosmologia racional, pois é esse conflito que representa o berço da concepção de uma espontaneidade absoluta, contrária a necessidade natural.

No segundo capítulo desta dissertação, mostrou-se que todo o processo de análise dos conflitos antinômicos realizado por Kant tem a sutileza de demonstrar que eles nascem da confusão da razão ao adotar aparências como se fossem coisas em si. Esse conflito fica resolvido na apresentação da doutrina do idealismo transcendental que distingue fenômenos de coisas em si, não como sendo duas classes de entidades, mas sim duas perspectivas de se compreender as mesmas entidades. Para a solução do problema da conciliação de uma causalidade por liberdade com o princípio de que todos os acontecimentos são encadeados temporalmente segundo as leis da natureza, Kant sugeriu e sustentou tal distinção como necessária e essencial. A afirmação da antítese da “Terceira Antinomia” de que tudo ocorre segundo leis da natureza, fez-se restrita, dessa forma, ao encadeamento dos objetos enquanto fenômenos, o que não impede que, num outro aspecto, no mundo *numênico*, uma outra causalidade que não a da natureza, fosse pensada como possível.

A solução apresentada para a “Terceira Antinomia” teve que, indispensavelmente, não apresentar contradição com aquele princípio apresentado na *Analítica Transcendental*, de que todos os acontecimentos da experiência estão conectados segundo leis fixas e imutáveis, isto é, pelo princípio de causalidade natural.

O propósito de Kant para a solução da terceira antinomia foi atingido quando admitiu que a razão teórica especulativa, ao aventurar-se para além dos limites permitidos do conhecimento, possui uma outra finalidade, pois ao mesmo tempo que concebe os fenômenos como representações limitadas à sensibilidade, também necessita pressupor um “objeto transcendental” como fundamento destes fenômenos. Desse modo, Kant pode afirmar que, pelo fato de os fenômenos necessitarem de um objeto transcendental como fundamento, nada impede de atribuir a este objeto, mesmo que somente no pensamento, uma causalidade diferente daquela que determina os fenômenos temporalmente. Esta causalidade que não pode ser conhecida pelo fato de não pertencer ao mundo fenomênico, não estaria, desse modo, submetida às leis da natureza e seria “transcendentalmente livre”.

A investigação de Kant na *Dialética Transcendental* mostrou a tese de que as idéias transcendentais possibilitariam uma compatibilidade no mundo sensível da

liberdade prática com a causalidade dos acontecimentos empíricos, sem com isso subtrair o caráter espontâneo e incondicionado que é necessário à moralidade. Essa tese é justificada na passagem em que Kant, ao tratar da finalidade das idéias transcendentais, afirma que “tais conceitos transcendentais da razão tornam talvez possível uma passagem dos conceitos naturais aos conceitos práticos e deste modo possam fornecer às idéias morais mesmas consistência e conexão com conhecimentos especulativos da razão” (CRP, B 386).

O contexto cosmológico forneceu, assim, a gênese da idéia de liberdade enquanto um poder de começar de maneira absoluta um estado, como uma causa espontânea que serve de primeiro início dinâmico da ação. Contudo, quanto à possibilidade de justificação de tal idéia, viu-se que não é possível realizar uma demonstração objetiva da mesma, isto é, não se pôde provar a liberdade na CRP. Ela apenas permaneceu como um pensamento possível, fruto de uma necessidade lógica da razão. Porém, essa idéia transcendental de um poder de começar espontaneamente um evento proporcionou à Kant o pensamento de uma espontaneidade de mesmo tipo: uma liberdade prática, específica àqueles seres que se reconhecem também como númenos.

É precisamente essa concepção de uma idéia de espontaneidade absoluta que, conforme Kant, serve de base à idéia de liberdade prática que se abordou no terceiro e último capítulo da dissertação. Nele, teve-se a intenção de explorar, a partir daquilo que se conseguiu na análise da doutrina do idealismo transcendental e da problemática dos conflitos antinômicos, qual seriam as implicações de tal conceito de espontaneidade para o campo prático. Dito de outra maneira, a partir da análise realizada nos dois primeiros capítulos que culminaram na apresentação da conciliação do conflito antinômico, conciliação entre causalidade por natureza e causalidade por liberdade, pôde-se, no terceiro capítulo, realizar uma apresentação completa da função que a idéia de liberdade assume no contexto da filosofia prática kantiana.

Esse caminho que foi traçado, deixa em aberto a possibilidade do resgate da argumentação de Kant em favor da autonomia da vontade, que irá capacitá-la a determinar-se a si mesma pela representação da universalidade da lei moral. Porém, não se quis entrar na discussão desses conceitos ligados à moralidade, pois o



objetivo principal desta pesquisa foi somente demonstrar a realidade da liberdade nos seres dotados de razão.

O exercício da autonomia da vontade só é possível através da demonstração de que os seres racionais concebem-se a si mesmos como um númeno, isto é, sujeitos do mundo inteligível, na medida em que no mundo fenomênico tal exercício é inconcebível. O exercício da autonomia da vontade revela a presença da liberdade noumenal, que significa a possibilidade de autodeterminação à ação de modo espontâneo sem ser impelido ou constringido por móveis sensíveis.

Contudo, não se quis avançar até as posteriores obras de filosofia prática nas quais Kant fala mais detidamente da moralidade. Apenas fixou-se muito bem as bases que dão entrada do homem no mundo inteligível, reino da liberdade. O que apenas pode ser vislumbrado como decorrência da argumentação sobre a liberdade na CRP, é que Kant encontrará enormes dificuldades para demonstrar a realidade da liberdade prática sem apelar para uma prova moral da mesma. É isso que ele faz na CRPr, quando apresenta o conceito de “*factum* da razão” como uma evocação à consciência da lei moral, que irá fazer conhecer a liberdade que essa lei pressupõe.

Sendo que a lei moral não é fundada em condições sensíveis, a lei moral conduz ao pensamento da liberdade, pois se funda numa condição absoluta e incondicionada tal como é posta pela idéia de liberdade transcendental. Nesse sentido, é lícito dizer, parafraseando Kant, que a liberdade é a razão de ser da lei moral e que a lei moral é o que torna conhecida a liberdade. Isso também sugere que só se pode ser livre enquanto se estiver submetido a essa lei e, como a lei moral é posta pela razão através do conceito de dever, pode-se dizer que o homem é obrigado a ser livre, no sentido de que deve ser livre por necessidade da sua razão.

Mas esta é uma discussão que remeteria a uma outra investigação, qual seja, a de como a razão impõe ao sujeito racional a idéia de um dever incondicionado e de como ela formula esse dever, que é feito através de imperativos. Também teria que se entrar numa exposição de como a vontade assimila esses imperativos sendo que ela também é estimulada por móveis sensíveis. Essa reflexão levaria, por fim, a uma explanação do conceito máximo da moralidade kantiana, o conceito de autonomia da vontade.

Concluindo, então, o axioma que pode ser extraído da argumentação de Kant, acerca dos significados transcendental e prático de liberdade, é que: a ***Liberdade do*** ser proporciona uma ***Liberdade para*** o dever ser.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Do autor

#### 1.1. Citadas

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Abril/Os Pensadores, 1980.

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

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

#### 1.2. Consultadas

\_\_\_\_\_. **Kritik der reinen Vernunft**. Kant Werke, Ban II. Herausgegeben Von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissensch, Buchgesellschaft, 1998.

\_\_\_\_\_. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Editora Abril/Os Pensadores, 1980.

\_\_\_\_\_. **Lógica**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

\_\_\_\_\_. **Os progressos da metafísica**. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

### 2. Dos intérpretes e comentadores

#### 2.1. Citadas

ALLISON, Henry E. **El idealismo transcendental de Kant: una interpretación e defensa**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

BECK, Lewis White. **A commentary on Kant's Critique of practical reason.** Chicago: The University of Chicago Press, 1966.

CARNOIS, Bernard. **La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté.** Paris, Seuil, 1973.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant.** Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

DELEUZE, Gilles. **Para ler Kant.** Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S./A., 1976.

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

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant.** Tradução de Christina Viktor Hamm e Vaério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MARGUTTI PINTO, P. R. **O aspecto inovador da solução de Kant às antinomias dinâmicas na *Dialética Transcendental*.** In: SÍNTESE, Belo Horizonte, v. 29, nº 95, pp. 371-396. 2002.

## 2.2. Consultadas

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

ALMEIDA, Guido A. **Liberdade e moralidade segundo Kant.** In: ANALYTICA, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 2, nº 1, pp. 175-202, 1997.

CASTILLO VEGAS, J. L. **Sobre el concepto de libertad en Immanuel Kant.** In: CRÍTICA. Londrina: Universidade Estadual de Londrina (UEL), v. 3, nº 13, 1998.

CHIEREGHIN, F. **Il problema della libertà in Kant.** Trento: Verifiche, 1991.

CRAMPE-CASNABET, Michele. **Kant: uma revolução filosófica.** Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

DALBOSCO, Cláudio Almir. **O idealismo transcendental de Kant.** Passo Fundo: EDIUPF, 1997.

ESTEVES, Julio Cezar Ramos. **Sobre a inevitável antinomia entre liberdade e natureza.** In: KANT - LIBERDADE E NATUREZA, Maria Lurdes Borges e José Heck (org.). Florianópolis: Universidade Federal Santa Catarina, pp.157-173, 2002.

GRAYEFF, Felix. **Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant.** Lisboa: Edições 70, 1987.

HECK, J. H. **A liberdade em kant.** Porto Alegre: Movimento, 1993.

IBARNE, Julia Valentina. **La libertad en Kant: alcances éticos y connotaciones metafísicas**. Buenos Aires: Editorial Carlos Lohlé, 1981.

JORDÃO, Francisco Vieira. **Natureza, sentido e liberdade em Kant**. In: REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA, v. 1, nº 1, pp. 225-248, 1992.

MACEDO, U. de. **O problema da liberdade em Kant**. In: CONCILIUM, Petrópolis, XVIII, pp. 395-414, 1974.

MARGUTTI PINTO, P. R. **Aspectos do problema da causalidade em Kant**. In: SÍNTESE, Belo Horizonte, v. 27, nº 87, pp. 5-15. 2000.

MARKET, Oswaldo. **El Tema de la Libertad en Kant**. Madrid: José Vicente Hernández Editor, 1960.

MARQUES, António. **O constitutivo e o regulador em Kant do ponto de vista da teoria do esquematismo**. In: ANÁLISE, Jundiaí, II, pp. 95-128, 1985.

MARTINEZ, José A. **Libertad, alma y Dios en la Crítica de la Razón Pura**. In: PENSAMIENTO, Revista de investigación e información filosófica, Madrid, v. 43, nº 172, 10-12, pp. 425-445, 1987.

MIRO QUESADA, Francisco. **Teoría kantiana de la libertad**. In: LETRAS, Lima, nº 10, pp. 299-308, 1944.

MOLINER, Fernando Montero. **Libertad y experiencia: la fundamentación de la libertad moral en la Crítica de la razón pura**. In: KANT DESPUÉS DE KANT: EM EL BICENTENARIO DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 23-42, 1989.

MORUJÃO, Alexandre Fradique. **Fenômeno, númeno, coisa em si**. In: REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA. Braga: Tomo XXVII, Fasc. 3, pp. 225-248, 1981.

NAHRA, C. L. **O imperativo categórico e o princípio da coexistência das liberdades**. In: PRINCÍPIOS, São Paulo, vol. 2, nº 3, pp. 13-31, 1995.

PASCAL, George. **Compreender Kant**. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2005.

PAVÃO, Aguinaldo. **Liberdade transcendental e liberdade prática na crítica da razão pura**. In: SÍNTESE, Belo Horizonte, v. 29, nº 94, pp. 171-190, 2002.

PEREDA, Carlos. **La tercera antinomia y las perplejidades de la libertad**. In: KANT: DE LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, Dulce María Granja (Coord.). Barcelona: Ed. Anthropos, pp. 95-123, 1994.

PEREIRA, Rosilene de Oliveira. **Reflexões sobre liberdade, moralidade e direito em Kant**. In: REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA, São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, v. 52, nº 209, pp. 75-90, 2003.

PEREYRA, Carlos. **Libertad y necesidad en Kant**. In: TEORÍA (Jornadas Kantianas en conmemoración del bicentenario de la Crítica de la razón pura). México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, v. 3, nº 3, pp. 327-338, 1987.

QUENTAL, Antero de. **Kant e o espírito como liberdade e espontaneidade**. In: REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA, São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, v. 1, nº 4, pp. 514-530, 1951.

RODRIGUES, R. **Um ensaio sobre o significado da liberdade na Crítica da Razão Prática de Kant**. In: DISSERTATIO, Pelotas: UFPel, nº 6, pp. 171-184, 1997.

RODRIGUEZ GARCIA, Ramón. **La libertad práctica: Un problema de la Crítica de la razón pura**. In: Aporía, v. 3, nº 12, pp. 55-71, 1981.

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

SCHNEIDER, Cristina. **O problema da liberdade e o fechamento causal do mundo**. In: FILOSOFIA UNISINOS, São Leopoldo, v. 4, nº 7, pp. 145-166, 2003.

SILVA, Ailton José. **A noção de liberdade na terceira antinomia da Crítica da razão pura**. In: METANOIA, São João Del-Rey, UFSJ, nº 5, pp. 101-109, 2003.