



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FAGNER MENEZES CASTRO**

**DA LIBERDADE TRANSCENDENTAL À LIBERDADE PRÁTICO MORAL EM**  
**IMMANUEL KANT**

**FORTALEZA**

**2022**

FAGNER MENEZES CASTRO

DA LIBERDADE TRANSCENDENTAL À LIBERDADE PRÁTICO MORAL EM  
IMMANUEL KANT

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte - ICA da Universidade Federal do Ceará - UFC, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política. Orientador: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora.

FORTALEZA

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- C351 Castro, Fagner Menezes.  
Da liberdade transcendental à liberdade prático moral em Immanuel Kant / Fagner Menezes Castro. –  
2024.  
101 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.  
Orientação: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora.
1. Ideias transcendentais; . 2. Antinomias; . 3. Liberdade transcendental; 4. Prática-moral.. I. Título.  
CDD 100
-

FAGNER MENEZES CASTRO

DA LIBERDADE TRANSCENDENTAL À LIBERDADE PRÁTICO MORAL EM  
IMMANUEL KANT

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte - ICA da Universidade Federal do Ceará - UFC, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovado em:17/06/2022

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Ralphe Alves Bezerra  
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

---

Prof. Dr. Ivânio Lopes De Azevedo Junior  
Universidade Federal do Cariri (UFC)

Aos meus pais, pelo apoio e incentivo de sempre buscar a excelência.

## **AGRADECIMENTOS**

À FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pelo incentivo à pesquisa e pelo apoio financeiro recebido. Ao professor Kleber Carneiro Amora pela atenção, paciência e orientação.

Aos professores Ralphe Alves Bezerra e Ivânio Lopes De Azevedo Junior por aceitarem o convite para participarem da banca de qualificação e defesa dessa dissertação. À secretaria da coordenação da Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte – ICA da Universidade Federal do Ceará - UFC, pela atenção e profissionalismo.

Aos colegas de Graduação, Mestrado e Doutorado Patrícia Silveira, Viviane Silveira, Carlos Wagner, Michelle pelas conversas, compreensão e incentivo. Aos colegas do grupo de estudos em Kant, sob coordenação do Prof. Ricardo Almeida.

“[...] a faculdade de julgar é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido. Eis porque ela é o cunho específico do chamado bom senso, cuja falta nenhuma escola pode suprir.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> IMMANUEL, Kant. *Crítica da Razão Pura*, 2001, (KrV, A 133/ B 172), p. 177.

## RESUMO

Esta pesquisa tem o intuito de investigar a passagem da *liberdade transcendental* à *liberdade prática moral*, a partir de um estudo das obras de Immanuel Kant: *Crítica da Razão Pura* (1781) e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), dentre outras. Inicialmente, realizaremos um estudo sobre a Dialética Transcendental e o processo pelo qual a razão gera conhecimento de valor íntimo e exclusivo para a própria razão; que produzirá as *ideias transcendentais* como consequência. Esse trabalho discutirá o conflito das ideias cosmológicas, que causam *antinomias* entre a séries de causas e efeitos produzidas pela razão e outra produzida pelo entendimento em conjunto da sensibilidade que acessam e configuram os dados da experiência que será o subtrato para a razão formar a concepção do incondicionado. No interior desse conflito, situa-se a pergunta liberdade transcendental pela possibilidade de se pensar a liberdade como espontaneidade absoluta desvinculada da necessidade da causalidade natural. Para Kant, de acordo com a terceira antinomia, é válido pensar logicamente sobre uma espontaneidade absoluta, pela via dos raciocínios dinâmicos. Em seguida, no *Apêndice à Dialética Transcendental*, o filósofo apresenta os princípios regulativos, distintos dos princípios matemáticos. Essa discussão pergunta: as máximas da razão limitam-se ao seu aspecto teórico, ou da razão possuem também um uso regulativo que é utilizado pela razão prática? A capacidade da razão de gerar máximas se limita apenas a um aspecto específico da razão? O problema da liberdade acima descrito estar no seu eixo teórico, que é insuficiente para compreender o seu eixo prático da liberdade. Precisamos investigar a defesa de Kant, na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, sobre a busca de justificar o juízo moral comum sem realizar uma abstração *teórica* que é realizada na *Crítica da Razão Pura* para demonstrar o agir moral. Porque, segundo Kant, a lei moral já se apresenta ao senso comum e norteia o próprio agir, indicando ao indivíduo, a capacidade de dectar o certo e o errado.

**Palavras-chave:** ideias transcendentais; antinomias; liberdade transcendental; prática-moral.



## ABSTRACT

This research aims to investigate the passing from transcendental freedom to practical moral freedom, from the study of Immanuel Kant's work: *The Critique of Pure Reason* (1781) and *Groundwork for The Metaphysics of Morals* (1785), among others. Firstly, there will be a study about "Transcendental Dialectic" and the process of reason generating its own subjective value knowledge, from where transcendental ideas arise as consequence. There will be a more detailed discussion about the conflict of cosmological ideas, which leads to an antinomy between the series produced by reason and the one produced by understanding over experienced data from the formation of the unconditioned. Within this conflict lies the problem of transcendental freedom i.e., whether it is possible to validly think absolute spontaneity apart from the need of natural causality. For Kant, on the Third Antinomy, it is valid to think logically about absolute spontaneity through dynamic reasoning. Then, in the "Appendix to the Transcendental Dialectics" we start a discussion on regulative principles that differ from mathematical principles. This possibility leads the way for us to think that the maxims of reason are not limited to its theoretical aspect, but also have a regulative use that will be used by practical reason, therefore the ability to generate future maxims is not limited to just one specific aspect of reason. On *Groundwork for The Metaphysics of Morals*, Kant states that moral common sense may not realize an abstraction such as the Critique of Pure Reason to get to moral acting, for the law of morality already presents itself to common sense and guide its actions indicating the ability to detect right from wrong to the individual.

**Keywords:** transcendental ideas; antinomy; transcendental freedom. practical-moral.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- KrV** (Kritik der reinen Vernunft) Crítica da Razão Pura
- KpV** (Kritik der praktischen Vernunft) Crítica da Razão Prática
- GMS** (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) Fundamentação da Metafísica dos Costumes
- FM** (Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? ) Progressos da Metafísica
- PROL** (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik) Prolegômenos a toda Metafísica futura

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>O PROBLEMA DAS IDEIAS TRANSCENDENTAIS.....</b>	<b>15</b>
<b>2.1</b>	<b>Aparência lógica e aparência transcendental.....</b>	<b>15</b>
<b>2.2</b>	<b>As ideias transcendentais.....</b>	<b>30</b>
<b>3</b>	<b>DA LIBERDADE TRANSCENDENTAL.....</b>	<b>37</b>
<b>3.1</b>	<b>Antinomias da razão.....</b>	<b>37</b>
<b>3.2</b>	<b>Distinção entre causalidade incondicionada e causalidade natural.....</b>	<b>49</b>
<b>3.3</b>	<b>O idealismo transcendental e a representação dos objetos.....</b>	<b>56</b>
<b>3.4</b>	<b>A necessidade de síntese regressiva.....</b>	<b>59</b>
<b>4</b>	<b>DA LIBERDADE TRANSCENDENTAL À LIBERDADE PRÁTICA.....</b>	<b>73</b>
<b>4.1</b>	<b>Razão teórica e prática sob o interesse da razão.....</b>	<b>73</b>
<b>4.2</b>	<b>Boa vontade: causalidade das leis morais.....</b>	<b>79</b>
<b>4.3</b>	<b>Desenvolvimento da razão para o aperfeiçoamento da vontade livre.....</b>	<b>84</b>
<b>4.4</b>	<b>Distinção entre as ações condicionadas e ações livres.....</b>	<b>86</b>
<b>4.5</b>	<b>Princípio transcendental <i>a priori</i> da moralidade.....</b>	<b>87</b>
<b>4.6</b>	<b>Autonomia da vontade.....</b>	<b>89</b>
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>91</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>94</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A questão fundamental que trabalharemos na presente pesquisa é *a passagem da liberdade transcendental à liberdade prático moral*, respectivamente na *Crítica da Razão Pura* (1781) e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), de Immanuel Kant (1724-1804). Essa questão envolve inúmeros elementos da filosofia transcendental, mas com atenção especial a uma simples questão: como é possível pensar a liberdade sem contradição com a causalidade empírica. Kant, após desacreditar do método tradicional da Metafísica de se fazer filosofia, deverá expor e responder às grandes questões da *metaphysica specialis*, que a liberdade se enquadra, em correspondência com o tribunal da Razão.

Na Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, o conceito de liberdade é entendido num sentido cosmológico e num sentido prático. O sentido cosmológico coloca-nos a refletir como a razão pensa a totalidade absoluta, ou incondicionada, da série de condições causais para qualquer ocorrência dada. O sentido prático está, no entanto, mais próximo de uma “psicologia”, é a independência do sentido interno frente aos móveis sensíveis.

A liberdade transcendental, em sentido cosmológico, é a “a faculdade de iniciar espontaneamente um estado, cuja causalidade, pois, não está, como requer a lei da natureza, sob outra causa que a determine quanto ao tempo” (*KrV*, A 533 / B 561). Na segunda temos a liberdade prática que é a “independência do arbítrio frente à coerção pelos impulsos da sensibilidade” (*KrV*, A 534 / B 562) O conceito de liberdade transcendental comunica-se com a totalidade absoluta das condições na relação causal que é expressado com ênfase na dimensão especulativa da terceira antinomia. Por outro lado, a liberdade prática comunica-se diretamente com as ações humanas. Para que a ação humana seja independente das causas naturais, como exige a liberdade prática, a liberdade transcendental é exigida como fundamento, pois essa dispõe do poder de iniciar espontaneamente um estado o que garantirá o sentido daquela. Por conseguinte, a supressão da liberdade transcendental aniquila, concomitantemente, toda a liberdade prática (*KrV*, A 534 / B 562). Portanto o indivíduo que é considerado livre em sentido prático o é inevitavelmente em sentido transcendental.

A liberdade, em seu duplo sentido, é considerada tanto de modo negativo como positivo. A liberdade prática é definida negativamente pela independência do arbítrio humano, ou seja, nosso poder de escolha relativamente aos impulsos sensíveis e, positivamente, como a

capacidade de autodeterminação. A liberdade transcendental definida negativamente é a independência de causas anteriores no tempo e, positivamente, pela capacidade de uma causalidade inteligível de dar início por si mesma a uma série de efeitos no mundo, isto é, espontaneidade.

Todavia, ambos conceitos de liberdade são incompatíveis com a determinação empírica mediante leis naturais, ou seja, há uma oposição entre causalismo empírico e causalidade livre. A primeira reconhece os eventos naturais encadeados, onde um evento precedente segue outro segundo uma regra. Dessa forma, o encadeamento contempla as condições do tempo e não conseguimos discernir um evento que se mostre pela primeira vez, pois a causa da causalidade necessita de uma outra causa e assim *ad infinitum*. A segunda é a faculdade de iniciar por si um estado e, assim, não estando ligada a nenhuma causa que a antecede no tempo. A consequência de admitirmos supostamente a causalidade empírica para o agir humano é considerar a realidade irrestrita dos fenômenos, o que obrigá-nos-íamos validar que tudo o que acontece pressuporia um estado anterior, o qual seria precedido por um estado ainda mais antigo, e, assim, sucessivamente. O que, por sua vez, suprimiria toda e qualquer moral, porque o homem enquanto parte integrante da natureza e, conseqüentemente, enquanto fenômeno teria todas as suas ações determinadas segundo uma causalidade natural.

Este trabalho está estruturado em três capítulos: O primeiro e o segundo reconstruem os argumentos da *Crítica da Razão Pura* e o terceiro versa, especificamente, sobre a liberdade prática com ênfase na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. O primeiro capítulo apresenta uma investigação no desenvolvimento da derivação subjetiva das ideias transcendentais. Esse momento é de extrema importância para a compreensão de como os conceitos transcendentais são produzidos de modo necessário pela influência da razão especulativa. A partir desse processo será defendido a aparência transcendental que é indispensável para a compreensão dos argumentos na Antinomia, e, também, da relação entre liberdade transcendental e liberdade prática. Kant submete à sua Crítica às ideias da metafísica tradicional (Deus, alma e liberdade).

A metafísica clássica divide-se em duas partes até Kant, *ontologia* que trata dos predicados do ser enquanto ser e a *metafísica especial* aborda os conhecimentos sobre a alma (psicologia racional), o mundo (cosmologia racional) e Deus (teologia racional). Kant reconhece a metafísica clássica dentro dessa divisão e a coloca sob o tribunal da razão. Na

“Analítica Transcendental” é determinado que só pode haver conhecimento dos fenômenos quando fixado pelo entendimento, daí temos a depreciação da Ontologia pela Lógica da Verdade em conformidade com as regras oferecidas pela própria analítica da experiência. A partir disso, toda pretensão que os nossos conhecimentos sejam o fundamento último de todas as coisas é ignorar a necessidade da relação causal, ou seja, não é válido mais vincular o nosso conhecimento às coisas mesmas, mas somente ao modo como conhecemos os fenômenos. Por outro lado, na Dialética Transcendental as representações da totalidade sobre as quais as determinações empíricas projetam-se não consiste em nada de real em si mesmo, contemplando apenas uma simples ideia da razão. Na metafísica especial, a alma é uma substância, o Mundo possui realidade em si e Deus é o ente perfeitíssimo. A partir da filosofia transcendental kantiana passamos a entender que os objetos da metafísica especial, que antes eram considerados pelos filósofos dogmáticos como saberes positivos, possuem uma origem na estrutura da própria razão e, esta, só concebe as coisas na medida que podemos representá-las.

Por conseguinte, entendemos que a nossa razão não pode limitar-se à experiência. Os princípios que a conduzem no conhecimento experimental, inevitavelmente, auxiliam a ultrapassar os limites de toda experiência e, também, a conceber realidades transcendentais. No entanto, quando a razão parte para essas realidades transcendentais se vê abandonada às suas próprias forças. Com isso, Kant demonstra que as ideias são conceitos necessários da razão que carecem de objetos dos sentidos que lhes corresponda, também, esclarece que elas não são uma arbitrariedade dos filósofos dogmáticos. No fundo, as ideias servem de *cânone* ao entendimento, permitindo pensar o incondicionado não como passível de conhecimento, mas como uma ideia que pode ser pensada com validade.

No segundo capítulo, meditamos sobre a discussão das quatro antinomias entre teses e antíteses incompatíveis entre si, observamos que o autor coloca o termo antinomia no singular, pois vincula-se à ideia cosmológica, ou seja, que o mundo forme uma totalidade absoluta da qual se afirmam elementos antitéticos que são, resumidamente, a relação entre condicionado e o incondicionado. O conflito se estabelece pelo fato de a razão *querer e ter que* pensar o conjunto dos fenômenos como totalidade absoluta.

No âmbito das antinomias, a terceira é um dos pontos principais para auxiliar a pesquisa. Porque ela trata da liberdade e afirma que além da causalidade da natureza, há uma

causalidade livre (tese) e, alternativamente (antítese) que não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.

Nas antinomias, Kant pensa também em posições historicamente defendidas por filósofos que, conseqüentemente, são posições teóricas diferentes relativamente ao assunto abordado. No escopo da tese, da terceira antinomia, são representadas as teorias que, desde a antiguidade, pressupunham uma causa incausada ou um primeiro motor como causa primeira do mundo; na antítese, Kant faz referência às posições materialistas e naturalistas que negam esta causa livre. Em geral, podemos afirmar que a tese trata dos enunciados defendidos pela metafísica dogmática, enquanto a antítese trata da posição do empirismo. Por outro lado, a tese defende a existência também de uma causalidade livre que não é restrita ao primeiro motor, mas a existência de causas livres no mundo em geral; a antítese, por sua vez, nega a possibilidade da liberdade no mundo em geral.

Então, na terceira antinomia temos a condição válida de pensar a liberdade fora das séries no tempo. No entanto, destaca-se a importância de tratar da liberdade no âmbito do sujeito inteligível e empírico, pois a ideia cosmológica nos direciona uma causalidade livre no mundo. É relevante esclarecer também, a possibilidade de pensar a liberdade e o determinismo da causalidade da natureza no interior do sujeito, o que o autor irá classificar de *Phaenomenon*.

Por fim, no terceiro capítulo é dedicado à questão da liberdade prática com maior ênfase na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Após todo o trabalho da *Crítica da Razão Pura* em busca de solucionar as ideias cosmológicas, Kant se convenceu de que as provas dialéticas da liberdade do homem, da imortalidade da alma e da existência de Deus são insuficientes para produzir o princípio supremo da moralidade. Por essa razão, o filósofo aplicará toda sua atenção ao problema do princípio da moral na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

No primeiro momento do terceiro capítulo é destacado que através do próprio interesse da razão surgem as máximas que, por sua vez, possibilitam os princípios regulativos que se interessam por efetivar-se no mundo. Essas máximas são encontradas tanto na razão teórica como na razão prática, e elas, em geral, clarificam que a razão possui um interesse imanente, ou seja, de se efetivar no mundo. Na razão teórica isso é mostrado através dos princípios regulativos que ordenam as experiências do mundo; na razão prática temos

interesse da razão de não se subjugar aos móveis internos da sensibilidade e agir em acordo com suas próprias leis. Por esse motivo, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant investiga o princípio supremo da moralidade que é um meio pelo qual a razão prática poderá se efetivar na imanência e o sucesso disso chamaremos de ação Moral.

Em seguida, contemplamos a argumentação kantiana para estabelecer um princípio moral que seja objetivo, necessário e universalmente válido. De início, uma vontade ilimitadamente boa é apresentada como condição de se pensar a moralidade que, posteriormente, estabelece as condições para alcançá-la. Duas classificações são defendidas pelo autor: a ação por *dever* e a ação *conforme ao dever*. Em seguida, teremos a apresentação dos argumentos que classificariam quando a ação é motivada por *dever* ou *conforme ao dever*. Por sua vez, estes princípios norteiam os indivíduos para a liberdade humana.

## **2 O PROBLEMA DAS IDEIAS TRANSCENDENTAIS**

### **2.1 Aparência lógica e aparência transcendental**

Na exposição da Estética Transcendental, é observado que os sentidos possuem uma participação fundamental na aquisição do conhecimento, pois é somente a partir deles que podemos coletar dados empíricos. E essa aquisição acontece porque os dados empíricos são subjugados a uma formatação no *espaço* e no *tempo* enquanto formas puras da intuição sensível, para que posteriormente os dados sejam sintetizados pelas categorias do entendimento.

A Lógica Transcendental irá demonstrar que a ciência das regras do entendimento puro é a lógica, pela qual pensamos completamente a priori os objetos recebidos pela sensibilidade. Essa lógica transcendental é a expressão das formas do entendimento enquanto constituidora da experiência, que é dividida em “Analítica Transcendental” e “Dialética Transcendental”. Uma lógica formal, no que lhe concerne, indica um critério negativo de verdade, ou seja, as condições da verdade. Com efeito, o cuidado que devemos ter é de não ultrapassar essas condições no uso dessa lógica, pois na tentativa de expandir nosso conhecimento de modo arbitrário construímos apenas raciocínios desprovidos de valor objetivo.



A “Analítica<sup>2</sup> Transcendental” trata de uma lógica da verdade, ou seja, um *cânon* para o entendimento puro. Demonstra-se que na utilização das categorias podemos afirmar seguramente que há um entendimento puro que aplica seus princípios às categorias ao objeto através do diverso, sem forma, coletado pela sensibilidade.

A partir da aplicação da “*tábua das categorias*”, o entendimento forma todos os seus conceitos. No entanto, uma tábua dessa importância não pode ser produto de uma simples enumeração que desconsidere um sistema. Então Kant se vê na condição de encontrar um fio condutor que realize uma unidade das operações do entendimento, as quais devem ser feitas mediante a síntese dos juízos (*KrV*, A 69 / B 94).

Nossas representações, segundo Kant, se dividem em sensíveis e discursivas<sup>3</sup>. A segunda leva em consideração a primeira, com o interesse de reunir todas em uma só. Esse processo é chamado de *síntese* e unifica o múltiplo, que acontece através das funções da unidade. Essas funções tratam de simplificar representações à unidade, que é o próprio ato de julgar que, por sua vez, é a própria expressão do que significa pensar um objeto sob um conceito determinado. Neste sentido, determinando as funções da unidade dos juízos, fica garantido encontrar todas as funções do entendimento.

Os conceitos puros do entendimento são as formas que impõem à intuição a unidade que se verifica nos juízos. Logo, a forma lógica do juízo é um conceito puro do entendimento. Pensar é estabelecer, na multiplicidade dada na intuição, certas relações que façam dessa multiplicidade uma unidade. É impossível pensar a multiplicidade dada sob o espaço e o tempo sem que o entendimento opere no interior dessa multiplicidade certas ligações que venham a constituir o objeto. Esses conceitos são a base de todos os outros conceitos derivados.

Na produção da unidade, é necessário que a experiência seja submetida aos princípios do entendimento, pois em tal produção está a constituição daquilo que podemos afirmar como *o real*, dentro destas limitações apriorísticas (sensíveis e discursivas). No

---

<sup>2</sup> “[...] Na Analítica, Kant defende que conceitos empíricos funcionam como regras para conhecer a unidade de uma dada intuição empírica: ‘objeto’, porém, é aquilo em cujo conceito é *reunido* o múltiplo de uma intuição dada” (B137). [...] Os conceitos empíricos especificam a natureza de objetos empíricos e, por assim fazê-lo, fornecem um meio de entender uma intuição como unificada a despeito da presença de um múltiplo sensível. [...] conceitos empíricos têm um uso legítimo, porque servem como unificadores de dados perceptivos. (WARTENBERG, 2009, P.277, grifos do autor).

<sup>3</sup> Segundo Kant, o entendimento não pode fazer outro uso destes conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos. Como nenhuma representação, exceto a intuição, se refere imediatamente ao objeto, um conceito nunca é referido imediatamente a um objeto, mas a qualquer outra representação (quer seja intuição ou mesmo já conceito). (*KrV*, A 68/ B 93).

entanto, falamos da unidade porque há uma heterogeneidade das intuições empíricas e dos conceitos puros do entendimento, por isso é necessário de uma ordenação sensível e intelectual do captado na multiplicidade.

O que transforma essa heterogeneidade em homogeneidade é o que Kant chama de esquematismo transcendental, pois esse possui aspectos que se vinculam ao sensível e ao intelectual. O grande fator que torna possível o esquematismo é o tempo, que é universal e *a priori* e também está em toda representação empírica.

Os esquemas, portanto, não são senão determinações a priori do tempo segundo regras, e estas valem, conforme a ordem das categorias, para a sequência do tempo, o conteúdo do tempo, a ordem do tempo e, finalmente, o conjunto completo do tempo, sempre no que diz respeito a todos os objetos possíveis. [...] Assim, os esquemas dos conceitos puros do entendimento são as verdadeiras e únicas condições para fornecer a estes uma referência a objetos, portanto um significado, e as categorias, por conseguinte, não têm nenhum uso, no fim das contas, a não ser um uso empírico possível, já que servem apenas para, por meio dos fundamentos de uma unidade necessária a priori (devido à unificação necessária de toda consciência em uma apercepção originária), submeter os fenômenos a regras gerais da síntese e, assim, torná-los aptos a uma conexão completa em uma experiência. (*KrV*, A 145-146/B 184-185).

É na intuição do tempo que a imaginação desenha de modo apriorístico os moldes que guiarão o acesso aos fenômenos e também já indicam as categorias sob a qual estes devem ser ordenados. No entanto, o esquema não pode ser entendido como uma mera imagem, ele é, em verdade, uma regra para a formação de imagens.

A lógica em geral, que se abstrai de todos os conteúdos do conhecimento, gera ilusões quando deixa de ser usada como *cânon*, no ato de julgar, e passa a ser utilizada como *organon*<sup>4</sup>, com a intenção de gerar conhecimento objetivo. Usar a lógica geral como um *organon*, é o que Kant define por dialética, a qual de modo ilusório se refere a objetos, e, por isso, realiza um abuso da analítica.

A dialética é, segundo Kant, a lógica da aparência (*KrV*, A 61/ B 86). No entanto, é preciso esclarecer qual o tipo de aparência estamos destacando, pois não há apenas um tipo. Há a aparência empírica, que se refere às ilusões da ótica e que decorre da influência da imaginação sobre o entendimento, e é facilmente descoberta e desconsiderada. Há também a aparência lógica, que é simples de ser detectada e ser resolvida, pois as próprias regras da

<sup>4</sup> Ora convém fixar esta advertência segura e útil: que a lógica geral, considerada como *organon*, é sempre uma lógica da aparência, isto é, dialética. Pois, dado que nada nos ensina acerca do conteúdo do conhecimento, mas apenas acerca das condições formais da sua concordância com o entendimento, que aliás, em relação aos objetos são totalmente indiferentes, a pretensão de servir como instrumento (*organon*) para, ao menos pretensamente, alargar e ampliar os conhecimentos, não pode senão redundar em oco palavreado, onde se afirma com certa aparência de verdade ou se contesta a bel-prazer tudo o que se quiser. (*KrV*, A 61/ B 86).

lógica identificam e reparam o engano. Há, então, a aparência transcendental<sup>5</sup>, que, pelo contrário, não cessa quando descoberta, porque a nossa razão examina através de regras fundamentais e máximas, que aparecem como se objetivas fossem. Com isso, a necessidade interna de realizar a ligação dos conceitos pelo entendimento assume uma forma ilusória de necessidade objetiva da determinação das coisas em si. Por isso Kant realiza na dialética transcendental o estudo dessa ilusão<sup>6</sup> natural e inevitável em busca das suas fontes<sup>7</sup>.

Segundo Kant (*KrV*, A 302/ B 359), a razão é a faculdade de reduzir à unidade as regras do entendimento sob certos princípios. Para isso, ele utiliza como referência as regras do entendimento e o conhecimento que já foi formulado pelo processo do entendimento com a sensibilidade para realizar a unidade. Todavia, a razão não se refere jamais à experiência de modo imediato ou a algum objeto, porém se refere a conhecimentos produzidos pelo entendimento para formatá-los em uma unidade *a priori* através de conceitos. Tal unidade é distinta daquela realizada pelo entendimento, porque é uma unidade construída pela razão que ultrapassa o resultado do processo do entendimento.

Mesmo essa unidade produzida pela razão seja realizada de um modo distinto ela não deve ser desdenhada, pois segundo Kant: “nenhuma força da natureza pode, por si, afastar-se das suas próprias leis. Portanto, nem o entendimento (sem a influência de outra

---

5 “[...] a distinção entre fenômeno (*Erscheinung*) e coisa em si (*Ding an sich*) é inseparável da distinção que Kant estabelece entre o fenômeno e a aparência. Uma coisa é a *manifestação* de algo dado que se pode tornar objeto de experiência para um sujeito; outra, a *miragem* de uma aparição que de fato não se dá. O fenômeno presentifica forma e conteúdo; a ilusão refere-se a um conteúdo inexistente ou improvável [...] (BONACCINI, 1999, .68, grifos do autor)” “Um juízo cujos conceitos não se reportam direta ou indiretamente à intuição carece de conteúdo, mas a sua inverdade não decorre da fraqueza dos sentidos. A falta é do próprio entendimento quando se relaciona com os objetos. Quando estes são ‘inteligíveis’, a falácia está nos pressupostos da razão pura.” (Ibidem, p.69).

6 “[...] ‘ilusão’, é *Schein*, substantivo derivado do verbo *scheinen* (aparecer, parecer, brilhar). ‘Probabilidade’ em alemão é *Wahrscheinlichkeit*, literalmente, ‘aparência de verdade’ ou, melhor ainda em português, ‘verossimilhança’. Assim, ‘ilusão’ (*Schein*) e ‘probabilidade’ (*Wahrscheinlichkeit*) são palavras cognatas em alemão. [...] Mais importante ainda, prossegue Kant, não devemos pensar que ‘ilusão’ (*Schein*) e ‘fenômeno’, ‘manifestação’ ou ‘aparecimento’ (*Erscheinung*) designem a mesma coisa, apesar de serem palavras cognatas e muitas vezes usadas como sinônimas. Neste contexto, Kant está empregando a palavra ‘*Erscheinung*’, que verterei em português doravante por ‘fenômeno’, não no sentido do objeto fenomenal constituído pelos dados fornecidos pelas intuições sensíveis no espaço e no tempo subsumidos sob a unidade pensada nas categorias do entendimento, mas no sentido em que fora empregada na Estética transcendental para designar o ‘objeto indeterminado de uma intuição empírica’. Em outras palavras, ‘fenômeno’ é o mero correlato da sensibilidade organizado segundo as formas da intuição e considerado como não determinado por conceitos de objetos, ou seja, os dados fornecidos pelos sentidos na medida em que são considerados sem mescla com os conceitos do entendimento.” (ESTEVES, 2012, p.503-4).

7 Assim, a Dialética não rejeita como falsos ou enganosos os conceitos com que se ocupa a metafísica especial, uma vez que reconhece serem as ideias transcendentais produtos legítimos da razão. Na verdade, o que a Dialética denuncia é o uso impróprio que delas faz o metafísico dogmático: vítima da ilusão que necessariamente adere a elas, o metafísico toma o que é subjetivamente necessário como conhecimento de objetos reais.” (SANTOS, 2008, p.138).

causa), nem os sentidos podem, apenas por si mesmo, errar” (*KrV*, A 294/ B 350), desse modo, a formalidade oferecida pela plena concordância da aplicação das categorias não conduz a nenhum erro. Levando em consideração as formas de conhecimento (intuições sensíveis e categorias do entendimento), o erro manifesta-se quando os princípios subjetivos dos juízos são confundidos com os objetivos<sup>8</sup>, gerando um erro de percurso e quebrando, por assim dizer, a formalidade necessária ao conhecimento. Cada juízo deve seguir os caminhos que já foram traçados pela reflexão transcendental<sup>9</sup> na qual se encontra a demonstração kantiana precisa de cada representação na faculdade de conhecer.

A *aparência transcendental* se refere a princípios transcendentais<sup>10</sup> cujo uso não se aplica à experiência, e, por isso, são empregados indevidamente para além do uso empírico das categorias sob a ilusão da ampliação do entendimento puro. Apenas os princípios do entendimento são aplicáveis inteiramente dentro dos limites da experiência possível. Não se deve confundir os princípios transcendentais para não se incorrer em mau uso dos conceitos puros do entendimento, ou seja, pois configura um erro da faculdade de julgar (quando a crítica não freia totalmente seu mau uso) e não uma ilusão transcendental.

A razão especulativa em sua atividade lógica produz princípios transcendentais, que posteriormente terão explicados sua formação e utilização, que surgem de um uso legítimo da razão em conduzir o conhecimento produzido pelo entendimento através de suas

---

<sup>8</sup> Tais princípios serão expostos posteriormente com mais detalhes. No momento, busca-se esclarecer o que é uma ilusão e um erro.

<sup>9</sup> “[...] “a posição que atribuímos a um conceito” (*KrV*, A 268/ B 324), posição que se chama o lugar transcendental de uma representação, quanto estimar o “lugar que compete a cada conceito, conforme a diversidade de seu uso” (Ibid.). Kant irá, assim, denominar uso hipotético, emprego regulativo, o modo como se deverá julgar a partir das representações da razão. No primeiro Apêndice da Crítica da razão pura essa operação possui a função de nos preservar das “sub-repções [*Erschleichungen*] do entendimento puro e das ilusões [*Blendwerken*] daí resultantes” (*KrV*, A 268/ B 324). Dito de outro modo, essa operação crítica em sentido genuíno serve para preservar o pensamento em vias de construir juízos sintéticos a priori das sub-repções, acrescentemos, de qualquer faculdade do ânimo. A reflexão transcendental funciona, portanto, corrigindo permanentemente um pensamento que tende a, primeiro, negligenciar suas condições sensíveis para conhecer imediatamente e com certeza a coisa em si mesma, para rivalizar em poder com o intelecto de Deus, mas a também, segundo, sobrevalorizar essas condições estendendo-as a tudo o que existir e, terceiro, um pensamento que pretende “derrubar todas essas barreiras” da experiência sensível e “passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação” (*KrV*, A296). Que seja preciso também incluir a razão pura na tópica ou reflexão transcendental atesta o fato de uso transcendental e uso transcendente de uma representação não serem idênticos. (ALMEIDA, 2019, p.34).

<sup>10</sup> Os princípios transcendentais referem-se a coisas em si porque, como apontamos, pressupõem o incondicionado e este não pode ser pensado sem contradição. Kant acrescenta que eles provocam uma certa perplexidade porque produzem “aparência de objetividade” onde existe apenas uma “satisfação subjetiva” da razão. Parece que a razão possui seus próprios princípios: assim como o entendimento é a *faculdade de princípios* (21) ( BONACCINI, 1999, p.70-1, grifo do autor).

operações lógicas. Desse modo, eliminar o processo que leva à ilusão é eliminar o próprio uso dessa razão.

O propósito da dialética transcendental é encontrar a aparência dos juízos transcendentais (*KrV*, A 297/ B 354), evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane, embora tal aparência não desapareça, pois trata-se de uma ilusão natural e inevitável que ocorre pela pretensão de princípios subjetivos passando-se por objetivos. Isso traz ao lume que há uma dialética natural pura e inevitável, que mesmo revelada como produz suas ilusões, não evitará os erros implícitos dessa tendência natural.

Na razão, assim como no entendimento, há um uso lógico que é formal. Há também um uso *real* da razão que guarda princípios e conceitos, que são independentes dos sentidos e do entendimento. Destacamos o uso lógico da razão como a faculdade de inferir mediadamente que é distinta às inferências imediatas realizadas pelo entendimento. Kant, contudo, dá início à busca pelos conceitos da razão, com a esperança que – assim como ocorreu na busca dos conceitos puros do entendimento – o uso lógico possibilite uma ponte ao princípio transcendental, ou seja, ao seu uso puro que contém a máxima lógica, que será explicitada posteriormente.

Para Kant, os princípios<sup>11</sup> são conhecimentos sintéticos – não se fundam em si mesmo no simples pensamento, são formados por elementos diversos – a partir de conceitos. Essa forma de conhecimento não pode ser gerada pelo entendimento, pois o entendimento produz conceitos sintéticos a partir dos objetos da experiência. “Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios”. (*KrV*, A 302/ B 359). Nesse sentido,

---

<sup>11</sup> O princípio é aquilo por força do qual é posto algo diverso. O conceito de princípio é o conceito da relação. A consequência (*rationatum*) é *quod non ponitur nisi posito alio* (aquilo que é posto somente quando é posta alguma outra coisa). O princípio é aquilo do qual uma coisa procede de maneira totalmente necessária ou, ainda, o princípio é aquilo do qual alguma coisa procede segundo as regras universais, o que, no fundo, é a mesma coisa. Quando é posta uma consequência, necessariamente deve seguir-se um princípio, mas o princípio não é, por sua vez, determinado pela consequência. Mas quando ponho o princípio, deve necessariamente seguir-se uma consequência. *Ratio est id, quo posito determinate ponitur aliud* (o princípio é aquilo que, quando posto de maneira determinada, põe-se outra coisa). Mas existem casos em que, posta uma coisa, segue-se outra mas sem que uma seja princípio da outra. Por exemplo, a cegonha chega e logo faz bom tempo. O simples fato de acontecer alguma coisa não justifica a conjectura que, por combinação, se siga outra. (Realidade e existência – lições de metafísica, 2002, P.55). “A interferência da razão toma como premissa uma regra universal e uma subsunção à condição da regra. Dessa maneira, discernimos a conclusão a priori, não no singular, mas enquanto contida no universal e necessária sob uma certa condição. E isto, a saber, que tudo esteja sob o universal e seja determinável em regras universais, é precisamente o princípio da racionalidade ou da necessidade (*principium rationalitatis sive necessitatis*) (Log. Ak120, #56) ”.

a razão sempre se refere ao entendimento para produzir sua unidade *a priori*, mediante aos diversos conhecimentos produzidos pelo entendimento. Por isso, a razão não se relaciona de modo imediato a objetos da experiência.

O que pode ser entendido como um princípio válido, em sentido lógico, é não precisar de uma condição, ou seja, é possuir uma validade *a priori* em si mesmo. O que Kant chama de conhecimento por princípios é apenas o que é possível por meio de uma dedução, ou seja, de um ato da razão por silogismos, que de modo algum se referem a conteúdos empíricos. Quando a razão realiza um processo em cadeia silogística, tem como ponto de partida um princípio último suposto no topo da cadeia. Assim, o processo realizado em cadeias silogísticas está subordinado ao princípio universal que é colocado na premissa maior.

Os axiomas matemáticos podem ser considerados apenas de modo comparativo aos princípios e nunca de modo efetivo. Quando em alguns, se faz a subsunção de juízos, ou seja, que a partir de um juízo, outros juízos sejam determinados, pois o objetivo do princípio é antecipar um conceito empírico determinado. Na matemática, embora haja uma relação de conceitos *a priori*, por outro lado – esses conceitos – devem subordinar seus princípios à intuição pura sensível. Assim, o universal é subordinado ao particular, que é o inverso do princípio da razão.

Os princípios da razão possuem características peculiares. Naturalmente, o acesso ao particular se faz pelo universal e a atividade da razão desenvolve-se de modo *a priori* independente das condições sensíveis, rigorosamente a partir de conceitos e juízos. Destarte, trata-se de um conhecimento puramente conceitual, pois não há qualquer tipo de relação com o empírico. Isso acontece porque o conhecimento particular é dado no universal, quando na conclusão do silogismo nada mais é do que a subsunção do termo menor sob o termo maior dado na proposição universal.

Kant distinguiu dois tipos de inferências<sup>12</sup>: uma mediata (inferência da razão) e outra imediata (inferência do entendimento). Na primeira, afirma Kant, “o juízo deduzido já se encontra de tal modo no primeiro que pode ser dele deduzido sem a mediação de uma terceira representação. ” Na segunda, “além do conhecimento posto como fundamento, um

---

<sup>12</sup> O caráter essencial de todas as inferências imediatas e o princípio de sua possibilidade consiste tão somente numa alteração da *mera forma* dos juízos; ao passo que a *matéria* dos juízos, o sujeito e o predicado, permanece inalteradamente a mesma. ” (Log. Ak115, #44) [...] Uma inferência da razão é o discernimento da necessidade de uma proposição pela subsunção de sua condição a uma regra geral dada (Log. Ak120, #56).

outro juízo é ainda necessário para efetuar a conclusão” (*KrV*, A 303/ B 360). Para explicar as inferências, Kant recorre à seguinte proposição: “Todos os homens são mortais”. Segundo Kant, extraímos imediatamente as seguintes proposições: “alguns homens são mortais”, “alguns mortais são homens” e “nada do que é imortal é um homem”; por conseguinte, as três últimas estão contidas no âmbito da primeira, o que justifica uma inferência imediata. No entanto, na proposição “todos os eruditos são mortais”, não há a mesma possibilidade de inferir da primeira, outras proposições filiadas; neste caso, é necessário um juízo intermediário que sirva de ponte à conclusão, configurando uma inferência mediata.

Os tipos de silogismo (inferências da razão) são o resultado da “relação que representa a premissa maior como a regra entre um conhecimento e sua condição [...]” (*KrV*, A 304/ B 361). Os três principais silogismos são: categóricos, hipotéticos e disjuntivos.

Em toda a inferência de razão concebo primeiro uma regra (maior) pelo entendimento. Em segundo lugar, subsumo um conhecimento na condição dessa regra (menor) mediante a faculdade de julgar. Por fim, determino o meu conhecimento pelo predicado da regra I (conclusio), por conseguinte a priori, pela razão. (*KrV*, A 308/B 365).

Pela inferência da razão<sup>13</sup>, busca-se encontrar um número menor de princípios a partir de uma vasta diversidade de conhecimentos produzidos pelo entendimento. Quando obtivermos uma conclusão, podemos transformá-la em uma proposição para averiguar se ela decorre ou não de outros juízos que nos foram dados. “Se encontrar tal condição, diz Kant, e se o objeto da conclusão se puder subsumir na condição dada, a conclusão é então extraída de uma *regra que também é válida para outros objetos do conhecimento.*” (*KrV*, A 304/ B 361) A partir desse ponto, Kant começa a se aproximar de modo mais claro do aspecto puro da razão.

Pode a razão ser investigada de modo isolado? Para Kant essa pergunta é importante (*KrV*, A 305/ B 362), pois além de uma separação dos objetos sensíveis ser algo desejável, é importante saber se podemos falar de uma razão que pode atuar de modo puro com seus conceitos e princípios para além do que já foi conquistado pelo entendimento. Sabemos, pelo que já foi colocado anteriormente, que a razão se apropria dos conhecimentos

---

<sup>13</sup> A inferência da razão toma como premissa uma regra universal e uma subsunção à condição da regra. Dessa maneira, discernimos a conclusão a priori, não no singular, mas enquanto contida no universal e necessária sob uma certa condição. E isto, a saber, que tudo esteja sob o universal e seja determinável em regras universais, é precisamente o princípio da racionalidade ou da necessidade (*principium rationalitatis sive necessitatis*) (Log. A188, #57).

gerados pelo entendimento e trabalha com esse material para produzir silogismos. Mas, então, o que a razão pretende?

O silogismo da razão se refere a conceitos e juízos. Por isso, a unidade da razão não pode ser confundida com a unidade de uma experiência possível, pois tal unidade é tarefa realizada pelo entendimento. Daí a razão, com o seu uso lógico, busca a condição universal do seu juízo onde seu silogismo é “a condição geral do seu juízo (da conclusão) e o raciocínio não é também mais que um juízo obtido, subsumindo a sua condição numa regra geral (a premissa maior)” (*KrV*, A 307/ B 364). Com tal apreciação, fica claro que a razão busca a condição da condição. Com isso, o princípio da razão no uso lógico busca o incondicionado que é a complementação, feita pela dialética da razão, dos conhecimentos condicionados do entendimento.

O entendimento acessa os objetos através das intuições, no ato de aplicar as categorias; a razão segue seu passo através das regras que são independentes de qualquer condição sensível. A razão, no seu uso lógico, através das regras produzidas pelo entendimento, chega à unidade racional. Tal unidade é a síntese dos conceitos e juízos pertencentes às cadeias silogísticas, o que não deixa de ser apenas um processo subjetivo de organização do conhecimento produzido pelo entendimento. As cadeias silogísticas realizam uma unidade que possui validade meramente subjetiva. Pois, a validade objetiva do conhecimento só é possível pela unidade do entendimento. A razão apenas conduz as regras em um silogismo através de máximas lógicas.

Assim, a partir da *máxima lógica*, encontra-se o princípio da razão<sup>14</sup> “uma vez dado o condicionado, também é dada (i. e., contida no objeto e em sua conexão) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada.” (*KrV*, A 307/ B 364).

Contudo, a atividade lógica silogística da razão é expressa pela máxima lógica. A máxima lógica imprime apenas uma necessidade do princípio último que surge como término do processo silogístico. Sem citar a representação do incondicionado, através da máxima lógica, é improvável que Kant pudesse propor as ideias transcendentais.

Essas características da razão (uso lógico e uso puro) não são uma descoberta kantiana, é algo que sempre se apresentou à tradição filosófica ocidental desde os gregos.

---

<sup>14</sup> “O que está sob a condição de uma regra também está sob a própria regra.” (Log. A188. #57).



Quando Platão tratava da episteme (conhecimentos matemáticos) como meio para chegar às Ideias<sup>15</sup> (conhecimento puro e real), essas características da razão estavam presentes. Kant apenas está deixando claro o modo dialético da razão proceder. Ele de nenhum modo justifica a utilização desses princípios e regras para gerar conhecimentos certos e seguros, pois, como já foi dito, esse trabalho de validação objetiva é realizado pelo entendimento. Kant só está nos mostrando, clarificando, o que está no subterrâneo da razão. Através desse modo operante da razão, os dogmáticos defendiam conhecimentos certos, seguros e reais. Posteriormente, falaremos das ideias transcendentais e só então a proposta kantiana sobre um uso adequado da razão ficará mais evidente. Por hora, diremos que tal uso acontece de modo regulativo.

Os conceitos a partir da razão<sup>16</sup> pura são inferidos diferentemente dos conceitos do entendimento que, por sua vez, são refletidos. Os conceitos da razão são silogísticos. Os conceitos do entendimento são também pensados de modo a priori, como os racionais; no entanto, eles não contêm nada além da unidade da reflexão<sup>17</sup> sobre os fenômenos. Nesse sentido, é a partir dos conceitos do entendimento com a sensibilidade que produzimos conhecimentos; e a partir deles que são gerados conteúdos a serem raciocinados pela razão, e só então a possibilidade de realizar uma inferência.

Os conceitos transcendentais são conceitos derivados em um uso legítimo da razão especulativa e não de uma simples abstração da sensibilidade. Com isso, esses conceitos – que expressam o incondicionado – direcionam as regras do entendimento a uma unidade suprema de todo o conhecimento. Daí, destacamos que não são todos os conceitos transcendentais que

---

<sup>15</sup> Platão dizia que se devem estudar as ideias (sic). Dizia que as ideias são intuições em Deus; e nos homens, reflexões. Afinal de contas, ele fala delas como se fossem coisas. – A ideia (sic) é imutável; ela é o essencial, o princípio através do qual os objetos são possíveis (Realidade e existência – lições de metafísica, 2002 p.86)

<sup>16</sup> A função básica da razão, que consiste em realizar inferências silogísticas, ou seja, conclusões, fornece o fio condutor para a descoberta das ideias da razão. Como a função de inferência depende da existência de conceitos, e como se trata de relações entre pensamentos nos juízos de inferência, será a função de relação que fornecerá o fio condutor da descoberta das ideias da razão (CARVALHO, 2012, p.27).

<sup>17</sup> Em *KrV*, Kant divide a reflexão em versões lógica e transcendental. Aí, a reflexão lógica corresponde ao ato de ‘comparação’ discutido em L. Assim, os conceitos de reflexão (identidade e diferença, concordância e oposição, interior e exterior, matéria e forma) podem ser usados comparativamente num ato de reflexão lógica para comparar conceitos, a fim de descobrir sua concordância, diferença, etc. Também podem, entretanto, ser usados num ato de reflexão transcendental que apura se eles estão sendo referidos ou não ao entendimento ou intuição; isto é, se a identidade, diferença, etc. é formal ou se as ‘coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas...’ (*KrV*, A 262/B 318). Todo ato de juízo ‘requer’ reflexão transcendental, ou atribuição de uma representação à sua faculdade cognitiva apropriada. Isso é uma forma de juízo anterior ao juízo, uma que não consiste em referir um conceito a uma intuição, mas em estabelecer a qual das duas faculdades uma dada representação pertence e as orientações fundamentais de juízo expressas nos conceitos de reflexão. Esses são os modos básicos de juízo que situam as representações a sensibilidade e no entendimento (HOWARD, 2000, p. 276).

são adquiridos por necessidade, somente aqueles derivados de uma atividade lógica subjetiva por via dos *polissilogismos*. Com essa atividade lógica da razão, surge a exigência do incondicionado, que como algo transcendente, é posto como princípio que fundamenta a cadeia silogística.

A razão não tem um papel de determinar o que são as coisas, ademais não se preocupa com qual modo as representações surgiram nas cadeias silogísticas, o que ela quer é ascender as representações ao máximo possível dentro dos silogismos por subordinação. Para a razão, não há distinção entre ser e pensar, pois, sua atividade se realiza por conceitos e não faz referências a objetos. Os conceitos gerais da razão surgem por derivação subjetiva – que é uma investigação realizada pela própria razão sem objetos externos a si mesmo – como resultado das inferências silogísticas. Não obstante, os conceitos do entendimento seguem as regras dos atos lógicos de comparação, reflexão e abstração<sup>18</sup>.

Neste sentido, os conceitos da razão servem para *conceber* – através do processo dialético concebem o incondicionado –, e os conceitos do entendimento servem para *entender* – através do processo analítico compreendem os processos da natureza através dos objetos. Ademais, o incondicionado – que se refere aos conceitos da razão – não pode ser objeto da experiência, porque está sob si toda experiência. Ele é conduzido pela razão através das inferências.

Tais conceitos transcendentais, que são inferidos através da atividade lógica (mediata) da razão, são denominados, pelo autor, de ideias, porque essas ideias não podem ser conceitos do entendimento, pois não possuem correspondência com a experiência. As ideias buscam, na verdade, alargar a unidade produzida pelo entendimento até o incondicionado. (*KrV*, A 311/ B 368)

Antes de tratar das Ideias, Kant nos traz uma inquietação sobre o próprio termo. Utilizar o termo “ideia” é algo delicado devido às várias possibilidades de uso empregadas no

---

<sup>18</sup> “Os atos lógicos do entendimento pelos quais os conceitos são gerados quanto à sua forma são: 1) a *comparação* <komparation>, ou seja, o cotejo ,<vegleichung> das representações entre si em relação com a unidade da consciência; 2) a *reflexão* <reflexion>, ou seja, a consideração <Uberlegung> do modo como diferentes representações podem ser compreendidas em uma consciência; e finalmente: 3) a *abstração* <Abstraktion>, ou seja, a separação <absonderung> de todos os demais aspectos nos quais as representações dadas se diferenciam. *Observações*: 1) Para fazer os conceitos a partir de representações, é preciso, pois, poder *comparar, refletir e abstrair*; pois essas são as três universais da produção de todo conceito geral. Eu vejo, por exemplo, um pinheiro, um salgueiro e uma tília. Ao comparar, antes de mais nada, estes objetos entre si, observo que são diferentes uns dos outros no que diz respeito ao tronco, aos galhos, às folhas eles próprios, e, se eu abstraio do tamanho, da figura dos mesmos e assim por diante, obtenho um conceito da árvore.” (Log. A 145- Ak 95, #6, grifos do autor).

decorrer da história da filosofia ocidental<sup>19</sup>. Em Platão, segundo Kant (*Krv*, A 313/B 370), as ideias são arquétipos das próprias coisas. Com isso, em certo sentido, Platão reconhecia que as faculdades possuem a necessidade de ir mais longe que o mundo empírico. Por isso, ela se eleva naturalmente a saberes mais altos, se supõe haver um acordo entre os objetos e as ideias puras. Embora Kant utilize o termo “ideia”, não o faz vinculando-a ao sentido dado por Platão, mas sim a uma acepção própria condizente com sua proposta transcendental.

A forma lógica contém a origem dos conceitos puros *a priori*, que indicam uma unidade sintética que permite um conhecimento empírico dos objetos. A forma dos juízos produziu categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência. De modo análogo, a partir disso, Kant pretende encontrar os conceitos puros da razão através da forma dos raciocínios, que devem direcionar, a partir de princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência.

A função da razão busca universalizar o conhecimento por conceitos. O raciocínio é a determinação de um juízo em toda a sua extensão no âmbito da sua condição. Quando temos uma proposição, *Caio é mortal*, considerada como uma conclusão, a razão por intermédio da faculdade do juízo e de outras regras do entendimento vai buscar a regra: *todos os homens são mortais*; pois no conceito de *homem* há a possibilidade de um termo médio hábil para estabelecer uma premissa menor: *Caio é homem*. Tal processo permite que o silogismo caminhe para uma condição mais genérica. Contudo, sabemos que *Caio é mortal*, porque *é homem*. Nesse sentido, a razão está em busca de um condicionado a partir de uma condição mais abrangente, ou seja, quer conhecer subjetivamente o particular no universal. Em conformidade a esse processo, a razão pode continuar a gerar novos conhecimentos válidos subjetivamente, quando encontra termos médios que podem ser considerados para realizar os silogismos, como por exemplo, *todos os animais são mortais*, e a partir dessa, *todo ser vivo é mortal*. Por conseguinte, a razão segue a sua função de unir regras sob uma condição sempre mais universal.

Essa capacidade de pensar a máxima extensão de um juízo chama-se *universalidade* (*KrV*, A 322/ B 379), que é efeito da função da razão; e do ponto de vista da síntese das intuições, temos a *totalidade das condições*. Há entre elas uma correspondência,

---

<sup>19</sup> Não trataremos aqui das querelas sobre o termo ideia ao longo da história da filosofia, pois seria um desvio infrutífero ao nosso objeto de trabalho, mas, mesmo com a polêmica, é um termo que o autor usa, pois, desde o filósofo Platão, já havia uma indicação de utilizá-la para se referir a uma informação que não é captada no mundo empírico.

por isso, Kant afirmar que a totalidade das condições é sempre em si mesma *incondicionada*<sup>20</sup>, pois nenhuma condição pode ser capaz de fornecer todas as condições. Assim, um conceito puro da razão de modo genérico é um conceito do incondicionado. Porque para Kant, em cada particular dado é dado junto a série completa até o incondicionado. Kant chama isso “princípio da série regressiva”.

O número de conceitos puros da razão está em consonância com cada espécie de relações mediante as categorias, assim teremos o incondicionado da síntese categórica, o incondicionado da síntese hipotética, e o incondicionado da síntese disjuntiva das partes num sistema. Esses raciocínios são progredidos através de um *prosilogismo*. Tais relações não possuem a capacidade de gerar conhecimento de um objeto, como foi feito pelo entendimento. Tais conceitos puros da razão agindo sobre a totalidade na síntese das condições são necessários para direcionar o progredir da razão, isto é, da unidade do entendimento ao incondicionado; pois outro uso, que não seja o da condução dos conhecimentos do entendimento para além dos limites, é um uso inadequado e arbitrário de tais conceitos, que buscam ampliar o máximo que for possível, mas sem perder a coerência interna, porque tais conceitos não possuem valor teórico por não poderem ser utilizados de modo *in concreto*. Seu uso está destinado a ir além dos limites da experiência possível e por isso surgem naturalmente as ilusões ou as aparências transcendentais.

A máxima lógica da razão, expressa por Kant, tem o interesse em buscar um princípio último para todo o conhecimento condicionado dado no entendimento. Com efeito, o incondicionado será buscado pela razão independente da condição que se apresente, pois já está pressuposto na proposição fundamental da cadeia. Assim, tendo o princípio último considerado como o incondicionado, inevitavelmente desconsiderará toda condição imposta à atividade cognitiva do entendimento, pois considera o incondicionado como algo certo, mesmo que somente lógico.

Kant, ao falar do incondicionado, esclarece sua compreensão sobre o *absoluto*, pois existe uma relação íntima entre ambos. No decorrer da história, o termo “absoluto”,

---

<sup>20</sup> As condições sintéticas (*principia*) da possibilidade das coisas, isto é, os seus princípios de determinação (*principia essendi*), buscam-se aqui para os condicionados (*principiata*), e, sem dúvida, na totalidade da série ascendente, em que estão subordinadas umas às outras, a fim de alcançar o incondicionado (*principium, quod non est principiatum*). Eis o que exige a razão para a si mesma se satisfazer. Nenhuma necessidade (*Not*) têm por parte da série ascendente da condição ao condicionado, porque aí não precisa de nenhuma totalidade absoluta, e esta pode permanecer como sequência sempre inacabada, porque as sequências se dão espontaneamente se somente for dado o fundamento supremo, de que elas dependem (*FM*, 84,85).

segundo o autor (KrV, A 324/ B 380), perdeu o rigoroso sentido que havia no início, e para que não haja ambiguidades, é preciso deixar claro o que se entende por ele. O termo *absoluto*<sup>21</sup> é algo que não possui restrições, daí, será utilizado no sentido oposto de algo que tenha um sentido restrito, comparativo ou simplesmente particular. Com efeito, o conceito de “incondicionado” não pode ser incondicionado em determinada relação e condicionado em outra, ou seja, não pode ser tratado de modo igual como um conceito determinado quanto ao gênero e a outro conceito determinado quanto à espécie, pois, tratando da totalidade das condições, só poderá ser incondicionado em todos os sentidos e por isso absoluto. Assim os conceitos da razão que sempre possuem como referência a totalidade absoluta na síntese das condições, têm como fim o absolutamente incondicionado.

A razão não se ocupa com nada que esteja relacionado, imediatamente, com os objetos da intuição. Ela se ocupa com a totalidade absoluta que ultrapassa os limites estabelecidos pelas regras do entendimento para chegar ao absolutamente incondicionado. Essa busca visa apenas prescrever uma orientação para uma certa unidade, que o entendimento desconhece por completo, pois estamos operando em um nível de abstração que não há participação da experiência, o que deixa o entendimento sem qualquer tato, pois o objetivo é usar o que foi produzido pelas ligações do entendimento com os dados empíricos e ordenar em um todo absoluto, ou seja, uma *unidade da razão*. Por isso que, nos conceitos puros da razão, o seu uso é a rigor transcendente; e não obstante, nos conceitos puros do entendimento, o uso é imanente.

Os conceitos puros da razão não são outra coisa que ideias transcendentais. Quando se classifica uma ideia, se diz muito sobre o objeto, do ponto de vista lógico, mas não se fala nada sobre o sujeito, ou seja, sobre o que tratamos de fato, suas propriedades, sua extensão e suas limitações, como é realizado sob uma condição empírica. Isso não quer dizer que as ideias sejam geradas arbitrariamente pela razão, pois se relacionam com o resultado do uso total do entendimento, ou seja, consideram a totalidade do conhecimento de uma experiência determinada por uma totalidade absoluta de condições. As ideias possuem um

---

<sup>21</sup> A ambiguidade (sic) envolve duas acepções adjetivas de absoluto. A primeira refere-se à possibilidade interna – “àquilo que é possível em si mesmo”, isto é, a estrita possibilidade ou “o mínimo que pode ser dito de um objeto” –; a segunda indica “que algo é válido em todos os aspectos, sem limitação, por exemplo, o despotismo absoluto, e, neste sentido, o absolutamente possível significaria que é possível em toda e qualquer relação (sob todo e qualquer aspecto) – o que é o máximo que pode ser dito da possibilidade de uma coisa” (A 324/ B 381). Kant opta pela segunda e mais ampla acepção de absoluto, mas adverte que o termo deve ser usado com circunspeção (HOWARD, 2000, p. 40).

serviço indispensável, que é servir ao entendimento de *cânone* para ampliar seu uso e torná-lo homogêneo [...] e ir mais longe (*KrV*, A 329/ B 386).

A razão se utiliza de um ato para constituir as ideias. Dentro desse ato encontramos a faculdade de inferir, que julga de modo mediado. A faculdade de inferir – que é um ato da razão – possibilita que uma série de raciocínios possa ser prosseguida sem fim, tanto pelo lado das condições, como pelo lado do condicionado. Kant classifica tais raciocínios como *ratiocinatio polysyllogistica*<sup>22</sup>. Com efeito, quando temos séries que são inferidos dos princípios ou das condições, temos uma série ascendente ou um *prossilogismo*<sup>23</sup>. Quando, pelo contrário, temos o progresso da razão através de inferências do lado do condicionado, temos uma série descendente ou um *epissilogismo*.

Os *prossilogismos* são responsáveis pelas séries ascendentes que possuem a função de encontrar o incondicionado pela atividade silogística. Em outras palavras, o *prossilogismo* se direciona a encontrar os fundamentos e por isso caracterizam um uso necessário da máxima lógica, em que seus silogismos são dados em antecedência, ou seja, sempre vão em busca de uma condição mais genérica para uma proposição qualquer. Os *epissilogismos* expressam apenas uma representação arbitrária da totalidade das consequências, ou seja, uma ideia arbitrária. Essa primeira forma de realizar silogismos, prossilogismos, auxilia na passagem do uso lógico da razão para o uso puro (transcendental).

A razão tem por obrigação considerar em um condicionado a série das condições, em linha ascendente, como completa e dada em sua totalidade. Quando temos a condição, em linha descendente, de um conhecimento que entre si constitui uma série de consequências, não é possível a razão exigir uma série completa, pois se faz presente a possibilidade de sempre ampliar e totalizar a série.

Por considerar como completa a série do condicionado à condição, a razão tende a extrapolar os limites da experiência. Ela pode formar uma premissa maior e dela chegar a uma conclusão que não progride em nada no conhecimento subjetivo; é, pelo contrário, apenas

---

<sup>22</sup> [...] uma inferência composta na qual as várias inferências da razão estão coligadas não por mera coordenação, mas por *subordinação*, \ quer dizer como razões e consequências, denomina-se uma cadeia de inferências da razão (*ratiocinatio polysyllogistica*) (Log. Ak 134, #86).

<sup>23</sup> Na série de inferências compostas, pode-se inferir de duas maneiras: ou descendo das razões às consequências, ou remontando das consequências às razões. A primeira ocorre mediante *epissilogismos*, a outra mediante *prossilogismos*. Um epissilogismo é com efeito, aquela inferência na série de inferências cuja premissa se torna a conclusão de um prossilogismo; logo, uma inferência que tem por conclusão a premissa do primeiro (Log. Ak 134, #87).

uma aparência transcendental, como por exemplo: *todo ser vivo é mortal*, sendo a *alma viva*, logo *ela é mortal*. Nesse exemplo, temos uma ilusão transcendental.

## 2.2 As ideias transcendentais

Não percorremos aqui a trilha de uma dialética lógica, nossa pretensão de trabalho é com uma dialética transcendental que deve trazer de modo *a priori* conceitos deduzidos e “objetos” que não podem ser experimentados e por isso são desconhecidos do entendimento. Considerando o que já foi exposto sobre o uso lógico e transcendental da razão, três são as espécies de raciocínios dialéticos que se relacionam com três espécies de raciocínios (categórico, hipotético e disjuntivo). Os raciocínios dialéticos possuem a tarefa de ultrapassar da síntese condicionada para uma síntese incondicionada, que jamais será realizada.

Com relação aos raciocínios anteriores, podemos universalizar em dois eixos as representações: uma na relação com o sujeito; e outra na relação com o objeto. A partir disso, todas as representações que formam ideias<sup>24</sup> são três: a) da relação com o sujeito; b) do diverso do objeto no fenômeno; c) das coisas em geral. Nesse sentido, todas as ideias transcendentais podem se reduzir a três: i) a unidade absoluta do sujeito pensante; ii) a unidade absoluta da série das condições do fenômeno; iii) a unidade da condição de todos os objetos do pensamento em geral.

Temos, a partir dessas ideias transcendentais, de três eixos de investigação: a) *a psicologia* (doutrina transcendental da alma); b) *a cosmologia* (ciência transcendental do mundo); e c) *a teologia* (conhecimento transcendental de Deus). Essas ideias fazem referência aos conceitos da razão pura e vinculam-se à *unidade sintética incondicionada* de todas as condições em geral. Esse esboço é produção exclusiva da razão, pois é um produto puro e conseqüentemente um problema da razão. Não há nada aqui que o entendimento possa contribuir na formação, porque ele está restrito aos objetos da experiência possível.

---

<sup>24</sup> A este esquema ambicioso, Kant acrescenta imediatamente uma outra proposta sistemática. Ele sustenta que o “sujeito incondicionado” corresponde à “unidade absoluta do sujeito pensante”, o primeiro item incondicionado da série de silogismos hipotéticos corresponde à “unidade absoluta [isto é, um item absolutamente primeiro ou uma série total] de a série de condições de aparecimento”, e o fundamento incondicionado das sínteses disjuntivas é “a unidade absoluta da condição de todos os objetos de pensamento em geral” (A 334/B 391). Ainda mais especificamente, o pensamento de um sujeito incondicionado leva à ideia de um eu imortal, o da aparência incondicionada leva à noção contraditória de um todo completamente dado de aparências espaço-temporais (e, assim, permitir algum espaço conceitual para a Ideia de nossa liberdade transcendental), e a noção de uma fonte incondicionada para todo pensamento é tomada para levar à Ideia de “um ser de todos os seres”, Deus (A 336/B 393; cf. B 395n.). (AMERIKS, 2007, P.291).

A razão pura para realizar sua função necessita chegar à totalidade absoluta da síntese das condições, porque o condicionado não satisfaz o seu escopo, logo não o investiga. Caso tivéssemos acesso a uma totalidade da condição de modo imediato e de toda sua série, os conceitos da razão seriam desnecessários e o entendimento, por si próprio, conseguiria percorrer a série da condição ao condicionado sem precisar de nem um auxílio da razão, no entanto isso não é possível.

Mesmo a razão pura realizando sua função e constituindo as ideias, é preciso deixar claro que não é possível realizar uma dedução objetiva das ideias transcendentais, ou seja, buscar uma justificativa de validade, assim como foi realizado nas categorias do entendimento pela dedução transcendental. A primeira dificuldade que se impõe à dedução das ideias é o fato de não se relacionarem a nenhum objeto dado que houvesse alguma correspondência objetiva. O que temos das ideias é apenas uma derivação subjetiva da razão.

O único “objeto” da razão é a totalidade absoluta da síntese do lado das condições ou do lado do condicionado. Assim, segundo Kant, as ideias transcendentais servem apenas para ascender na série das condições até o incondicionado, ou seja, até os princípios (*KrV*, A 336/ B 394). Nesse sentido, entre as ideias transcendentais é preciso uma coerência, uma unidade, para a razão realizar um sistema. As grandes ideias abordadas pela metafísica – Deus, a Liberdade e a Imortalidade da Alma – devem ser estruturadas de modo harmônico em um sistema, pois o primeiro e o segundo conceito devem conduzir ao terceiro como conclusão necessária. O que percebemos aqui é: a ideia transcendental não pode apenas fazer sentido ao ser coerente em si, mas também coerente em relação às outras ideias transcendentais, ou seja, integrarem-se sem contradição em um sistema.

Como dito anteriormente, a razão pura possui três espécies formais de raciocínio em geral: a primeira espécie é a unidade incondicionada das condições subjetivas de todas as representações em geral, que fazem parte de raciocínios categóricos; a segunda espécie, considerada hipotética, tem como conteúdo a unidade incondicionada das condições objetivas no fenômeno; a terceira espécie é a unidade incondicionada das condições objetivas da possibilidade dos objetos em geral.

A Psicologia Racional busca investigar os elementos constituintes do sujeito enquanto sujeito, sem relação com elementos empíricos, ou seja, a alma. A Teologia Racional é a investigação que busca ir das ideias ao ideal, que não é outra coisa que o ideal da razão pura, ou a busca do ser originário, ou ser supremo, ao qual tudo lhe está subordinado. Essas



investigações embora importantes não contribuem para o desenvolvimento dessa pesquisa que tem como fim a liberdade transcendental e prática. Por essa razão, não discorreremos acerca dessas questões, pois seria uma exploração fora do eixo temático. É viável, por conseguinte, tratar-se de imediato dos conflitos cosmológicos a bem da finalidade proposta na pesquisa.

Pelo processo percorrido, chegamos a uma antitética perfeitamente natural da razão. Essas sempre são causas das grandes armadilhas que iludem a razão, embora seja quase impossível impedir a queda da razão em tais disposições. É difícil evitá-las, elas são o fundamento do desespero cético e da obstinação dogmática. Para Kant (*KrV*, A 407/ B 434), quando tal coisa acontece ao filósofo, sua filosofia caduca e morre, ocorrendo o que o autor chama de uma eutanásia da razão.

Os conceitos cosmológicos representam a totalidade absoluta na síntese dos fenômenos e, por isso, são ideias transcendentais. No entanto, a totalidade absoluta na síntese das condições de todas as coisas possíveis em geral dará origem a um *ideal da razão pura* que é diferente dos conceitos cosmológicos. A antinomia da razão, por sua vez, irá expor o conflito da razão, de uma pseudo cosmologia pura racional, através de princípios, para revelar a ilusão de que uma ideia não pode se vincular aos fenômenos.

A razão nada produz quanto a conceitos, na verdade ela se serve dos conceitos do entendimento, isto é, ultrapassa as fronteiras da experiência possível indo com as ideias silogísticas. Nesse sentido, conceitos puros só podem ser produzidos no entendimento. Por meio dos prosllogismos, na busca de uma premissa mais universal possível, direciona-se para além da experiência, e aplica as funções lógicas ao entendimento puro para gerar ideias transcendentais.

Com efeito, considerando as ideias transcendentais como alargamento das categorias em direção ao incondicionado, Kant pensa que as ideias devem ser organizadas em uma tábua, assim como foi realizado com as categorias do entendimento. No entanto, não podemos utilizar todas as categorias, pois como a ideia necessita da série das condições, somente as categorias capazes de gerar séries estão aptas a atender essa exigência que deve seguir uma subordinação da condição ao condicionado.

Apenas por meio das séries ascendentes das condições, que há um condicionado dado, a razão estabelece a totalidade das condições, porque estas já são consideradas como dadas em um condicionado. Daí, Kant denominou as séries ascendentes (*KrV*, A 331/ B 388) como *regressivas*, porque são as mais próximas de um dado fenômeno e direcionam-se até a

mais distante condição e, por isso, seguem por *in antecedentia* e caracterizam a própria ocupação das *Ideias Cosmológicas*. Não obstante, em uma série descendente (*KrV*, 331/ B 388), as consequências não possuem uma trilha construída até as condições, são consideradas *progressivas* e seguem por *in consequentia*, ou seja, a síntese progride da consequência mais próxima até a mais distante, por isso não a consideramos um problema da razão pura, por gerar apenas problemas arbitrários, pois o empenho da razão está em encontrar os fundamentos para gerar – do modo mais perfeito que lhe for possível – as ideias, o que pelo lado das consequências não acontece.

Para iniciar a organização da tábua das ideias, vamos considerar inicialmente as intuições puras do espaço e do tempo. O tempo é a condição formal para uma série, pois ele, em si mesmo, é uma série, porque nele é possível separar *o presente* com relação a um dado, *o passado* como a *antecedentia*, isto é, as condições, e *o futuro* como *consequentibus*. Logo, o que consideramos como tempo passado é o que dá validade a ideia transcendental da totalidade absoluta da série das condições passadas, pois, segundo a ideia da razão, todo o tempo que passou é a condição do instante dado, e assim permanece a mesma sequência da máxima lógica: quando dado o condicionado, são dadas na série as condições.

É preciso distinguir que há dois tipos de regressos: um regresso lógico, que busca a condição como fundamento da totalidade da cadeia silogística de modo formal, e toda a sua cadeia é dada de modo simultâneo – quando dado o condicionado, é dado a seu fundamento; e um regresso empírico, que busca o incondicionado de modo objetivo pela série no tempo, assim, encontramos, com efeito, uma série regressiva subordinada ao antecedente incondicionado, que é o motivo para que eu possa pensar o mundo como a totalidade da síntese absoluta das condições dos fenômenos no tempo, aqui há uma regra sintética de ligação que é dada pelas intuições puras.

É inevitável que haja uma inconformidade entre essas duas séries, pois a série lógica tem de modo simultâneo o fundamento e a condição, no entanto, a série empírica, quando dado a consequência, faz referência à condição mais próxima que lhe antecedeu, o que nos leva a observar que, nessa série, o condicionado se relaciona com condições determinadas nos fenômenos, pois a regra obedece às intuições puras. Desse modo, teríamos, de acordo com essa série empírica, a representação do início do mundo como incondicionado, porque essa representação seria a totalidade da síntese absoluta das condições no tempo. As séries empíricas possuem o termo incondicionado como algo que ainda não foi determinado,

ou seja, encontrada sua condição, pois, na série temporal, todo condicionado possui sua condição, logo essa condição existe e não pode ser excluída, pois como se remetem a condições da experiência, não é cabível pensar uma condição indeterminada nos fenômenos.

Quanto ao espaço, não temos qualquer meio de realizar alguma referência quanto ao progresso e ao regresso, pois, no espaço, temos um agregado, o que não gera uma série, porque não há subordinação de condição e condicionados. Não podemos considerar que uma parte do espaço é dado por relação a outra parte. A única coisa que se torna possível é a limitação de um espaço sobre o outro, e a partir dessa limitação, podemos considerar um progresso e um regresso, o que possibilita a ideia transcendental da totalidade absoluta.

Todo fenômeno é determinado em um espaço limitado que, por sua vez, será determinado por um espaço maior. Assim caminha a composição de determinações no espaço, até que se chegue em um incondicionado, ou seja, em um objeto que não possa ser determinado por um outro espaço maior e, com isso, se confunda com a totalidade absoluta do fenômeno no espaço.

Ao tratar da matéria em relação à realidade do espaço, temos séries de condições e uma progressão até o incondicionado, porque a matéria já é um condicionado, e as suas condições internas são suas partes, e as condições mais remotas são as partes de suas partes. Com efeito, temos uma síntese regressiva que possibilita uma totalidade absoluta caso fosse feita uma divisão completa.

O objeto que se forma na ideia é tomado como a totalidade das condições objetivas dos fenômenos e é derivado ilusoriamente pela função lógica hipotética, dessa forma, o objeto passa a possuir uma relação formal entre antecedentes e consequentes, porque, inicialmente, a série empírica é o resultado da regressão no tempo e da composição de fenômenos no espaço. Isso impõe ao entendimento determinar o conceito objetivo de um incondicionado que é apenas suposto no final da série empírica, levando a inferência dialética a se submeter a uma aparência transcendental.

Após observarmos as intuições, vamos observar as categorias da relação. No caso da substância, ela não ajuda na formação de uma ideia transcendental, porque não é possível operar de modo regressivo através dos acidentes, pois não possuímos uma série por subordinação; são em verdade coordenados entre si. Dentro das categorias da relação, sobra apenas a categoria da causalidade, que oferece uma série por subordinação, em que temos

causas para um dado efeito, e assim podemos realizar uma série ascendente e realizar a necessidade da razão.

Os conceitos de “possível”, “real” e “necessário” não conduzem a uma série subordinada, a não ser que o contingente possa sempre ser considerado condicionado e se direcione a alguma condição, que por sua vez possa direcioná-lo a uma condição mais elevada, até que seja viável a razão buscar a necessidade incondicionada.

Assim, segundo Kant (*KrV*, A 415/ B 443) temos as quatro ideias cosmológicas, a saber: 1) A completude absoluta da composição do todo dado de todos os fenômenos; 2) A completude absoluta da divisão de um dado todo no fenômeno; 3) A completude absoluta do surgimento de um fenômeno em geral; 4) A completude absoluta da dependência da existência do modificável no fenômeno.

A razão na busca da sua unidade sobre as ideias de mundo ou cosmológicas acaba caindo em antinomias, porque as ideias cosmológicas, ao estabelecerem uma totalidade absoluta das condições, que expressa o incondicionado subjetivamente, e estabelecerem relações com a totalidade da série regressiva do mundo fenomênico, rivalizam com as leis necessárias do mundo sensível que estão vinculadas ao mundo empírico.

Segundo Kant, apenas as ideias cosmológicas:

[...] têm a particularidade de poderem supor, como dados, o seu objeto e a síntese empírica que exige o conceito desse objeto; e o problema que daí resulta refere-se apenas ao progresso dessa síntese, na medida em que deverá conter a totalidade absoluta, que já não é empírica, porque não pode ser dada em nenhuma experiência.<sup>25</sup>

A ideias cosmológicas<sup>26</sup> possuem a intenção de se referir a um objeto para além das possibilidades da experiência, ou seja, o mundo como totalidade absoluta, ademais, que esse objeto seja encontrado na série empírica e em conexão com esta.

O incondicionado encontra-se na totalidade absoluta da síntese regressiva, mesmo que essa totalidade não se cumpra. Essa não realização da totalidade não é causa suficiente para desaproveitar que a razão busque encontrar o incondicionado, mesmo que tenha apenas

---

<sup>25</sup> Cf. *KrV*, B 507

<sup>26</sup> Chamo [Kant]esta ideia cosmológica porque ela toma sempre o seu objeto unicamente no mundo sensível, não precisa de nenhuma outra ideia a não ser aquela cujo objeto é um objeto sensível, por conseguinte, enquanto imanente e não transcendente, por conseguinte, até então não é ainda nenhuma ideia; em contrapartida, conceber a alma como uma substância simples é já como conceber um objeto (o simples), tal como não se pode representar aos sentidos. No entanto, a ideia cosmológica estende a ligação do condicionado com a sua condição (quer ela seja matemática ou dinâmica) a tal ponto que a experiência jamais se lhe pode equiparar e, por consequência, é sempre, em relação a este ponto, uma ideia cujo objeto nunca pode ser dado adequadamente numa experiência qualquer. Cf. *Prol.* p.96/ §50.

encontrado partes da totalidade almejada. O ato de conceber o incondicionado em uma série em que todos os membros são condicionados a ele, neste caso, a série é considerada infinita, embora seja inteiramente dada, não podemos encontrar o começo do regresso e Kant a denomina de *infinito potentialiter* (*KrV*, A 418/ B 446) , ou somente em uma parte da série onde os membros também seriam subordinados a ele, mas nesse caso teríamos um começo, esses se denominam: *começo do mundo*, em relação ao tempo transcorrido; *limite do mundo*, em relação ao espaço; *o simples*, em relação às partes de um todo dado em seus limites; absoluta *autoatividade* (liberdade), em relação às causas; *necessidade absoluta da natureza*, em relação à existência das coisas modificáveis.

Assim temos as Ideias cosmológicas. A partir das relações anteriores, temos duas expressões que surgem. A primeira é o *mundo*, que significa o todo matemático dos fenômenos e a totalidade de sua síntese, tanto no grande como no pequeno, que acontece por meio da sua progressão, divisão e composição. É o conjunto completo de todos os fenômenos e se direcionam para o incondicionado, significa a totalidade absoluta do conjunto completo das coisas existentes. Temos também *a natureza*, que se considera um todo dinâmico, é a unidade na existência dos fenômenos. O condicionado na existência em geral é contingente, e o incondicionado é necessário. Assim podemos classificar a necessidade da natureza como sendo a necessidade incondicionada dos fenômenos. Temos assim o incondicionado matemático e o dinâmico, que serão imprescindíveis no momento de análise das antinomias da razão.

Nesse momento, na *Crítica da Razão Pura* que versa sobre as ideias cosmológicas, é preciso cautela para não confundir a exposição kantiana com uma análise crítica. Pois, é apenas uma exposição da empreitada natural e inevitável da razão. Com isso, sua validade é apenas subjetiva, e a depender do julgamento que se faça com os resultados obtidos dessa empreitada, cairemos em erro, pois a ilusão transcendental já está formada. O aspecto claro dessa ilusão, nas ideias cosmológicas, é que a razão se relaciona com objetos reais, que englobam inclusive o sensível, pois, na relação entre o simples e o composto no interior da matéria, só é possível pensar a realização da razão porque ela acredita possuir, além de toda a série, um objeto de fato no interior da série, que seria o início da série, que possa subordinar todos os condicionados em uma regressão. Essa é uma das ilusões transcendentais que Kant está apontando, e não estabelecendo validade real a esta regressão.

As ponderações acerca das ideias cosmológicas serão realizadas a seguir quando trataremos das antinomias da razão pura.

### 3 DA LIBERDADE TRANSCENDENTAL

#### 3.1 Antinomias da razão

Esse ponto que iremos iniciar é de extrema importância, pois, em certa medida, é o germe de uma filosofia crítica, porque Kant afirma, em uma carta de 1798, escrita a Garve<sup>27</sup>, que foi no momento de lidar com as antinomias que despertou do sono dogmático, e com isso as antinomias e a filosofia crítica parecem surgir de um mesmo despertar.

Kant teve o cuidado de explicar (*KrV*, A 420/B 448) que as antinomias da razão não possuem relação com o que se entendia como antitética clássica, ou seja, o conflito de conhecimentos dogmáticos com o interesse de retirar deles algum resultado satisfatório das teses apresentadas. A antitética, aqui apresentada, será apenas o conflito que surge pelos conhecimentos universais da razão em conflito entre si e suas causas.

O cuidado que teremos na *antitética transcendental* é não perder de vista a investigação que se pretende fazer desse conflito e suas causas, pois consideramos o uso da razão para além dos limites da experiência e dos princípios do entendimento, uma vez que, com efeito, surgem teses sofisticadas transcendentais que o entendimento *per se* é limitado para averiguar a validade, mas, pelas lentes da razão, percorrem uma série natural. No entanto, isso não se limita apenas às teses, pois contempla também as antíteses.

A antinomia é direcionada para um falso problema de significação do incondicionado. Nos prolegômenos<sup>28</sup>, Kant nos alerta para duas proposições que entram em contradição, sendo as duas falsas por efeito da referência a uma ideia que é contraditória em si, porque nada pode ser pensado sobre um conceito que já é em si mal formulado, ou seja,

---

<sup>27</sup> “Não foi a investigação acerca da existência de Deus, da imortalidade etc., o ponto que me serviu de partida, mas sim a antinomia da razão pura: “o mundo tem um começo -: ele não tem começo algum até a quarta: há liberdade no homem, - contra isso: não há liberdade alguma, mas sim que tudo é nele necessidade natural”; isto foi o que / 258 / me despertou pela primeira vez do sono dogmático e me levou <hintrieb> à Crítica da razão pura mesma, para resolver <zu heben> o escândalo da aparente contradição da razão consigo mesma.” Carta de Kant a Christian Garve (Kant: Briefwechsel, AA XII, Brief 820, An Christian Garve, seite 256-258, grifo nosso).

<sup>28</sup> Eis aqui, pois, uma prova decisiva, que nos deve descobrir necessariamente uma inexatidão, que reside oculta nos pressupostos da razão. Duas proposições que se contradizem não podem ambas ser falsas, a não ser que o conceito, em que as duas se baseiam, também seja contraditório. Por exemplo, as duas proposições “um círculo quadrado é redondo”, e “um círculo quadrado não é redondo” são ambas falsas, pois, no que concerne à primeira, é falso que o círculo em questão seja redondo, porque é quadrado; mas também é falso que não seja redondo, isto é, que tenha ângulos, porque é um círculo. Com efeito, o sinal lógico da impossibilidade de um conceito consiste precisamente em, sob seu próprio pressuposto, duas proposições contraditórias serem igualmente falsas; por conseguinte, porque nenhuma terceira proposição entre elas pode ser concebida, *nada absolutamente* é pensado nesse conceito. (Prol. A 146, A 147).

contraditório. Assim, prossegue, nas antinomias, o interesse de mostrar que a ideia que está em disputa é vazia.

O entendimento<sup>29</sup> é forçado – pela razão especulativa, em obediência ao seu princípio, querer o incondicionado no âmbito cosmológico – a produzir uma ideia de mundo e determiná-la *a priori*. Na determinação de um conceito de mundo surgem pares de proposições opostas, que podem ser rejeitadas pelo princípio da não-contradição. No entanto, a falsidade de uma das teses contrárias é a prova da necessidade da outra por influência do princípio do terceiro excluído.

A tese dialética não deve ser constituída de modo arbitrário, mas de um problema que se encontra necessariamente na razão, ou seja, surja de um problema natural e não de um problema artificial que rapidamente possa ser desfeito por uma investigação qualquer. Enfatizamos, com isso, que os objetos das ideias da razão não são falsos, pois são gerados a partir de regras da própria razão que foram destacadas no capítulo anterior.

A doutrina dialética terá referência na unidade proporcionada pela razão nas simples ideias. No entanto, as condições da doutrina consideram o entendimento e a razão. Na primeira, observa-se a síntese operada segundo regras. Na segunda, observa-se a unidade absoluta dessa síntese. O conflito é fruto justamente dessas considerações, pois, considerando o entendimento, este é muito restrito para a razão, e considerada a razão, esta é muito ampliativa para o entendimento.

Kant, nessa antitética, faz a investigação através do método cético, que é contrário ao ceticismo. Este trata-se do “princípio de uma ignorância artificial e científica, que mina os fundamentos de todo o conhecimento para, se possível, não deixar em parte alguma confiança ou segurança.” (*KrV*, A 422/ B 450). Já o método cético “aspira à certeza e procura o ponto de dissídio numa controvérsia bem intencionada e conduzida com inteligência, [...]” (*KrV*, A 422/ B 450). A investigação através da antinomia é o melhor meio para encontrar a *nomotética*, que não é nada além do que princípios da própria razão, que influencia a atuação da própria razão. Sempre que tentaram fazer a identificação desses princípios, fizeram-no sob a régua da especulação abstrata que não nos ajuda a perceber os falsos passos, e pela antinomia pretendemos estar mais alertas sobre os princípios.

---

<sup>29</sup> É importante reconhecer essa originalidade da Antitética, se se quer compreender, através do mecanismo da Antinomia, a fatalidade da ilusão. O entendimento é extraviado pelo projeto racional de totalização, e levado a transgredir seus limites, para se fazer metafísico (*Proleg.*, §45). A experiência da razão não é então mais que a ocasião graças à qual ele testemunha sua inaptidão a toda reflexão transcendental (LEBRUN, 1993, p.115).



O método cético<sup>30</sup> é válido para ser utilizado pela filosofia transcendental, e não pode ser estendido à matemática, pois, pelo contrário, haveria um uso inadequado, porque não se pode continuar uma investigação matemática caso afirmações dúbias passem despercebidas. Ademais, uma parte da segurança, das proposições matemáticas, é posta no fio da intuição pura. Não obstante, a razão transcendental apenas nos oportuniza unir afirmações entre si e observar sua atuação livre em antagonismo entre elas.

A formação das antinomias é fruto do conflito entre o princípio lógico geral da razão e do princípio do terceiro excluído, porque através da representação do incondicionado, busca-se uma ligação sintética do condicionado e do incondicionado em séries empíricas. Nesse sentido, não há outro modo de resolver as antinomias se não compreender que a ideia de mundo é uma aparência transcendental, que comporta um conceito vazio.

Sendo a ideia de mundo tomada como objetivamente válida, veremos que há um todo das condições existentes em si mesmo. Com isso, é inevitável a seguinte pergunta: o mundo é finito ou infinito? Daí, portanto, ficamos com proposições opostas e falsas ao mesmo tempo. A partir disso, temos as antinomias da razão, que entram em um conflito entre o princípio da razão e o princípio do terceiro excluído: ou se exclui a ideia ou o princípio lógico. As antinomias se sustentarão enquanto houver a tentativa de manter, ao mesmo tempo, a ideia e o princípio lógico do terceiro excluído, e com efeito teremos um conceito vazio de mundo que se passa por uma coisa em si que se vincula à fenômenos.

Apresentaremos, neste ponto, a primeira, a segunda e a quarta antinomias resumidamente, pois nos deteremos com maior atenção sobre a terceira antinomia que virá em seguida, uma vez que é nela que está um dos pilares desta pesquisa. Essas que serão apresentadas inicialmente nos ajudarão a entender de modo mais completo o conflito nas ideias cosmológicas, pois a ausência delas é prejudicial à compreensão.

---

<sup>30</sup> [...] consiste em deixar que as duas posições se anulem reciprocamente, para descobrir “o ponto de equívoco”. O autor se serve da metáfora do *Tummeplatz*, da arena de combate, na qual as posições se enfrentam como “valentes cavaleiros”, enquanto nós, seguidores da filosofia crítica, “temos de pôr completamente de parte se é pela boa ou pela má causa que pugnam os combatentes e deixá-los entre si resolver a contenda”, ou melhor: deixar que “reconheçam por si mesmos a vaidade da sua querela e se separem como bons amigos”. Este é um ponto importante: significa que o conflito entre as diferentes posições é de antemão irresolúvel e se baseia em um equívoco ou mal-entendido [*Missverständnis*] de fundo, a saber, sobre a visão do cosmo como totalidade (PINZANI, 2012, p.565-566, grifo do autor).

### a) Primeira Antinomia

#### TESE

*O MUNDO TEM UM COMEÇO NO TEMPO E ESTÁ ENCERRADO EM LIMITES TAMBÉM NO QUE DIZ RESPEITO AO ESPAÇO.*

Segundo Kant (*KrV*, A 411/ B 438), o tempo é uma série. Daí uma série que não possui início e nem limites descaracteriza o que entendemos por série. Em virtude disso, em qual momento o infinito passa a ser subjugado a uma série? É algo impossível de demonstrar, eis aí uma contradição na busca do incondicionado. A mesma questão vale para o espaço, pois o espaço, sendo infinito, em qual momento passa a ser mensurável?

Se não for possível estabelecer uma ideia de começo do mundo, tem que, necessariamente, haver uma concepção de eternidade. No entanto, uma série eterna não pode ser completada por estados sucessivos de coisas. Porque, de modo sumário, cabe perguntar: em que momento saímos de uma série eterna e entramos em uma série sucessiva? Como não há resposta adequada a essa questão, a tese afirma que é razoável pensarmos em um começo do mundo.

Quanto ao espaço, considerando os limites de toda a intuição, pensamos as partes do espaço através de uma síntese das partes. Para pensar um espaço infinito, é necessária uma síntese sucessiva das partes de um modo infinito. Para enumerar todas as coisas existentes no mundo, deve-se considerar uma síntese sucessiva infinita de modo acabado. Observa-se que à medida que Kant vai expondo a análise, os problemas vão saltando aos olhos. A impossibilidade de se pensar uma síntese sucessiva infinita, mas que seja acabada, é notável; pois uma síntese acabada não pode ser outra coisa senão finita. Um agregado infinito de coisas não pode ser pensado como um objeto acabado que é nos dado, e menos ainda, que esse objeto seja simultaneamente dado.

#### ANTÍTESE

*O MUNDO NÃO TEM COMEÇO NEM LIMITES NO ESPAÇO, MAS É INFINITO TANTO EM RELAÇÃO AO TEMPO COMO EM RELAÇÃO AO ESPAÇO.*

A antítese desconsidera a existência do mundo em algum momento no tempo, por considerar que a existência em um tempo específico é antecedida pela não existência do mesmo tempo, ao que chegamos a um tempo vazio. Daí, de modo sumário, como se explica e justifica a passagem de um tempo vazio para um tempo constituído de existência do mundo. Para a antítese, essa questão não pode ser solucionada, o que implica necessariamente em um

tempo infinito, o que em nada afeta que inícios sucessivos ocorram no mundo; no entanto, o próprio mundo não possui começo.

A respeito do espaço<sup>31</sup>, considerando o começo do mundo, teríamos um espaço vazio, que não pode ser considerado limitado. Com isso, fica impossível pensar num espaço vazio que em algum momento deixou de ser e tornou-se limitado; tal pensamento, segundo a antítese, não é sustentável. Nesse sentido, o espaço não possui começo, mas sempre foi ilimitado. Com isso, temos o mundo como um todo absoluto.

---

<sup>31</sup> Em uma nota (B 457), Kant nos alerta: “tentar realizar esse tipo de uso [ontológico] do espaço ou do tempo é desconsiderar o que já fora tratado e demonstrado na estética transcendental, expondo o espaço e o tempo como intuições puras e não como fenômenos reais que possam ser experimentados como qualquer objeto que nos surge. Nesse sentido, são modos e meios de toda experiência possível, por isso, classificados como intuições puras e não como entes constituídos de uma substância externa ao sujeito que possui valor em si mesmo (*KrV*, B 457).

## b) Segunda Antinomia<sup>32</sup>

### TESE

CADA SUBSTÂNCIA COMPOSTA NO MUNDO SE CONSTITUI DE PARTES SIMPLES, E EM PARTE ALGUMA NÃO EXISTE NADA ALÉM DO SIMPLES OU DAQUILO QUE SEJA A PARTE DELE COMPOSTO.

Kant inicia com a seguinte colocação: se as substâncias compostas não se constituíssem de partes simples, sendo toda parte composta suprimida - nada sobraria-, assim não haveria nenhuma evidência de que em algum momento houve algo ali. Porém, nesse ponto inicial, lembramos que Kant leva em consideração que o simples não é possível, por isso nada sobra. Ele faz essa colocação para preparar a argumentação, enfatizando a importância do simples, pois é isso que a tese quer defender. Por isso inicia argumentando sobre a impossibilidade de uma defesa contra a existência do simples. Sem o simples, não haveria a possibilidade de uma substância composta, porque seria apenas um agregado accidental que não existe por si mesmo, ou seja, não haveria uma ordem interna. Daí, há uma relação imbricada entre substância e simples, pois quando se fala de agregado, fala-se, em verdade, de uma série de partes compostas que findará na substância.

Na segunda tese, o simples é posto como uma necessidade que a razão tem que colocar. Porque se a razão não for capaz de afirmar o simples, a substância é também inexistente. É importante notar que na tese há uma expressão: “*em parte alguma não existe nada além do simples*”, logo, temos o simples como o primeiro elemento da série, como diz a tese: “*cada substância no mundo se constitui de partes simples*”. Fica clara a importância do simples para a existência da própria substância, pois é o simples o primeiro elemento que constitui a série da substância composta, pois todo composto só pode ser pensado após o simples.

### ANTÍTESE

NENHUMA COISA COMPOSTA NO MUNDO SE CONSTITUI DE PARTES SIMPLES, E EM PARTE ALGUMA NÃO EXISTE NADA NELAS QUE SEJA SIMPLES.

Falar em composição de uma substância é falar também do espaço. Com isso, o espaço tem que possuir condições que possibilitem a formação de uma composição. Por isso, o número de elementos de um diverso deve ser proporcional ao número de espaço.

---

<sup>32</sup> As teses e antíteses da primeira e segunda antinomias são falsas, pois na primeira consideram o mundo e na segunda a matéria como coisas em si mesmas, quando, de fato, são objetos na medida que nós os constituímos.

Todo real abarca uma diversidade de elementos que não podem estar em camadas um dentro do outro, mas somente fora um do outro, para que minimamente seja possível pensar a composição que atua preenchendo os espaços. Daí o simples não pode ser considerado uma substância composta, pois essa é formada de elementos diversos, o que descaracteriza o próprio conceito de simples.

O absolutamente simples não é possível ser detectado pela intuição. Percebe-se aqui a impossibilidade do uso do entendimento para sustentar tal ideia. Assim, a objetividade dessa ideia não pode ser sustentada, pois não possuímos uma pedra de toque na experiência, o que é evidente quando levamos em consideração a via operacional do entendimento: sabemos que ele não pode realizar saltos dialéticos, em vista do seu processo analítico de representar os objetos da experiência, e daí desconhecer as ideias como objetos possíveis de experimento. Tal impossibilidade é uma restrição do próprio entendimento que necessita da intuição como parte importante para justificar a realidade dos objetos.

### **c) Quarta Antinomia**

#### TESE

**AO MUNDO PERTENCE QUALQUER COISA QUE, SEJA COMO SUA PARTE, SEJA COMO SUA CAUSA, É UM SER ABSOLUTAMENTE NECESSÁRIO.**

No mundo, temos uma ordem que acontece através de séries de mudanças. Sem a série, não teríamos um mundo de significados, pois não seria possível estabelecer conexões entre causa e efeito, por exemplo. Por isso, é impossível utilizar a ideia de mundo sem que haja ordem através de séries. Assim, toda possibilidade de representação do mundo é dependente das condições das séries. E as condições de possibilidades da série são dependentes da intuição pura do tempo, pois ele é a condição formal de toda mudança, e por isso precede toda representação sensível.

Kant argumenta que pensar a causalidade do mundo com relação à intuição pura do tempo é fundamental e, pelo contrário, não seria possível um mundo de significado. Com isso, traz a ideia de pensar um ser absolutamente necessário no mundo e não fora dele, pois considera que pensar uma causa fora do mundo é impossível, porque, em Kant, o tempo determina o começo de algo; pensar uma causa fora é pensar uma indeterminação no tempo; no entanto, sem determinação, não pode haver significado.

Mas a possibilidade de pensar a existência de algo necessário se mantém, pois é possível sustentar racionalmente que há a existência de algo necessário, mas não podemos afirmar objetivamente o que é esse algo necessário pelas vias da razão.

Para tentar provar a existência de um ser necessário, Kant, neste ponto, não deve utilizar argumentos da filosofia transcendente, somente argumentos cosmológicos, que são argumentos que partem da condição ao incondicionado. Sobre a questão da existência de um ser necessário, o argumento cosmológico deixa mais dúvidas do que soluções, pois tal objeto necessário transcende a série do argumento cosmológico, demonstrando que ele é insuficiente para encontrar alguma solução.

Quem considera que tal salto é possível o faz sem preocupação, no entanto, é uma ilegitimidade, porque desprezou o uso dos conceitos empíricos e passou para o uso meramente inteligível quando se utiliza a categoria de modo puro. Isso faz com que, no ato de afirmar uma causa absolutamente necessária, que está além do tempo, poderia ter uma causa própria em si mesma.

### ANTÍTESE

NÃO HÁ EM PARTE ALGUMA UM SER ABSOLUTAMENTE NECESSÁRIO, NEM NO MUNDO, NEM FORA DO MUNDO, QUE SEJA A SUA CAUSA.

Defender que há no mundo um ser necessário é também defender que há uma causa necessária que ocorre no mundo; no entanto, isso impossibilitaria a atuação das leis dinâmicas de determinação<sup>33</sup> temporal de todos os fenômenos. E também é concebível defender uma multiplicidade necessária no mundo porque suas partes não são necessárias, e se fossem, não haveria multiplicidade. Pois o único modo de haver possibilidade nessas condições seria uma causa necessária que produzisse todas as distinções. Porém, através da série empírica, não temos acesso a nenhum tipo de causa com essa configuração, pois uma causa assim não poderia ser subjugada ao tempo. É perceptível um conflito entre o movimento e a possibilidade de uma causa necessária.

É importante perceber que Kant coloca a série como meio de comparação e avaliação sobre a existência de uma causa no mundo ou fora dele. É apontado, com isso, um “tato”, pois a série é construída pela nossa forma de pensar em conjunto com o diverso recebido pela intuição.

---

<sup>33</sup> Serão explicitadas na exposição da terceira antinomia.

Não é possível conceber um ser necessário em uma série causal, porque, através das séries, não se encontram duas coisas: i) uma causa empiricamente incondicionada; ii) uma causa primeira que dê início de modo absoluto a uma série. Por efeito do tempo decorrido, temos o encerramento de todas as séries das condições, o que deixa a defesa de um ser necessário sem sustentação suficiente.

A investigação da Antítese aponta as séries das causas e a contingência do mundo, que impossibilitam conceber um ser necessário, tornando inválido defender uma causa empiricamente incondicionada e também defender uma causa primeira de toda a mudança no mundo.

#### **d) Terceira Antinomia.**<sup>34</sup>

##### TESE

A CAUSALIDADE SEGUNDO AS LEIS DA NATUREZA NÃO É A ÚNICA DE ONDE PODEM SER DERIVADOS OS FENÔMENOS DO MUNDO NO SEU CONJUNTO. HÁ AINDA UMA CAUSALIDADE PELA LIBERDADE QUE É NECESSÁRIO ADMITIR PARA OS EXPLICAR.

Na tese (B 472), a afirmação de Kant é pela possibilidade da liberdade enquanto meio de derivar uma causalidade dos fenômenos na experiência, pois, sem a liberdade, não compreenderíamos como alguns seres poderiam iniciar de modo independente um encadeamento mecânico, sem estarem sob o jugo absoluto das forças mecânicas da natureza.

Na prova (B 474), vamos considerar a mecânica da natureza como absoluta (sem possibilidade de intervenção) e ilimitada. Logo, tudo que acontece pressupõe uma causa infalível, subalterna e passiva (não entra em movimento por si); essa é a premissa básica de um encadeamento mecânico.

Mas tal afirmação de que tudo tem uma causa não deve ser considerada de forma absoluta e ilimitada, quanto ao seu conteúdo; porque uma causa não deve ter necessariamente o mesmo conteúdo sempre, para gerar o mesmo efeito.

A partir disso, é possível pensar na primeira causa de um novo encadeamento mecânico que seja independente ou espontâneo.

Se tudo acontece, portanto, unicamente pelas leis da natureza, haverá sempre apenas um começo subalterno, nunca um primeiro começo, e não há portanto integridade da

---

<sup>34</sup> Na terceira e na quarta antinomia as teses e as antíteses são verdadeiras. As teses sustentam-se pelo ponto de vista da razão, ou seja, pelo aspecto inteligível. As antíteses sustentam-se pelo ponto de vista do entendimento, ou seja, pelo aspecto da experiência.

série pelo lado das causas provenientes umas das outras. Ora, **a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada a priori.** (*KrV*, A 446 / B 474, grifo nosso).

Desse modo, a própria causalidade da natureza é dependente, porque colocá-la em movimento requer uma causa suficiente *a priori*.

Por esse viés, não é plausível pensar em uma causalidade que seja absoluta e restrita exclusivamente às leis da natureza, pois não é defensável que os objetos que só recebem influência de comandos externos possam espontaneamente iniciar algum movimento em si. Mas podem ser instrumentos de algum movimento que se realiza pelo seu exterior, ou por um ser que possua a capacidade de ser independente das condições da causalidade empírica.

Assim, devemos refletir e pressupor a possibilidade de uma espontaneidade absoluta das condições da lei empírica, embora essa independência aconteça dentro e entre uma causalidade mecânica.

Em suma, a tese defende uma causalidade *a priori*, em contrapartida uma proposição que considera que toda causalidade é condicionada. A segunda nos leva a uma contradição, pois defende que não há uma causalidade incondicionada e, por isso, gera uma regressão ao infinito nas condições, porque sempre acontece algo e isso manterá uma causalidade indeterminada. A contradição surge pelas exigências das proposições: uma quer a condicionalidade dos membros (regressão ao infinito) e outra quer a condição suficiente de cada causa *a priori* no tempo, ou seja, que a regressão tenha um fim.

O conceito de liberdade é algo ainda incerto de validar apoditicamente, pois ainda está vinculado muito a uma experiência da nossa psicologia, e não temos acesso suficiente para alcançar maior segurança, embora isso não desmereça o valor do que foi encontrado. As dificuldades encontradas anteriormente, por outros filósofos, estão relacionadas à razão especulativa, pois a liberdade é estritamente transcendental e o grande desafio é aceitar uma causalidade incondicionada. Apesar disso, consideramos provada a liberdade transcendental. Porque sem essa fica incompreensível a origem do mundo, pois teríamos apenas estados de sucessão de acordo com simples leis da natureza em absoluto, o que anularia qualquer pensamento *a priori* de organização da ideia de mundo. Esse avanço heurístico defendido da liberdade aqui não é quanto a uma causa original e absoluta em relação ao tempo, mas em relação a uma causalidade. Assim, fica entendida e comprovada a capacidade e a possibilidade de dar início a uma causalidade existente, no entanto composta de uma nova série. Dito isso,



fica esclarecido que esta nova série não pode ser considerada como uma simples ação natural, pois essa chega a uma definitiva conclusão. A nova série inicia de modo absoluto, embora esteja em respeito à sucessão dos fenômenos.

### ANTÍTESE

**NÃO HÁ LIBERDADE, MAS TUDO NO MUNDO ACONTECE UNICAMENTE EM VIRTUDE DAS LEIS DA NATUREZA**

Na Prova (B 473-5), a busca pela origem de uma causalidade comum não nos faz chegar a nada que nos aponte a liberdade - na verdade, só nos faz perceber o que já foi obtido sobre o encadeamento. Assim chegamos a uma unidade da experiência universal e conforme a Lei, segundo Kant.

Porém, estamos em busca de algo que não esteja submetido às leis da natureza, mas pelo contrário, é pressuposto na ausência de tais leis naturais, por isso, podemos apenas assumi-lo como possibilidade. Nem ao menos podemos desenvolver um método de busca, comprovação e demonstração dessa liberdade, pois não podemos utilizar nada de empírico como base. “A liberdade (a independência) em relação às leis da natureza é, sem dúvida, uma libertação da coação, mas é também uma libertação do fio condutor de todas as regras.” (*KrV*, A 447/ B 475)

Mesmo utilizando a razão especulativa, esta buscaria seu caminho mais comum, que é o relacionamento de causas até uma suposta origem, onde não teríamos nada de concreto sobre a liberdade. Se seguíssemos assim, não teríamos nem um dado sequer para uma análise crítica, e nossa liberdade estaria segura em uma fina e simplória especulação do intelecto, que, como já dissemos, não poderá encontrar nada de diferente em relação às situações condicionadas. Ou seja, sendo a liberdade uma ausência das regras que conhecemos na mecânica, não é possível encontrá-la, por algum tipo de regra. Mas se aceitássemos uma busca por essa via de encadeamento dos fenômenos, poderíamos encontrar, no máximo, outra coisa, mas nunca a liberdade, pois a causalidade nada nos pode afirmar sobre aquilo que não está conforme a sua regência. Por isso, afirmar algum tipo de demonstração da liberdade é, na verdade, um tiro no escuro que não saberíamos onde iria acertar e muito menos o que iria acertar.

Por outro lado, na antítese, temos uma indicação de contradição na tese, que busca introduzir uma causalidade incondicionada para resolver o problema da regressão ao infinito

e, também, o risco à não vinculação com a unidade da experiência que o entendimento se coloca à admitir. Temos a contradição porque: considerando que a causalidade incondicionada começa espontaneamente uma série, o princípio da causalidade do entendimento é negado, pois impõe uma conexão necessária entre os membros condicionados para a formação da unidade da experiência. Com efeito, o entendimento entra em contradição ao assumir a liberdade transcendental. A partir disso, a antítese se põe como legítima após aplicar o terceiro excluído.

Com o que fora explicitado, tanto a tese como a antítese são falsas, pois são consideradas opostas. No entanto, a oposição é retirada quando se pensa que a condição e o condicionado são feitos a partir de séries distintas. Observamos isso mais à frente.

No conflito entre o poder absoluto da natureza no mundo contra a afirmação da liberdade, questionamos algumas dessas afirmações. Uma busca *matemática* ou *dinâmica*<sup>35</sup> pela primeira causa pode parecer algo confuso e sem muita certeza sobre as coisas, pois não há dúvida da existência de substância no mundo, mas sim sobre o seu início. Por conseguinte, sempre houve mudanças, alteração de estados; entretanto, o que não parece seguro é realizar uma investigação em busca de um começo primeiro, seja ele matemático ou dinâmico.

O que torna a questão confusa, também, é a inaceitável afirmação de uma derivação infinita sem destacar um termo primeiro que sirva de referência para todos os outros subsequentes. Porém, se acharmos necessário recusar essa implicação, muitas outras coisas que constituem a natureza serão desconsideradas por consequência, o que ocorrerá uma perda de forças fundamentais sintéticas, que impossibilita de modo automático a identificação da possibilidade de uma mudança qualquer. Sendo a mudança negada na experiência, é impossível compreender a priori uma sucessão entre o Ser e o não-Ser.

No entanto, afirmando uma liberdade transcendental, temos uma faculdade que pode iniciar mudanças no mundo, porém, isso não facilita uma aceitação inquestionável, pois é uma faculdade que não pode estar no mundo, mas fora dele. E numa tentativa tradicional de colocar essa faculdade como anexa às substâncias, mais complicaria seu significado e entendimento do que esclarece, pois perderíamos as determinações que ocorrem por lei universais, que são os encadeamentos dos fenômenos que chamamos de natureza, e, por

---

<sup>35</sup> Designo esta ligação por ligação dinâmica, pela razão de não ser arbitrária, pois diz respeito à ligação da existência de elementos diversos I (pode-se dividir, por sua vez, em ligação física dos fenômenos entre si e em ligação metafísica, na faculdade de conhecer a priori. (Esta nota aparece apenas em B.) (*KrV*, B 202).

consequente, perderíamos a verdade empírica que nos possibilita distinguir a experiência do sonho.

Portanto caímos em um pensamento que não pode ser executado se fizermos uma relação com substâncias. A liberdade não pode estar desvinculada de leis, pois isso destruiria o que entendemos por natureza. Não existiria, pois, estabilidade e uniformidade na dinâmica dos fenômenos, haveria apenas caos e incompreensão.

### **3.2 Distinção entre causalidade incondicionada e causalidade natural.**

É possível, em Kant, falar de dois tipos de causalidade: a primeira é encontrada nas experiências do mundo sensível e, portanto, ligada à natureza; a segunda é uma causa incondicionada, portanto, conectada à liberdade. A causalidade da experiência está condicionada à intuição do tempo.

Temos uma liberdade em sentido cosmológico que é uma ideia transcendental pura, pois não traz em si nada de empírico, o que não é estranho para nós, pois é uma lei geral da própria possibilidade de toda experiência que tudo que acontece deve ter uma causa, e isso nos leva a refletir sobre a sucessividade das causas, da primeira à última. Embora não tenhamos acesso à totalidade dessa série, sabemos que pensamos assim. Sabendo que não teremos essa totalidade, pois a razão produz a ideia da espontaneidade que pode agir independentemente de uma causa anterior e a faz deslocar do rigor da lei do encadeamento natural.

É com base na ideia transcendental que é possível fundarmos o conceito prático, e por isso uma liberdade prática porque segundo o autor: “A liberdade I no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade.” (*KrV*, A 534 / B 562). É notável que nessa liberdade prática já não lidamos com o mesmo nível de abstração da liberdade transcendental, pois esta relaciona o conflito da possibilidade de uma espontaneidade com a natureza no aspecto mais puro que poderíamos tratar. Quando passamos à liberdade prática, temos uma relação mais próxima do humano com ele próprio, pois a relação será da espontaneidade com os impulsos da sensibilidade. Por isso, inicialmente, é importante destacarmos que o arbítrio humano é diferente do arbítrio animal. Ambos são arbítrios sensíveis. No entanto, o humano possui um *arbitrium liberum* que impossibilita um estado de necessidade frente às afecções da sensibilidade. Com efeito, o

humano possui o poder de determinar-se por si. O animal possui um *arbitrium brutum* que reconhece as afecções da sensibilidade como necessárias.

Se afirmamos que tudo que acontece é determinado, simplesmente, pela natureza, todo o nosso *pensar e agir* estará, também, condicionado à lei da natureza e, conseqüentemente, não seria razoável a possibilidade de pensar uma liberdade para seres racionais, pois tudo estaria determinado por leis rígidas e necessárias. Assim, se não for possível defender uma liberdade transcendental, conseqüentemente é indefensável uma liberdade prática para os seres racionais. Tal liberdade tornar-se-á causa que influenciará os fenômenos condicionados ao tempo e à legislação empírica.

Segundo Kant, não se pode considerar o espaço e o tempo como coisas em si mesmas, pois se assim fosse, não haveria sentido em continuar com tal investigação, uma vez que a causalidade teria, de modo bem definido, uma série única de eventos, e quanto à extensão, seria grande ou pequena para o nosso entendimento. No entanto, com essas questões da liberdade, não trabalhamos com grandeza, pois utilizamos conceitos dinâmicos da razão. Tais conceitos não se ocupam com a grandeza dos objetos. Para eles, o importante é tratar da sua existência e da relação dinâmica da condição ao condicionado. Tal condição nos deixa com questões disjuntivas: se os efeitos que temos acesso no mundo são provenientes *ou da liberdade ou da natureza ou se ambas podem coexistir simultaneamente em um mesmo episódio com diferentes olhares*.

Nos colocando a pensar sobre a relação entre natureza e liberdade, sendo a primeira completamente condicionada à lei da causalidade, e a segunda hipoteticamente incondicionada, devemos analisar a seguinte questão: se, na nossa defesa houver, o acordo que os fenômenos perceptíveis são de fato coisas em si, devemos, pois, acordar que a natureza é perfeitamente condicionada, ou seja, não livre. Conseqüentemente, todas as relações são pré-determinadas por seus fenômenos regidos pela lei natural, inclusive nosso pensamento e nosso agir.

Entretanto, se descrevêssemos os fenômenos como representações condicionadas da percepção subjetiva, os objetos perderiam o status de coisa em si e passariam a ser valorizados apenas pelo encadeamento empírico. Uma vez que, seu fundamento não se encontraria na mecânica da natureza ou nas leis naturais de causa e efeito. É necessário, portanto, pensar, agora, em uma causa inteligível que não é manifestada pela causalidade empírica, mas que pode ser causa influenciadora de fenômenos.

São as particularidades das séries dinâmicas e dos fenômenos que tornam possível pensar a liberdade, porque a primeira opera uma síntese de heterogêneos e admite o inteligível e o segundo é apenas uma representação. Ao passo que, se os fenômenos fossem coisas em si, não seria possível uma solução cosmológica; ao mesmo tempo, as séries seriam homogêneas e assim sempre haveria uma série grande ou pequena para o entendimento, de tal forma que seriam pensadas de modo uniforme, matematicamente, como membros homogêneos, e enfim a antinomia se manteria e teríamos a impossibilidade de pensar uma liberdade.

Nessa perspectiva, possuímos uma faculdade que não está submetida às intuições sensíveis. Podemos conjecturar uma faculdade inteligível que é capaz de estruturar modos de atuação no mundo sensível, logo não pode ser definida como um fenômeno, porquanto possa determinar uma operação *possível (transcendental)* dos fenômenos, no mundo da experiência. Deste modo, podemos deduzir que há uma possibilidade de considerar, de modo especulativo, sua *ação possível* como coisa em si e, também, com consequências empíricas. À primeira vista, parece haver uma dificuldade em pensar desse modo duplicado, mas perceberemos que não há contradição em tal argumentação, pois não é estranho relacionar fenômenos empíricos a um objeto transcendental. Não podemos pensar em nenhuma causa eficiente sem uma legislação que regule sua causalidade, que Kant determina de *carácter*<sup>36</sup>. Então, no *carácter empírico do sujeito*, “os seus atos [...] estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza, destas se podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural” (*KrV*, A 539 / B 567). No *carácter inteligível do sujeito*, “embora seja a causa dos seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno. ” (*KrV*, A 539 / B 567). Nesse sentido, podemos afirmar, sem restrição, que o primeiro caráter trata da regulamentação dos fenômenos, e o segundo, da regulação das coisas em si mesmas.

O carácter inteligível do sujeito não está e jamais poderá estar subordinado ao tempo, porque o tempo é a condição de possibilidade de todos os fenômenos, e por isso sua

---

<sup>36</sup> Vemos, pues, que la noción de carácter (en particular, la de carácter empírico) no ha de ser referida al hombre en particular, sino a todas las cosas de la naturaleza en general. Dicho carácter empírico constituye, en efecto, el “supremo fundamento de explicación” de la totalidad de los fenómenos, mientras que el llamado carácter inteligible “no atañe a cuestiones empíricas, sino que incumbe meramente al pensar en el entendimiento puro” (A 545/B 573). En síntesis, si bien es evidente que el interés fundamental de la noción de carácter reside en sus connotaciones prácticas, dicha noción es formulada, no obstante, en términos lo suficientemente generales como para ser referida a todo fenómeno en general (BEADE, 2009, p.207).

determinação não se estende ao inteligível. Sendo assim, esse é atemporal, pois não há porta de entrada que o afete e lhe cause qualquer tipo de alteração.

Dessa forma, à medida que falamos de uma causalidade incondicionada, não podemos determiná-la como condicionada ao empírico, logo não podemos conhecê-la de modo imediato, pois sua origem não se faz efetivada no mundo sensível. Mesmo assim, devemos conceber que há um objeto transcendental que é o fundamento de uma ação possível dos fenômenos, mesmo que não possamos conhecer sua essência.

O sujeito, trazendo consigo seu carácter inteligível, tem por consequência ser livre do influxo da sensibilidade e do condicionamento dos fenômenos, pois pressupõe que sua condição ativa não sofra nenhuma mudança e nem influência do tempo, ou seja, sucessividade e simultaneidade. Nesse sentido, não é possível afirmar que haja algum tipo de vínculo ou condicionamento das causas sensíveis da natureza, ou que a natureza influencia este modo de operacionalizar, pois o inteligível é independente de qualquer intuição sensível e qualquer causalidade fenomênica.

O carácter inteligível pode ser encarregado de gerar efeitos no mundo dos fenômenos, pois opera de modo voluntário. Os efeitos do mundo fenomênico operam de modo involuntário, pois são determinados por condições que os antecedem no tempo e no espaço, logo, só podem ser concebidos dentro de uma série de causas naturais. Desse modo, não seria absurdo pensar que poderíamos obter, em um exemplo pragmático, de atuação emergente, a atuação da liberdade como condição intelectual e a natureza como causa sensível vinculada ao mesmo ato sem nenhum conflito.

Tudo que acontece no mundo dos fenômenos possui uma causa, i.e., por excelência a lei da natureza. A lei da causalidade é natural, dada a referência do entendimento como modo humano de compreensão do mundo, pois de outro modo, não seria possível tal conclusão, o que nos faz afirmar com segurança que toda causa possui um efeito e toda causa possui um início ou foi causada. Tal modo de conceber nos fornece a segurança de que não podemos pressupor a eternidade de uma causa que surgiu no tempo. Por conseguinte, toda relação dos fenômenos, e com isso queremos afirmar toda relação que nos pode ser perceptível, exemplifica uma constituição da natureza englobada nessas peculiaridades sensíveis. Contudo, caso a impaciência seja o nosso meio de agir em conformidade com a ciência, e desejemos afirmar que é possível que existam alguns fenômenos que não estejam vinculados a esta lei da natureza, este modo de pensar, além de uma atitude imprudente nossa,

para a realização de uma ciência qualquer, não condiz com a mecânica da natureza, pois toda e qualquer sustentação de algum fenômeno baseado nessa afirmação fugaz de um fenômeno *a priori* é, na verdade, uma quimera da razão, e nunca um objeto que possa ser verificado pela experiência.

Não podemos esperar, dentro das relações causais dos fenômenos, levando em consideração todas as suas condições perceptíveis que os fazem acontecer de algum modo, que surja algo de inédito ou absurdo do ponto de vista da causalidade; pois toda produção de uma ação que gera um acontecimento é regida por condições determináveis dentro de um encadeamento causal das suas ações e dos seus efeitos. Assim, fica perceptível que não há nada que por si possa iniciar, na sua totalidade, um encadeamento causal que não tenha como pressuposto a comum causalidade dos fenômenos. Toda causa possui um efeito e é possível que os efeitos se tornem uma causa para novos efeitos, perpetuando assim a causalidade de todas as experiências possíveis. Daí toda experiência causal está vinculada à percepção do tempo, logo, acontecem sobre a sucessão do tempo como uma série encadeada, não possibilitando qualquer iniciativa desvinculada destas relações.

Não seria absurdo pressupor, neste ponto, que na natureza existam causas inteligíveis que fundamentam ações possíveis, não baseadas nas condições empíricas. As ações possíveis estão de acordo com todas as leis básicas dos fenômenos preestabelecidas no entendimento puro. Por esse motivo, não acarreta nenhum tipo de contradição pensar e estabelecer relações entre o inteligível e o natural. Dessa forma, podemos afirmar que na natureza está posta, como possível, a realidade do *phaenomenon*, que é o sujeito causador da ação baseado no aspecto inteligível que lhe convém. Nessa perspectiva, a faculdade inteligível da ação está colocada na natureza como um componente que pode ser pensado e adequado à vontade dos seres racionais sem contradição com a natureza. Se assim for, esta é uma condição necessária para que possamos elevar a reflexão do objeto empírico para o transcendental dentro de um sujeito, ademais, elevaria o pensamento a uma natureza inteligível e uma natureza empírica.

Dentro de uma distinção entre natural e inteligível, podemos distinguir o homem tanto como objeto, e conseqüentemente como fenômeno e estando submetido às condições da natureza ou as leis empíricas, quanto um ser inteligível capaz de liberdade. Quando levamos em consideração outras faculdades que são reveladas pela consciência interna, e por isso não estão submetidas às condições sensíveis, podemos classificá-lo como um objeto sensível e um

objeto inteligível ou sujeito sensível ou sujeito inteligível, pois a causa da sua ação não pode ser vinculada simplesmente pela afecção sensível. Estas faculdades inteligíveis são classificadas de entendimento e razão. A razão “[...] examina os seus objetos apenas segundo ideias, determinando, a partir daí o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos (sem dúvida também puros) (*KrV*, A 547/ B 575)”

A razão não estar suscetível a sofrer qualquer influência de nenhum dado empírico, ordena para si mesma, segundo ideias que levam em consideração as condições empíricas e as considera necessárias para algumas ações, mesmo que não haja garantia alguma que aconteça. No entanto, a razão supõe a possibilidade de uma causalidade nessas condições. Se não coubesse essa possibilidade, não haveria motivação alguma para esperar que houvesse algum acontecimento como resultado das suas ideias.

Temos que, no mínimo, considerar possível que a razão consiga realizar alguma causalidade em relação aos fenômenos. A razão<sup>37</sup> se coloca em uma situação que deve dar indícios da sua causa, porque essa pressupõe regra e uniformidade de efeitos que são utilizados para assegurar uma causa ou uma faculdade. Essa parte empírica do conceito precisa ficar evidenciada, que é o que denominamos de carácter empírico que pode se manifestar de diferentes formas.

Quando nos atermos a analisar pelas lentes da razão prática, percebemos a produção de uma regra, ou seja, uma ordem diferente da qual é exigida na natureza e consequentemente os efeitos serão também distintos. Nesse sentido, a atuação da razão prática é distinta da razão especulativa que busca, na verdade, o início dos acontecimentos. Assim julgamos ter descoberto que as ideias da razão, pela atuação da razão prática, são capazes de produzir efeitos na natureza.

Kant ainda continua cauteloso sobre afirmações precipitadas e, então, pergunta: “Supondo-se então que se poderia dizer que a razão tem causalidade em relação aos fenômenos, poder-se-á qualificar de livre a sua ação, já que ela é necessária e determinada com o maior rigor no seu carácter empírico (no modo de sentir)?” (*KrV*, A 551/B 579). A ação já é determinada no carácter inteligível por uma ordem da razão. A ação possui como

---

<sup>37</sup> “[...] o arbítrio de todo o homem possui um carácter empírico, que é tão-só uma certa causalidade da sua razão, na medida em que esta mostra, nos seus efeitos no fenômeno, uma regra segundo a qual se podem inferir os motivos racionais e as suas ações, quanto ao seu modo e aos seus graus, e julgar os princípios subjetivos do seu arbítrio (*KrV*, A 549 /B 577-8).



causa a força do pensamento, no entanto, o resultado já não pode ser vinculado ao inteligível, pois só através das causas empíricas podem estas se manifestar.

Tal faculdade intelectual não está submissa às condições do tempo e, por isso, não podemos afirmar que a causalidade da razão surja em algum momento para condicionar os efeitos em uma série no tempo. Caso acontecesse assim, a liberdade seria dependente do tempo e, por sua vez, da sensibilidade. Então, sendo a razão diferente da natureza, ela não pode ter um início que possa ser verificado no tempo. Com isso, emerge que uma coisa que ainda nos falta em uma série empírica é que a condição de uma série sucessiva possa ser empiricamente incondicionada. Assim, teremos uma série que se configura com o inteligível, logo, não há submissão às regras da causalidade da natureza ou qualquer determinação da natureza.

O homem, para realizar suas ações voluntárias, necessita ter a razão como condição permanente. Mesmo que todas essas ações voluntárias já estejam pré-determinadas no carácter empírico. Todavia, não é possível realizar juízos sobre o carácter inteligível, porque, antes e depois dele, não podemos considerar qualquer tipo de julgamento. E, por isso, sua ação deve ser considerada livre e também não restrita a uma atuação negativa, por não ser dinamicamente determinada nem por causas naturais, nem por princípios externos ou internos, sendo, portanto, independente das condições empíricas. Se assim não fosse, seria mais uma força que está contida no encadeamento que já existe, e assim não poderia ser considerada como uma causa livre dos fenômenos. Ademais, essa deve ser reputada também em sua atuação positiva, pela capacidade de se colocar em “movimento” por si mesma. No entanto, como ela é independente do tempo, nada se inicia ou termina, logo, não é possível encontrar um início absoluto e certo, embora – os seus efeitos – inicie a série dos fenômenos.

(...) por exemplo, uma mentira maldosa, pela qual um homem introduziu uma certa desordem na sociedade; (...) examina-se primeiro o carácter empírico desse homem até às suas fontes (...) Em tudo isto se procede como em geral se faz no exame da série de causas determinantes de um efeito natural dado. Ora, embora se creia que I a ação foi assim determinada, nem por isso se censura menos o seu autor; (...) Esta censura funda-se numa lei da razão, (...) embora os móveis sensíveis não lhe sejam nada favoráveis, mas completamente adversos; a ação é atribuída ao carácter inteligível do autor; e este é totalmente culpado no momento em que mente;” (*KrV*, A 554/ B 582).

Quando levamos em consideração esses juízos de imputação, é notável que ninguém considera que a razão seja afetada pela sensibilidade, e que também não há alteração em sua estrutura por assim dizer. Podemos afirmar alterações nos fenômenos, ou seja, nos efeitos; porém a razão não é considerada como parte de uma série das condições sensíveis que

implicam necessariamente em leis naturais. “Esta razão está presente e é idêntica em todas as ações que o homem pratica em todas as circunstâncias de tempo, mas ela própria não está no tempo nem cai, por assim dizer, num novo estado em que não estivesse antes; é determinante em relação a todo o novo estado, mas não determinável.” (*KrV*, A 555/B 583). Assim, não é prudente falar acerca de determinação sobre a razão, mas apenas de determinação sobre os fenômenos, pois, havendo qualquer alteração no modo da razão, por consequência, teríamos uma alteração necessária no carácter empírico. Tal estrutura demonstra a imensa força que a razão possui sobre os fenômenos, e coloca que atitude de mentir está subjugada pela razão, e jamais poderíamos afirmar que os fenômenos teriam alguma influência sobre tal atitude.

A liberdade na perspectiva da dialética é uma determinação hipotética, pois sua exposição é apenas dada pela razão especulativa que é formulada a partir do pensamento de uma faculdade que inicia por si mesmo um estado (*KrV*, A 536/ B 564), e, também, com uma ação insubordinada ao tempo. Com isso, temos que a liberdade é um incondicionado hipotético. Embora possamos pensar com validade lógica, não é possível determiná-la objetivamente. Com efeito, temos um incondicionado pensado como coisa em si mesmo enquanto carácter inteligível que continua incognoscível em âmbito especulativo.

É importante notar que, na esfera do problemático, temos uma validade lógica como um dos aspectos dessa articulação, como no caso da liberdade. Há um outro aspecto, que é a possibilidade de um conceito determinado de modo subjetivo. Embora a impossibilidade objetiva se mantenha, isso não reduz e nem exclui a possibilidade de determiná-la sem nenhum vínculo com séries sensíveis. Com efeito, teremos uma validação lógica subjetiva. Nesse sentido, já retiramos a discussão do âmbito cosmológico.

Como resultado da investigação da terceira antinomia, Kant chega a uma nova compreensão da liberdade; não que haja uma determinação do conceito de liberdade transcendental, não obstante temos a deterioração de uma falsa oposição entre liberdade e natureza. As condições da liberdade e da natureza sob as séries dinâmicas permitem desfazer um conflito que era nutrido pela tradição filosófica. Com isso, temos que o conceito de liberdade transcendental pode ser pensado sem contradição, ou seja, com validade lógica a causalidade natural, no entanto, sem conhecimento objetivo. Sem essa solução, a tese e a antítese sempre seriam inválidas porque cada argumento reduziria o outro ao absurdo.

### 3.3. O idealismo transcendental e a representação dos objetos

Na *Crítica da Razão Pura*, a sensibilidade recebe o diverso dentro do limite do espaço e do tempo, pois são formas da intuição pura, logo os fenômenos são representações que não possuem existência por si mesmas. Por essa falta de substância nos fenômenos, Kant denominou sua doutrina de *idealismo transcendental*, que não tem relação com uma doutrina realista, pois essa transforma os fenômenos da sensibilidade em existências por si mesmas válidas e, com isso, sendo coisas em si.

O *idealismo empírico* é contraditório, pois duvida da realidade das coisas que existem no espaço, no entanto, considera-o real. Dessa maneira, não estabelece alguma validade demonstrável que possa distinguir o sonho da realidade. Em relação ao tempo, não há dificuldades em afirmar a realidade dos fenômenos como coisas reais sustentadas pelo sentido interno, pois esse sentido é o único capaz de atestar a existência real dos seus objetos internos com toda a determinação do tempo.

O idealismo transcendental<sup>38</sup> considera que os fenômenos intuídos no espaço são reais<sup>39</sup> dentro dessas condições e as mudanças que ocorrem no tempo são consideradas em acordo com o sentido interno. O espaço é uma intuição externa que permite verificar objetos sem os quais impossibilitaria qualquer experiência. O tempo é o que dá suporte ao sentido interno, determinando a simultaneidade e a sucessão dos diversos estados. Nesse sentido, o espaço e o tempo não podem ser considerados como coisas reais em si, pois são apenas representações que não possuem realidade para além do nosso espírito; com efeito, o nosso sentido interno não trata também de um eu verdadeiro por si, mas apenas um fenômeno. Os

---

<sup>38</sup> O meu pretenso idealismo (estritamente falando, crítico) é, pois, de uma espécie inteiramente particular, porque derruba o idealismo ordinário e por ele todo o conhecimento a priori, mesmo o da geometria, adquire pela primeira vez uma realidade objectiva que, sem a idealidade do espaço e do tempo, por mim demonstrada, nem sequer poderia ser afirmada pelos realistas mais ardentes. Em tal estado de coisas, gostaria eu, para obstar a todo o mal-entendido, de poder dar outra denominação à minha concepção; mas modificá-la inteiramente 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 céptico de Descartes (Prol., 1985, A 208).

<sup>39</sup> [...] detrás de este argumento y del idealismo formal de Kant se encuentra un principio que está implícito em la totalidad de la *KrV*, pero que em ninguna parte es completamente explícito: todo lo que es necesario para la representación o experiencia de algo como objeto, es decir, todo lo que es <<objetivo>> em nuestra experiencia, debe reflejar la estructura cognitiva de la mente (su manera de representar), más que la naturaleza del objeto como es em sí mismo. Afirmar lo contrario es asumir que la mente puede, de alguna manera, tener acceso a un objeto (mediante intuición sensible o intelectual) independientemente de los mismos elementos que han sido estipulados como condiciones de posibilidad para hacer esto (ALLISON, 1992, p. 63).

fenômenos possuem sua realidade assegurada em acordo com leis empíricas, o que se distingue radicalmente de alguma relação com a “experiência interna” dos sonhos.

Não podemos afirmar nada como determinado para além da nossa percepção e do progresso empírico, pois os fenômenos não são entes reais, mas apenas percepções, que possibilitam uma realidade de uma representação empírica. Insistir em chamar os fenômenos de entes reais é considerar a existência deles anterior à nossa percepção e assim considerar a possibilidade de realizar o progresso na experiência e chegar ao real preestabelecido. Logo, esse caminho estaria correto se o objeto dependesse apenas dele mesmo para lhe comprovar a existência. No entanto, os fenômenos só podem surgir vinculados ao espaço e ao tempo que não são outra coisa que a nossa sensibilidade, com efeito, são apenas representações.

A nossa faculdade de intuição sensível é passiva, ou seja, uma receptividade simples que nos abre a possibilidade de ser afetado por representações que estruturam os objetos na medida em que são ligadas por uma lei da unidade da experiência. Portanto, demonstrar uma causa não-sensível enquanto algo estruturado não nos é possível pela nossa total ignorância do que ela seja. Não podemos intuí-la como fazemos com os fenômenos, pois tal causa não se coloca à submissão da nossa intuição pura (espaço e tempo). Por isso nos é impossível uma representação de tal objeto não-sensível.

Todavia, não desconsideramos a possibilidade de sua existência. Ao tratarmos, pois, apenas como um objeto transcendental, que é, em outras palavras, uma causa simplesmente inteligível dos fenômenos em geral que são dados em si e anteriores a qualquer experiência. No entanto, atribuímos-lhe, mesmo nessas condições, toda extensão e encadeamento das nossas percepções possíveis. Os fenômenos como meras representações não são deduzidos desse objeto transcendental. A realidade deles funda-se na verdade da relação entre sensibilidade e entendimento. E, por isso, só podemos afirmar que aquilo que coletamos da experiência possível em um tempo anterior são dadas no objeto transcendental. Ora, levando em consideração o tempo presente, os objetos no tempo passado ganham realidade através de uma série regressiva das percepções, e apenas nessa situação, jamais sua realidade será considerada em si mesma. Isso nos possibilita expandir o encadeamento a tempos longínquos anteriores à minha presença, realizando uma determinação quanto ao tempo entre o presente e o passado.

O ponto crucial aqui, do qual não podemos desviar, é a possibilidade do progresso da experiência que são dados os fenômenos. O resultado proveniente dessa progressão é

secundário sobre o que queremos enfatizar no momento. Kant traz o um exemplo que diz: poderia encontrar estrelas cem vezes mais distantes do que as mais distantes que vejo, mas sem a experiência de um sujeito que possa verificar, não poderíamos afirmar com validade que há um objeto real para nós. Poderíamos dizer, assegurados no encadeamento, que se trata de coisas em si, no entanto, sem experiência, nada representa para nós e, com efeito, estaríamos despojados de um objeto. Todavia, apenas em um sentido específico, quando buscamos um todo absoluto que seria uma ideia cosmológica que com efeito iremos ultrapassar os limites da experiência possível, é necessário ter o cuidado de quando elegermos a realidade de supostos objetos dos sentidos dentro de um encadeamento, pois, do contrário, poderíamos cair em ilusões traiçoeiras que emergem de uma má compreensão e desembocaram em um mal-uso dos conceitos da experiência.

### 3.4. A necessidade de síntese regressiva

O argumento dialético que sustenta a antinomia da razão pura é: “dado o condicionado é dado, com efeito, toda a série de condições do mesmo”. Com isso, esse raciocínio, que nos parece bem simples e sem problemas de compreensão imediata, é uma porta aberta para receber uma variedade de condições na medida em que obedecem ao raciocínio e constituem uma série; criam, por sua vez, a oportunidade perfeita para inúmeras ideias cosmológicas solicitarem a totalidade absoluta das suas séries. E isso gera um conflito da razão com ela mesma.

Esse conflito não tem relação, necessariamente, como a proposição apresentada, pois essa é correta. A questão é como a proposição é apresentada, de tal forma que quando um condicionado é dado, coloca-nos, através de um postulado lógico, um regresso – como tarefa possível – na série de todas as condições, pois é comum – pela influência da proposição – pensar que há uma condição, e essa encontrada, por conseguinte, pode ser condicionada também, e assim haverá outra por detrás validando todos os membros da série. Seguir essa trilha – dos conceitos a suas condições –, que é constituída com o condicionado por meio do entendimento, é modo operante analítico com base em um postulado da razão.

Se nos permitirmos pensar para além disso, colocando tanto o condicionado (*Bedingte*) como sua condição (*Bedingung*) ao patamar de coisas em si, a regressão seria imediatamente dada, após o primeiro ser dado, e não apenas proposta, mas imposta. Daí o incondicionado é dado ao mesmo instante que a série da condição. Consideramos, nessa exposição, que a representação das coisas tais como são só pode advir de uma síntese realizada exclusivamente pelo entendimento, o que exclui o auxílio do diverso da intuição, e com isso, não temos acesso a um caminho constituído que possibilite demonstrar a trilha para conhecê-las.

No entanto, quando falamos do condicionado e da condição – no âmbito da filosofia transcendental –, estes só possuem validade em uma síntese que considera o diverso da intuição, pois não podemos esquecer que os fenômenos são apenas representações de objetos externos, por isso não são dados; logo, não posso inferir a totalidade absoluta da série, pois a série deve-me aparecer como uma tarefa proposta, mas nunca imposta; porque preciso realizar a regressão e nunca sem essa.

No raciocínio cosmológico, a partir do que fora exposto, o condicionado é colocado (premissa maior) no sentido transcendental, e a premissa menor como um conceito

do entendimento significando um simples fenômeno. A partir dessa formulação, temos, segundo Kant, uma falha dialética chamada *sophisma figurae dictionis*<sup>40</sup>, que é natural e não intencional. A falha consiste em considerar que quando temos o condicionado, temos de imediato as condições e a sua série na ordem do tempo. No entanto, esse engano está baseado em um postulado da razão e não em um fato empírico. Daí, afirmamos que, nessa situação, estamos em uma atividade para além dos limites da intuição com relação ao tempo – simultaneidade e sucessividade –, pois a primeira é artificialmente creditada, embora haja relação com a intuição. Na premissa menor, as falhas estão em não levar em consideração a síntese dos fenômenos e a série das condições sem a ordem no tempo também, pois nenhum dos dois pode ser destacado sem o tempo, pois são sucessivos. Contudo, a totalidade absoluta da síntese e da série não pode ser destacada sem a ordem no tempo, pois, no primeiro caso, fala-se de dados que são colocados em si e, por isso, não há tempo; e quando se fala na série, no segundo caso, a sucessão se dá apenas na medida em que se percorre no tempo.

“Zenão de Elea, [...] Afirmava que Deus [...] não era finito nem infinito, não estava em movimento nem em repouso, não era semelhante nem dessemelhante a qualquer outra coisa. [...] No que se refere às restantes, se pela palavra Deus entendia o universo, tinha que dizer, sem dúvida, que este não está constantemente presente no mesmo lugar (em repouso), nem muda de lugar (não se move), porque todos os lugares estão no universo e este, por conseguinte não está em nenhum lugar. Se o universo encerra em si tudo o que existe não é, pois, semelhante nem dessemelhante a qualquer outra coisa, com a qual se possa comparar. [...] (KrV, A 502/ B 530-1)

Kant assinala para além das afirmações e negações de uma contra a outra nas proposições contraditórias colocadas. Existe a possibilidade de exclusão de ambas, como no exemplo “Todos os corpos cheiram bem ou não cheiram bem, verifica-se ainda uma terceira possibilidade, que é a de nenhum deles cheirar a nada (não ter cheiro) e então ambas as proposições contrárias podem ser falsas;” (KrV, A 502/B 531). No entanto, é importante deixar claro que, neste exemplo, temos uma possibilidade interessante que, às vezes, passa despercebida: quando declaramos que *todos os corpos não são odoríferos*, incluímos todos os outros corpos que nada cheiram. Assim, temos um juízo que não é contraditório ao primeiro, mas participa da questão.

---

<sup>40</sup> “ é desenhado por *sofisma figurae dictionis* [*sofisma de uma figura de linguagem*], portanto através de uma falácia “. Este sofisma, também conhecido como a falácia do equívoco, é uma falácia formal em que “o *medius terminus* é tomado em significados diferentes “. Na lógica geral, este equívoco ocorre quando a mesma palavra que é utilizada em ambos os casos do termo médio expressa dois conceitos diferentes, em que o termo médio não pode mediar as premissas. Premissa principal: O que quer que seja luz não pode ser escuro; premissa menor: Uma pena é luz; Conclusão: Uma pena não pode ser escura (KANNISTO, 2018, p. 201, tradução nossa).

Ao lidarmos com a questão de que o mundo, quanto ao espaço, é infinito ou não é infinito, não temos aqui uma terceira via, pois o finito já está incluso no não-infinito. Então a validade de uma conduz necessariamente à falsidade da outra. Mas Kant está interessado na solução dessa questão para além da lógica formal dos juízos. O que ele expõe é que o mundo, tanto concebido como finito ou infinito, gera um problema de transformar em substância aquilo que não é substância, ou seja, aquilo que existe por si mesmo. Logo, estamos impedidos, formalmente, pela *crítica*, de iniciar uma discussão nesse sentido, pois estaríamos determinando quantitativamente o mundo<sup>41</sup> como se coisa em si fosse. Essa oposição o autor chama de dialética, e quando se trata apenas da contradição, é uma oposição analítica. Por conseguinte, em uma oposição dialética, dois juízos podem ser considerados como falsos porque extrapolam o limite daquilo que poderiam expressar.

Kant nos traz um novo modo de olhar para as questões antinômicas. Quando consideramos analisar a questão “o mundo é infinito em grandeza e o mundo é finito em grandeza”, temos dois modos de interpretar esse problema: i) será uma oposição dialética<sup>42</sup> simplesmente; ou ii) será uma oposição analítica. Dependendo da lente que o analista utilizar para encarar a situação, haverá consequências completamente diferentes sobre a questão que influenciará sobretudo a própria visão sobre os fenômenos e suas leis. No entanto, quando nos utilizamos do viés crítico, identificamos apenas uma oposição dialética, pois considerar essa questão como uma oposição analítica é identificar o mundo com a coisa em si. O que sustenta essa afirmação é a necessidade de se utilizar a *série* como instrumento de alcance do incondicionado. Quando retiramos a possibilidade de pensar a série dos fenômenos, retiramos em seguida a possibilidade de pensar o mundo como algo abrangível pelo pensamento, ou seja, por uma ideia, o que acaba levando à inexistência de um todo infinito em si ou de um todo finito existente em si.

---

<sup>41</sup> Uma vez que o mundo não existe como uma coisa em si mesmo, não existe nem como um todo infinito nem como um todo finito, mas apenas no grau em que se encontra inserido num retrocesso empírico. Não devemos aplicar "*a ideia de totalidade absoluta, que é válida apenas como condição das coisas em si mesmas*" [1557], às aparências. (As palavras em itálico marcam a emergência da visão não céptica e não-empírica de Kant sobre a natureza e função das Ideias da Razão). Assim, a antinomia, correctamente entendida, não favorece o cepticismo, mas apenas o "método do céptico", e de facto produz uma prova indireta da correção do ensino crítico (SMITH, 2013. p. 976, grifo do autor, tradução nossa).

<sup>42</sup> Por razões lógicas que são fáceis de compreender, e que não cabe agora analisar, na oposição dialética, em contraste com a oposição contraditória, tese e antítese podem ser ambas falsas ou ambas verdadeiras. A condição para que isso seja possível é, conforme o caso, ou que os conceitos em causa não se apliquem de todo aos fenômenos, e podem então por isso mesmo ser ambos falsos a respeito destes. Ou então, a condição é que haja uma distinção de planos, entre fenômeno e nómeno, e os conceitos em causa podem ser ambos verdadeiros, conquanto sejam aplicados a coisas diferentes (FERRER, D. 2012, p.13).



É importante notar que quando tratamos de fenômenos, não temos acesso de imediato às condições. Essas nos surgem pela possibilidade de realizar uma síntese regressiva pela qual chegamos à série das condições. Aliás, não é o fenômeno em si que nos traz finalizada a possibilidade das séries das condições. É um retorno, em certa medida, a nossa capacidade de realizar ligações – ou seja, síntese – que foram apresentadas na dedução transcendental. É a nossa possibilidade de realizar ligações que nos permite encontrar a série das condições por meio da síntese regressiva e não, como poderia se pensar, por intermédio exclusivo do fenômeno. Por isso, de acordo com a filosofia transcendental, não temos acesso à série de condições apenas pelo simples fenômeno, mas também pela nossa capacidade de ligar.

Não podemos tratar as partes do fenômeno como sendo finitas ou infinitas, pois, considerando assim, só seria possível se o fenômeno tivesse existência em si. No entanto, como não é assim que funciona, o finito e o infinito só podem ser considerados a partir do momento em que levamos em consideração a série, ou seja, as partes dos fenômenos são consideradas somente a partir de uma regressão sintética.

“Assim é suprimida, pois, a antinomia da razão pura quanto às suas ideias cosmológicas, mostrando-se que ela é meramente dialética e uma oposição ilusória que surge quando a ideia da totalidade absoluta, que só vale como uma condição das coisas em si mesmas, é aplicada a fenômenos que não existem de nenhum outro modo a não ser na representação e, quando constituem uma série, no regresso sucessivo. Mas também se pode, inversamente, extrair dessa antinomia uma utilidade que, embora não seja dogmática, é, todavia, crítica e doutrinal, qual seja: provar indiretamente a idealidade transcendental dos fenômenos. (*KrV*, A 506 / B 534)

As quatro antinomias são rigorosas em acordo com os pressupostos em que elas foram colocadas. Quando retiramos esses pressupostos, elas perdem sua validade. No entanto, isso não quer dizer que o modo crítico de investigação venha a fomentar o ceticismo, muito pelo contrário, o que temos é o fortalecimento do método cético no sentido de duvidar dos pressupostos que asseguravam a arena das batalhas entre dogmáticos e céticos. Retiramos, através da análise crítica, a possibilidade de continuar essas batalhas, levando em consideração os pontos-chave de investigação sobre a própria validade das ideias como questões que possuem validade teórica ou não, para serem evidenciadas com questões de análise.

A razão tenta desobstruir as barreiras da experiência possível através das ideias transcendentais que em nada são estranhas a ela, assim como as categorias não são para o entendimento. O percurso final da “Dialética Transcendental” serve para tratar dos assuntos

que lhes são pertinentes e para clarificar o contraste em relação à analítica transcendental e a sua funcionalidade que é confirmada no resultado, ficando mais evidente o terreno movediço das ilusões inevitáveis da trilha racional sobre a série das condições.

As ideias transcendentais parecem enganosas quando as consideramos legítimas por si próprias, pois, com isso, materializamos um objeto que expressaria (imanentemente) a ideia. Mas elas não se referem a objetos diretamente, apenas se ocupam de um possível tratamento, mas nunca chegam a realizar tal promessa. Esse contexto ficará mais claro adiante, no uso das ideias.

A razão ordena conceitos e os traduz em uma unidade da totalidade das séries. Em virtude disso, ela possui apenas o entendimento como seu objeto e o seu uso adequado para um fim. Ora, assim como o entendimento organiza os conceitos e o diverso da intuição, a razão, por meio da ideia, organiza os vários conceitos impressos pelo entendimento e os coloca em uma ordem de uso conforme um fim.

As ideias não possuem um uso constitutivo (determinado). Caso alguém defenda o contrário, o possuidor de tal argumento está se utilizando das ideias apenas como conceitos sofisticos. As ideias, não obstante, fazem um uso regulativo que é indispensável, pois coordena o entendimento para um objetivo único, organizando, nessa meta, todas as suas regras, para alcançar a maior extensão. No entanto, sem extensão além da experiência, somos levados a uma ilusão inevitável, pois é o recurso de que dispomos para tentar vislumbrar, após toda experiência possível, a máxima extensão viável.

A razão quer realizar uma sistematização do conhecimento oferecido pelo entendimento, que é a somatória das condições a partir de um princípio que busca nada menos do que uma ideia perfeita do entendimento. Por isso, não podemos considerar que a ideia transcendental seja um agregado acidental com pouco valor, pois são causas e condições organizadas, dentro de um sistema, por leis necessárias.

O conceito de sistema é vinculado à qualidade sistemática das cadeias silogísticas e, por isso, relacionadas com a razão. O entendimento, pois, é operante para o conhecimento objetivo, no entanto não é competente para realizar uma sistematização dos casos particulares que podem ser integrados a um princípio transcendental. Nesse sentido, as relações da natureza que são objetivas não dependem do entendimento para uma ligação sistemática.

No âmbito das ideias, a razão não é utilizada de modo apodítico ou problemático, porque o particular é algo dado e certo, e colocando todos sobre a mesma regra, busca-se a

universalidade através de uma dedução. Tal procedimento é o *uso hipotético da razão*. Através do uso hipotético da razão, confirmamos apenas o seu uso regulativo, e jamais constitutivo, porque não há como saber todas as consequências que são possíveis a partir do mesmo princípio para justificar uma universalidade. Assim, temos apenas uma aproximação e não uma verdade. Logo o objeto principal do uso hipotético da razão é a unidade sistemática, que não é outra coisa que uma unidade projetada que utilizamos para encontrar um princípio para o diverso, assim como para realizar o acoplamento das situações que não são dadas.

Uma simples comparação pode ser realizada pelo entendimento após a aplicação dos seus princípios constitutivos e pode igualmente estabelecer falsos universais de modo indutivo, com isso, temos que o entendimento inicia o conhecimento, mas não consegue finalizá-lo de modo universalmente válido. Kant, então, na busca por resolver essa limitação do entendimento, dispõe a razão para cumprir essa falta. Diferente do entendimento, a razão fará de modo dedutivo para assegurar a sistematização das relações, assim se faz necessário que o princípio da razão se coloque como necessário, a fim de ser utilizado como fundamento para alcançar, através das deduções, um conhecimento sistematizado e objetivamente válido.

A partir de um princípio lógico da razão que confere auxílio de maior extensão ao entendimento, temos uma unidade sistemática, que não é nada além da unidade racional dos conhecimentos diversos do entendimento. No entanto, para afirmar que tal unidade sistemática é um princípio transcendental da razão, teríamos que esclarecer que os objetos e conceitos do entendimento são naturalmente destinados a um interesse da razão. Esse postulado da razão deixaria de ser subjetivo e passaria a ser objetivo.

Kant procura formular seus argumentos na perspectiva de formalizar o carácter necessário do princípio lógico da generalização, pois reconhece que o entendimento possui limites de atuação. Daí, para além do trabalho formal do entendimento, temos que pensar numa relação sistemática entre conteúdos e objetos; pois sem essa possibilidade, não há como hierarquizar conceitos mais ou menos gerais. Com isso, temos um problema: essa sistematização está no conteúdo ou no sujeito?

Não é estranho falarmos de distintos efeitos provenientes das nossas faculdades, e, também, o número variado de faculdades que possuímos. Quando relacionamos isso à unidade de uma causalidade dos fenômenos em uma substância, a qual nomeamos *força*, que acontece pelo uso da razão, ficam mais compreensíveis os aspectos abordados anteriormente sobre o princípio transcendental, pois os aspectos distintos que são constituintes da substância

são organizados através de uma máxima lógica que lhes obrigam a reduzir essas enfáticas distinções por analogia na tentativa de encontrar uma faculdade fundamental. Ora, a busca comum dessa faculdade fundamental chegará a uma ideia cuja existência a lógica não tem competência para provar, mas a simples certeza de que chegamos a essa ideia é suficiente para assumir que há um problema de uma representação sistemática da diversidade das faculdades; isto é, a busca de unidade da razão procura encontrar o mais idêntico possível entre forças diferentes, ou seja, uma verossimilhança.

É preciso organizar a exposição para melhor entender as ações do entendimento e da razão nesse processo. O entendimento possui a regra formal para a formação do objeto através do diverso dado pela sensibilidade. Daí, entendemos que havendo causa haverá efeito, no entanto, não podemos considerar, que a partir do entendimento, surja um princípio que realize a função de organizar e ordenar a totalidade da experiência sob um conceito único. Ao relacionar isso com as forças, Kant argumenta (*KrV*, A 649 / B 677) que é preciso uma força fundamental (universal) para que possa pensar as forças derivadas dedutivamente (particular). A força fundamental não pode ser constituída pelo entendimento, o que de imediato caracteriza uma limitação deste. Tal conceito só poderá ser concebido pelo uso da razão. A capacidade de determinação da experiência pelo entendimento é realizada na relação de causa e efeito, não é da sua competência gerir um conceito de causa que sirva de fundamento para todas as causas particulares.

A unidade proposta pelas faculdades fundamentais comparativas é meramente hipotética, pois, na tentativa de compará-las entre si, estabelecendo similitudes, tendemos a reduzir a distância de uma força fundamental única, logo absoluta. No entanto, não há nada que sirva como comprovação da sua efetiva realidade. Nossa argumentação vai em busca não da existência dessa faculdade, mas das formalidades que encontramos na experiência, para, com isso, constatar a unidade sistemática do conhecimento proposta pelo uso da razão<sup>43</sup>.

Ficaria incoerente tratar de um princípio lógico da unidade racional das regras se anterior a esse não houvesse o pressuposto de um princípio transcendental, que fornece a base

---

<sup>43</sup> A razão segue no exercício de sua única função verdadeira, a sistematização do conhecimento fornecido pelo entendimento, é a de uma unidade na qual o pensamento do *todo* precede o conhecimento de suas *partes* e contém as condições segundo as quais o lugar da cada parte e sua relação com as outras partes são determinadas a priori. Esta ideia especializa-se em várias formas, e em todas elas dirige o entendimento para um conhecimento que não será o de um mero agregado, mas de um sistema genuíno. Tais conceitos não são derivados da natureza; interrogamos a natureza de acordo com eles, e consideramos nosso conhecimento defeituoso enquanto falha em incorporá-los. Em A 650/B 678 Kant aponta ainda que essa Ideia da Razão não apenas direciona o entendimento para a busca de tal unidade, mas também reivindica para si a realidade objetiva (SMITH, 2013. p. 1049, tradução nossa).

*a priori* para que seja considerada viável a possibilidade de uma unidade sistemática. A razão a partir do seu uso lógico não pode fazer exigências ilegítimas, como considerar que há uma unidade oculta na diversidade das forças e que essas são deduzidas de uma força fundamental. Caso alguém considere tal pensamento legítimo, deve considerar o seu inerente problema, que é: “se lhe fosse lícito admitir que seria igualmente possível que todas as forças fossem heterogêneas e a unidade sistemática da sua derivação não fosse conforme com a natureza?” (KrV, A 650/B 678).

Se existe, na natureza, uma unidade fundamental à qual apenas temos acesso e não participamos da sua constituição, não seria contraditório estabelecer, então, um princípio transcendental da unidade, pois esse não estaria contrário à natureza. Em outras palavras, Kant nos afirma que não deduzimos uma unidade oculta que já existe na natureza, mas, que na verdade, essa unidade é produto da razão e não um acesso a um princípio da unidade da natureza.

A razão não pode agir contra ela mesma e suas forças que a direcionam para a unidade, logo, não é cabível considerar que haverá uma imposição de outra ideia que seria absolutamente contrária à constituição da natureza. Por outro lado, é insustentável levar a cabo um princípio racional que tenha sido extraído das forças contingentes da natureza, porque sem uma lei necessária que nos levasse a procurar a unidade, não haveria razão, e, por conseguinte, não haveria um uso regrado do entendimento que, com efeito, desestruturaria qualquer busca de verdade nos fenômenos, restando-nos apenas assumir uma unidade sistemática da natureza como válida e necessária.

Kant adverte que, na história, os filósofos sempre fizeram uso desse princípio transcendental, pois estabeleciam que diversas espécies estavam contidas em determinações menores de diversos gêneros e, por conseguinte, esses contidos em classes. Logo, desde a história mais remota da filosofia, a unidade sistemática é uma regra clássica ou princípio lógico que nos permite realizar inferências do geral para o particular, e por isso podemos defender o uso da razão.

Os filósofos defendiam que essa harmonia se encontrava na natureza, ou seja, que a unidade e a diversidade são dadas pela matéria da própria natureza. No entanto, não devemos suspender, por isso, nossa suposição de que por detrás há uma unidade das propriedades fundamentais que permite a derivação da multiplicidade. Tal unidade, para Kant, configura-se como simples ideia, e, por isso, devemos ter cautela em sua utilização, pois já

houve muito empenho em tentar conquistá-la. Os químicos, além dos filósofos, tentavam reduzir, na busca por encontrar uma substância fundamental, os sais a duas espécies principais, os ácidos e os alcalinos. Não satisfeitos com isso, buscaram um único gênero em que se fundamentam todas as variedades. Alguns poderiam afirmar que tal unidade é o modo econômico de esforço da razão, no entanto, o uso da razão pode ser adequado ao da natureza, mas ela ordena e não simplesmente espera a natureza fornecer alguma ordem na diversidade. “[...] a razão pura é uma unidade tão perfeita que, se o seu princípio não fosse suficiente para resolver uma única questão de todas aquelas que lhe são propostas pela sua natureza, haveria que rejeitá-lo, pois não se poderia aplicar a qualquer outra com perfeita segurança.” (*KrV*, A XIII).

Pensando hipoteticamente, se encontrássemos, na natureza, uma diversidade de fenômenos em relação ao seu conteúdo que não fosse possível ter alguma forma, e, por conseguinte não retirar deles nenhuma semelhança, a lei lógica dos gêneros, ou qualquer conceito em geral, não poderiam ser constatadas. No mundo, onde os objetos nos são dados, aplicamos um princípio lógico que tem como pressuposto um princípio transcendental, pois sem esses não haveria aplicação possível daquele. E se a nossa aplicação no mundo por esses princípios for desqualificada, os conceitos empíricos e, com efeito, toda a experiência possível, como elemento necessário para o conhecimento, deixaria de existir.

Ao entendimento, é prescrito levar em consideração as espécies e os gêneros, pois ao primeiro são destinados a multiplicidade e a diversidade das coisas, e ao segundo, a identidade a partir do que fora apresentado nas espécies. A razão possui interesses distintos: um de extensão (universalidade) e um de conteúdo (determinabilidade). Essa questão não se manifesta apenas nos debates filosóficos, pois tanto os físicos mais especulativos como os que permanecem sob uma “orientação” mais empírica se deparam com ela: os primeiros parecem detestar uma resolução que não condiciona para uma unidade de gênero, e os outros enfatizam cada vez mais suas distinções.

Seguindo o raciocínio, tal fundamento, há pouco apresentado, só pode ter um princípio lógico, que tem como fim a integridade sistemática de todos os conhecimentos. Daí que tomo como partida o gênero, e sigo até o diverso em sentido descendente, com a intenção de dar extensão sistêmica, assim como no outro caso que busca, de modo contrário, ascender até o gênero para alcançar uma simplicidade. Tal divisão é obscura por não termos acesso à extensão que a esfera do conceito que regula o gênero, nem ao nível que a matéria, é

completada. Uma das razões de obscuridade é pela própria designação de espécies diferentes que são exigidas pelo gênero, que, por conseguinte, passa a exigir as subespécies. Por isso, a *razão* exige que a espécie seja a menor estrutura que possamos encontrar, pois ela, em certo sentido, é um conjunto de relações que possui partes de diversas coisas, por isso, não pode ser considerada enquanto algo que poderíamos caracterizar como determinado, com isso, não pode fazer referência a nenhum indivíduo pela sua falta de integralidade. Logo, só manterá outros conceitos subordinados, que são as subespécies, contudo, Kant afirma que há uma lei que determina: a variedade de entes não deve ser reduzida precipitadamente.

A lei lógica, apresentada anteriormente, só pode ter sustentada a sua validade e aplicação considerando uma lei transcendental da especificação. No entanto, não podemos considerar que tal lei seja responsável por nos mostrar uma infinidade real das diferenças dos objetos; no máximo, temos acesso a uma indeterminação que expõe uma divisão possível no âmbito da lógica. Tal condição impõe ao entendimento a busca de subespécies, em concordância com as espécies, ou seja, diversidades menores para cada diversidade. Ora, é apenas através de conceitos que o entendimento pode conhecer; a simples intuição nada pode trazer ao entendimento por mais que se desdobre cada vez mais a divisão. O entendimento sempre deve buscar de modo ininterrupto os conceitos que levam a um maior conhecimento dos fenômenos, que através de uma progressão nas diversidades realiza uma abstração no conceito de espécie e, por seguinte, no conceito de gênero. Nesse sentido, afirma-se que sem conceitos inferiores não haveria a mínima possibilidade de falar nos superiores.

Jamais poderíamos exigir da experiência uma tal lei da especificação, haja vista a limitação daquilo que pode apresentar, pois, no máximo, empregando-a, teremos a distinção do diverso. Apenas por intermédio do princípio da razão, que fornece a lei transcendental da especificação, é imputado a buscar essa diversidade e concebê-la. Para tentar facilitar a compreensão sobre tal lei, Kant traz o exemplo das terras absorventes de diversas espécies, como terras calcárias e muriáticas. A apresentação dessa diversidade se dá por uma regra da razão que imputa ao entendimento a exploração da natureza em uma diversidade. Não há como haver entendimento possível sem a pressuposição de diferenças e de homogeneidades na natureza, porque a utilização de um conceito referente à diversidade dar-se pelo entendimento. A razão através de três passos organiza o caminho para o entendimento:

1. mercê de um princípio da *homogeneidade* do diverso sob gêneros superiores; 2. por um princípio da *variedade* do homogêneo sob espécies inferiores; e, para completar a unidade sistemática acrescenta ainda 3. uma lei da *afinidade* de todos os conceitos que ordena uma transição contínua de cada espécie I para cada uma das

outras por um acréscimo gradual da diversidade. (sic) Podemos chamar-lhes os princípios da *homogeneidade*, da *especificação* e da *continuidade* das formas. (*KrV*, A 657/B 685)

Kant estabelece um encontro entre a sensibilidade e a unidade sistemática quando nos fornece um exemplo que trata do ponto de vista de um espectador que revela certa quantidade de elementos que podemos considerar, em certo sentido, como infinita, e dessa volumosa quantidade, podemos requerer algo menor, porque podemos cercá-los com um remate dos princípios, e com isso reduzir sua infinitude a algo mais limitado. Por isso, não é estranho para nós tratar de uma espécie que justifica, no seu âmbito, subespécies. Não é estranho pensarmos na constituição de um horizonte comum que, permeado por inúmeros horizontes, ou seja, de um ponto único, é possível pensar em gêneros constituídos por outros conceitos e que, por isso, podemos chegar a um conceito supremo que contém gêneros, espécies e subespécies. Nesse sentido, temos conexão em vários graus, do mais abstrato ao mais concreto e vice-versa.

Quando nos relacionamos como ponto de vista mais supremo e abstrato, estamos só sob a *lei da homogeneidade*; quando, pelo contrário, estamos com a máxima variedade, próximos dos elementos mais concretos, faz-se presente a *lei da especificação*. A partir disso, encontramos o princípio de que *não há vácuo de formas*, porque todos os gêneros diversos são apenas divisões de um gênero único (*KrV*, A 659/ B 687). Dessa maneira, não é sustentável afirmar que haja gêneros que sejam separados, pois se assim fosse teríamos que assumir o vazio entre as formas, o que a razão não aceitaria. Daí, temos um efeito inevitável, que *há um contínuo de formas* que não permite estabelecer que haja um salto entre as formas, pois o que há é uma relação recíproca entre os graus inferiores e superiores que são conectados por espécies intermediárias.

Tais leis apresentadas funcionam cada uma com sua função, no entanto, geram uma harmonização dos conteúdos, dos mais abstratos para os mais concretos e a relação entre eles. A lei da homogeneidade inibe uma variação desordenada da multiplicidade de diversos gêneros originários. A lei da especificação reduz o caminho da concordância para regular a distinção das subespécies, antes que se possa tratar dos indivíduos com os conceitos universais. A lei do contínuo das formas utiliza-se das duas leis anteriores, implicando a homogeneidade no maior grau de diversidade pelo percurso gradual de uma espécie para outra, o que nos permite apontar um grau de afinidade entre os diferentes que são gerados do mesmo ponto.



Uma lei transcendental também é pressuposta quando se fala da lei lógica do contínuo das espécies, pois se fosse empírica, seria apresentada após o sistema realizado; no entanto, ela gerou, de modo premeditado, o que há de sistemático no conhecimento da natureza, e ademais, regula o uso do entendimento a não se extraviar do caminho ordenado da natureza. Temos, por meio desta lei, um forte motivo para considerar uma unidade hipoteticamente construída. Tais princípios não são criados de modos artificiais, pelo contrário, estão em conformidade com a razão e com a natureza em si mesmos. Tanta economia das causas fundamentais como a diversidade dos efeitos e a afinidade não são leis geradas pela criatividade.

No entanto, é preciso destacar que a continuidade das formas não pode ser apresentada na experiência sob nenhum objeto correspondente, pois, na natureza, além das espécies estarem separadas, a natureza teria que possuir uma passagem de uma espécie à subespécie, ou seja, membros intermediários localizados entre duas espécies dadas também. Isso implicaria uma infinita variedade que não se apresenta minimamente viável. Outro fato que mostra essa inviabilidade, a continuidade demonstrada na experiência, é que não pode haver uso empírico da lei, pois ficaríamos, em certa medida, perdidos, teríamos que encontrar nos fenômenos os elementos que iriam lhes corresponder com exatidão. Todavia, não dispomos das características de tal afinidade para ter um senso de quanto faltaria para realizar o conceito nos experimentos possíveis. Assim, só teríamos apenas o “impulso” de procurá-la e nada mais.

Permitimos pensar, agora, de modo contrário sobre os princípios. Para que possamos colocá-los a serviço do uso da experiência, colocaríamos os princípios da unidade sistemática, que são ideias abstratas, como: diversidade, afinidade e unidade. A razão se utiliza dos conhecimentos do entendimento, pois esses possuem relação direta com a experiência, para encontrar a unidade que extrapola o uso comum da experiência. Apesar da diversidade, a afinidade que ocorre sob o princípio não se relaciona apenas com as coisas, mas também com as propriedades e as forças das coisas. Quando observamos a trajetória dos planetas, julgamos, de modo apressado, como circular. Não obstante, encontramos variações em uma análise mais rigorosa: percebemos que, a partir do círculo, podemos transformar em outras formas que possam se aproximar daquilo que necessitamos para melhor explicar a experiência. Então, passamos, através de uma lei, por graus intermediários, ou seja, os movimentos não circulares dos planetas possuem, em maior ou menor grau, as propriedades

do círculo; mas chegaremos à elipse. Nos cometas, presumimos um trajeto parabólico que é semelhante ao da elipse, embora sua órbita seja bem diferente da dos planetas. Então, sob a regência dos princípios, é possível constituir a unidade genérica das configurações das órbitas, e através delas, a unidade das causas de todas as leis do seu movimento. Daí, acrescentemos aquilo que a experiência é incapaz de nos validar: “concebemos trajetórias hiperbólicas dos cometas, em que estes corpos abandonam totalmente o nosso mundo solar e, indo de sol em sol, unem na sua trajetória, as partes mais remotas de um sistema do mundo para nós ilimitado e que é ligado por uma mesma e única força motriz.” (*KrV*, A 662-3/B 690-1).

Esses princípios, que são simples ideias para a observância do uso empírico da razão, embora apenas de modo aproximado, nunca realizam a totalidade da ideia; são como proposições (*sätze*) sintéticas a priori, ou seja, com validade objetiva, no entanto indeterminada. São utilizados, porém, como princípios (*Grundsätze*) heurísticos na formação da experiência, mas não podem ser submetidos a uma dedução transcendental, pois, pelo fato de se tratar de ideias, é impossível de ser realizado.

Quando Kant tratou da Analítica transcendental, foi feita uma distinção entre princípios dinâmicos e matemáticos. No dinâmico, temos princípios regulativos da intuição; e no matemático, constitutivos. Todavia, os regulativos também recebem as características de constitutivos, por realizarem a possibilidade a priori dos conceitos; assim, não podem ser vistos como sendo de importância menor, pois sem esses não haveria experiência. Nesse sentido, o autor nos diz que os princípios da razão não podem ser constitutivos por não produzirem nenhum esquema e não possuírem nenhum objeto. E com isso, leva-nos a uma questão bastante pertinente: os princípios da razão não possuem uso empírico, com isso, não são considerados constitutivos. Nesse caso, o uso regulativo da razão pode ter uma validade objetiva assegurada?

O objeto que a razão dispõe é aquele que é constituído pelo entendimento. A tarefa da razão é constituir um sistema da unidade de todos os objetos empíricos do entendimento, assim como o entendimento sintetiza os conceitos e o diverso da sensibilidade e o submete a leis empíricas. O entendimento que não produz esquemas não pode ser determinado, no entanto, já a unidade da razão é indeterminada em si mesma, pois a ligação sistemática ocorrerá até onde se deve fazer. Assim, um análogo é necessário, pois a unidade sistemática da razão não pode dispor de nenhum esquema, mas pode contar com uma analogia com relação ao esquema, assim poderá contar com a ideia do máximo da divisão e da ligação

do conhecimento do entendimento resumido em um único princípio. Isso faz com que as condições que levam à indeterminação sejam colocadas de lado, e possamos afirmar de modo determinado, o máximo e o absolutamente completo. Contudo, os princípios da razão pura possuem realidade objetiva em relação ao seu objeto, embora este não seja utilizado para determiná-los, mas somente para sinalizar o processo de uso determinado do entendimento que afirmou o acordo consigo próprio no sentido de clarificar que houve uma derivação que aconteceu dos princípios a priori da razão, que, de modo mais estrito, apresenta uma relação como o princípio da unidade completa. Essa é uma relação análoga com o processo do entendimento que se utiliza de princípios que asseguram a unidade integral do seu uso em função do objeto da experiência.

As máximas da razão derivam exclusivamente do *interesse da razão* (KrV, A 666/B 694), por isso, não possuem qualquer relação com os objetos sensíveis, e são subjetivas. Tais interesses estão vinculados a uma perfeição possível do conhecimento dos objetos. Com isso, temos máximas especulativas da razão que podem até parecer com princípios objetivos, no entanto, são apenas interesses especulativos da razão.

O conflito dos princípios é estabelecido quando se considera princípios regulativos (generalização, especificação e homogeneidade) com os constitutivos (comparação, abstração e reflexão) como sendo princípios objetivos. Todavia, não há conflito quando os consideramos apenas como máximas, que, por trás, há simplesmente o interesse da razão que produz um modo de pensar diferente. O conflito acontece através das diferenças e limitações dos métodos na busca de satisfazer o interesse da razão.

Em uma situação ficcional, um pensador pode se utilizar do princípio da especificação e o outro pensador se utilizar do princípio da agregação, eles creem que estão de posse de juízos que provêm da compreensão dos objetos. Mas o sentido do juízo está relacionado em maior ou menor grau com os princípios, e por isso não estão vinculados a fundamentos objetivos; logo, são subjetivos, pois estão relacionados ao interesse da razão, sendo, portanto, máximas.

Quando há discussões sobre características das mais variadas da natureza, como homens, animais, plantas, minerais, busca-se fundamentar que influenciados pela herança das famílias e das raças, enquanto outros buscam assinalar que a natureza agiu de forma padronizada e que as diferenças são meras contingências exteriores. Com isso, percebemos

que a maior evidência são os aspectos ocultos da natureza, e que não tratamos diretamente dos próprios objetos.

Nesse sentido, lidamos apenas com os interesses da razão, ou seja, da sua diversidade e da sua unidade, que podemos até pensar em uni-los sem muitos problemas, mas quando considerados como conhecimentos objetivos, serão o estopim para os conflitos que só atrapalham o caminho para a verdade.

Na busca de compreender uma ordem na natureza ou dos seus propósitos, tal empreitada é observada por uma máxima que aceita a ordem em uma natureza em geral, no entanto, sem possuir uma ordem determinada até onde vai e até que ponto reina, ou seja, não conhecemos seus limites de modo exato. Sem sombras de dúvidas, temos um uso legítimo do princípio regulativo da razão, porque ultrapassa tudo aquilo que a experiência nos pode fornecer e, não possuindo nada que determine, tenta realizar o interesse da razão no caminho da unidade sistemática.

A razão contribui efetivamente para o conhecimento dos objetos através da aplicação da sistematicidade. Inicialmente, no início da “Dialética Transcendental”, a razão parece surgir como um instrumento lógico heurístico apenas para aprimorar o processo do entendimento, pois a exposição que foi realizada isola a razão para melhor compreensão, e daí expressa a máxima lógica e contempla a unidade sistemática de modo lógico. No entanto, se os princípios da razão fossem secundários ou de importância menor, o entendimento teria seu uso de modo independente da razão, mas isso não acontece. A ideia é necessária para o entendimento na medida que direciona as inferências para determinar a natureza de modo sistemático. A partir disso, temos que a unidade sistemática expressa a unidade da experiência em um todo sistemático com base no incondicionado. O uso transcendental<sup>44</sup> da razão, embora possa ser ilusório, não é, no entanto, inválido, pois há a possibilidade de um uso empírico que não é dialético.

---

<sup>44</sup> A ilusão transcendental, que confere realidade às Ideias da Razão, é igualmente secundário à tentativa de ver a experiência na sua maior extensão possível (SMITH, 2013. p. 1058).

## 4 DA LIBERDADE TRANSCENDENTAL À LIBERDADE PRÁTICA

### 4.1 Razão teórica e prática sob o interesse da razão.

A razão prática não é outra coisa que a própria razão pura<sup>45</sup>, pois mantém o seu mesmo *modus operandi*: o ato ou o poder de determinar a si desvinculado de qualquer determinação empírica. A razão prática é constituída pela capacidade de autonomia e de constituição de uma proposição fundamental da moralidade, que é capaz de vincular a vontade do ato àquilo que anteriormente foi prescrito. Por conseguinte, a consciência da liberdade da vontade está completamente vinculada a esse fato da autodeterminação e, ao mesmo tempo, a vontade pode ser, também, influenciada pelas inclinações.

A partir das ideias cosmológicas – que são geradas pelas ideias transcendentais – temos que a razão não procede de um modo aleatório, há um raciocínio dialético processando os conhecimentos do entendimento em concordância com o interesse de sistematização da razão. Tal processo fornece ideias que levam para além do empírico em âmbito especulativo, embora as ideias não possuam validade objetiva, o seu processo é válido e não aleatório ou fictício. Esse processo de obtenção das ideias possui um valor que não pode ser desmerecido.

Sobre as ideias cosmológicas, é evidente a insuficiência de uma solução meramente lógica. Kant busca uma solução levando em consideração as faculdades do sujeito transcendental, ou seja – no processo da razão – a ideia de mundo não pode ser tratada como uma substância, ela é apenas um incondicionado da razão. Um juízo menos crítico tornaria a ideia uma coisa em si e a partir desse uso indevido surgem proposições indevidas a fim de

---

<sup>45</sup> Eis porque uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal, negativa, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato de uma utilidade positiva [...] posso, não obstante, pensar a liberdade; isto é, a representação desta não contém em si, pelo menos, nenhuma contradição, se admitirmos a nossa distinção crítica dos dois modos de representação (o modo sensível e o modo intelectual) e a limitação que daí resulta para os conceitos do puro entendimento e, conseqüentemente, para os princípios que deles decorrem. [...]; se, porém, a razão especulativa tivesse demonstrado que esta liberdade era impensável, esse pressuposto (referimo-nos ao pressuposto moral) teria necessariamente que dar lugar a outro, cujo contrário envolve manifesta contradição. Por conseqüência, a liberdade e com ela a moralidade (cujo contrário não envolve qualquer contradição se a liberdade não tiver sido pressuposta), teria de ceder o lugar ao mecanismo da natureza. Como, porém, nada mais é preciso para a moral a não ser que a liberdade se não contradiga a si própria e [...] não ponha obstáculo algum ao mecanismo natural da própria ação (tomada em outra relação), a doutrina da moral mantém o seu lugar e o mesmo sucede à ciência da natureza, o que não se verificaria se a Crítica não nos tivesse previamente mostrado a nossa inevitável ignorância perante a coisa em si e não tivesse reduzido a simples fenômeno tudo o que podemos teoricamente conhece. (*KrV*, BXXV - BXXIX).

validação, como: “o mundo é finito ou infinito?” Isso nos evidencia que o processo da razão de gerar ideias é forte e consolidado para a própria razão.

Na terceira antinomia, afirmamos a existência da liberdade, embora não possuamos seu conhecimento apodítico, o que encontramos é a possibilidade de dar início a uma causa dentro da causalidade natural por princípios dinâmicos. Com isso temos a coexistência das leis naturais e da liberdade.

No âmbito subjetivo, falamos do carácter inteligível do sujeito, que é indispensável à liberdade, pois é voluntária e não está submissa ao tempo. A partir do carácter inteligível, temos a possibilidade de gerar efeitos no mundo. É demonstrado, no capítulo anterior, que as ações possíveis estão em concordância com as leis básicas dos fenômenos – considerando o modo humano de compreensão do mundo – e com as causas inteligíveis. Em virtude disso, não temos contradição em realizar uma adequação da vontade dos seres racionais com a natureza.

A razão age por si mesma<sup>46</sup>, sem influência das condições empíricas. Tem a suas ideias como elementos possíveis de realização, mesmo que não se concretize, pois não é significativo pensar que a razão gera ideias sem o interesse na realização. Nesse ponto, podemos aferir que há uma diferença entre a razão teórica e a razão prática: a primeira quer encontrar o início dos acontecimentos; a segunda requer a possibilidade de gerar leis distintas das leis da natureza. Assim, é claro o interesse da razão prática em gerar leis capazes de produzir efeitos na natureza.

As máximas da razão surgem do interesse da razão<sup>47</sup> que nos possibilita princípios regulativos, que buscam efetivar-se no mundo. No âmbito da razão teórica, temos os

---

<sup>46</sup> A vontade pode determinar a si mesma dando-se por máxima de ação a lei universal da razão prática, que é, precisa Kant, a “pedra fundamental de todo o edifício do sistema da razão pura”. Kant sustenta que o conhecimento do mundo fenomênico e de suas conexões causais não esgota o campo da mente humana; ao contrário, a delimitação fenomênica do mundo natural se inscreve no projeto grandioso de uma metafísica da liberdade. Uma tal metafísica deve ser pensada não como o reconhecimento de uma realidade ideal preexistente, mas como algo a ser completado a partir da lei moral, que é a forma última da razão prática (THOUARD, 2004, p.121).

<sup>47</sup> Há, segundo Kant, um interesse <<especulativo>> e um interesse <<prático>> da razão. <<Pode-se atribuir a cada poder do espírito um interesse, quer dizer, um princípio que contém a condição sob a qual este poder é posto em exercício>> (Crítica da razão prática). O interesse da razão teórica é o conhecimento, a sistematização dos fenômenos que constituem a natureza sensível. O interesse da razão prática é supra-sensível: ele tem a ver com os seres racionais como coisas em si. No sentido moral, este <<interesse>> é essencialmente <<desinteressado>>, uma vez que exige uma total purificação da sensibilidade e tende a instituir, no próprio sensível, uma outra <<natureza>>, uma natureza inteligível. Estes dois interesses da razão não existem no mesmo plano. Aquilo a que se chama o primado da razão prática exprime apenas a subordinação do interesse especulativo ao interesse prático, do saber objectivo à ação moral. Mas estes dois interesses, por muito distintos que sejam, não devem ser separados (LACROIX, 1978, p.84).

princípios da generalização, da especificação e da homogeneidade. No âmbito da razão prática, temos o imperativo categórico como princípios regulativos os quais buscam se efetivar através do agir humano.

Quando podemos formar um conceito da ideia de uma natureza suprasensível<sup>48</sup>, este só pode estar vinculado a “uma natureza sob a autonomia da razão prática pura.” (*KpV*, A 74). Não há separação entre a leis da autonomia e as leis morais, porque elas trazem o fundamento de uma lei de uma natureza suprasensível e de um mundo inteligível puro<sup>49</sup>. Elas devem possuir algo semelhante no mundo empírico, porém com as devidas limitações dessa realidade.

Kant traz ao lume, a partir do descrito acima, duas naturezas: uma *arquetipa*<sup>50</sup>, que é conhecida exclusivamente pela razão; e outra *ectipa*, que comporta o efeito possível de uma ideia. Se a razão pura fosse vinculada sem restrições à segunda, produziríamos de imediato os efeitos das ideias. Com isso poderíamos arriscar uma afirmação: o agir sem falhas estaria ao nosso alcance, porque a vontade seria determinada diretamente pelas ideias da razão sem obstáculos para sua concretização no mundo empírico.

Atuando com a nossa vontade, devemos agir *como se* uma ordem natural guiasse nossa ação no mundo, pois através da razão, tomamos consciência que todas as nossas máximas devem ser submetidas à obediência da lei, que possa imediatamente emergir em nossa vontade. Essa lei deve estar em acordo com a liberdade possível, por isso não é

---

<sup>48</sup> A humanidade é “o único ser da natureza, no qual podemos reconhecer, a partir de sua própria constituição, uma faculdade suprasensível (a liberdade)” e, somente como “sujeito da moralidade”, a humanidade pode se constituir como “um fim terminal ao qual toda natureza está teleologicamente subordinada” (§84,5:435-436). Novamente Kant sutilmente revisa seu ponto de vista anterior: a liberdade humana não deve ser vista somente como uma força inteiramente externa à natureza, mas como a meta última da própria natureza (GUYER, 2009, p.41).

<sup>49</sup> O sujeito é o sujeito empírico, psicológico, mas é também o sujeito transcendental, racional, membro do reino dos fins e que impõe a sua legislação, quer à natureza, quer às ações humanas. E o objecto é o objecto da percepção e da ciência, a natureza, mas a objectividade designa também a ordem racional universal, o que é válido para qualquer espírito (LACROIX, 1978, p.98-99).

<sup>50</sup> A *Típica do juízo puro prático* afirma que a natureza sensível pode servir de tipo para a lei moral. A natureza não é mais o efeito ou o éctipo da natureza inteligível, como expunha o texto da *Dedução*. Os dois textos não estão em contradição, mas manifestam que há uma reciprocidade reversível entre o modelo e a cópia. A natureza inteligível é modelo, arquetipo para a cópia, o éctipo, o efeito. Mas o éctipo é um tipo; inteligível e sensível são relativos, cada um é pensado por referência ao outro. A unidade da razão teórica e prática repousa sobre a universalidade agida e pensada, universalidade que significa fundamentalmente que não há lei transcendente à razão. O fato de que o mundo sensível seja um tipo, isto é um modelo formal, permite evitar um duplo perigo que ameaça a razão. O primeiro [...] transforma o sensível que é tipo apenas formal em tipo material: o empirismo [...] [ou seja] que a natureza fornece também o seu conteúdo à lei. O segundo [...] o “misticismo” [...] que pretende passar do tipo formal ao seu uso objetivo [...] transforma uma analogia em realidade e supõe uma intuição específica do inteligível (CASNABET, 1994, p.75-76, grifos do autor).

vinculada a uma natureza empírica, mas a uma natureza suprassensível. Porque é uma lei de um ente racional que possui valor objetivo, rigorosamente, no âmbito prático.

A leis práticas puras são o arcabouço que não pode ser desconsiderado e muito menos ser objeto de refutação simplória, pois, a partir delas mesmas, assumem-se e asseguram-se sua efetividade, onde seu próprio conceito fundamenta sua existência no mundo da liberdade ou no mundo inteligível. Tais leis são possíveis apenas em relação à liberdade da vontade, dirá Kant: “a liberdade é necessária porque aquelas leis como postulados práticos são necessárias.” (*KpV*, A 79).

Com tais características – demonstrado nos capítulos anteriores – a razão é cunhada com um valor objetivo em uma extensão prática e, assim, transforma seu uso transcendente em uso imanente. Temos, assim, uma causa que influencia o âmbito da experiência a partir de ideias. Nesse sentido, temos a faculdade da absoluta espontaneidade, como ideia da liberdade, que é uma proposição fundamental da razão especulativa pura, que sustenta a existência e validade da razão prática<sup>51</sup>.

A partir disso, adentrarmos na seara da moral, que encontra o seu pilar na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), pois é nela que se investiga a fixação do princípio supremo da moral. Tal princípio distancia-se de algumas concepções de filósofos consagrados pela história da filosofia, que colocam algo externo para validar a moral e com efeito a sua conduta, a saber: Deus, a sociedade, acordo entre particulares.

Para Kant (*GMS*, BA IX, X), o princípio supremo da moralidade não pode ser imposto por alguma suposta autoridade exterior, mas exclusivamente pela razão prática. Porque os fins contrários à razão são considerados irracionais e por isso insuficientes para atingir um valor moral. Nesse sentido, ser constrangido externamente por autoridade ou buscar satisfação em interesses pessoais não são critérios morais. Apenas o agir como agentes racionais livremente constitui a moralidade.

No início – primeira e segunda seção – da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, somos conduzidos a uma investigação analítica que acontece de modo regressivo para viabilizar os pressupostos e as condições de possibilidades. No amadurecer – terceira

---

<sup>51</sup> [...] a liberdade prática, a saber, aquela em que a razão tem uma causalidade segundo princípios objetivamente determinantes, sem produzir o menor dano à necessidade da natureza em consideração justamente dos mesmos efeitos enquanto fenômenos. E isto pode também contribuir para a compreensão do que tínhamos a dizer sobre a liberdade transcendental e o seu acordo com a necessidade natural (no mesmo sujeito, mas não numa só e mesma relação) (Prol. A 155/ A 156).



secção – da obra, encontramos uma argumentação sintética, que nos oferecerá uma trilha progressiva a fim que possamos a partir de princípios justificar os seus efeitos.

A boa vontade, como algo que não encontramos no mundo, abre a investigação na primeira parte da obra – *Passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico* –, em que encontraremos o conceito de Dever como algo aproximado para essa boa vontade.

A investigação acerca do conceito de dever amplia-se à segunda secção da obra – *Passagem da filosofia moral popular à metafísica dos costumes* – que esclarecerá que a filosofia moral não poderá ser justificada por fundamentos empíricos, é necessária uma justificativa *a priori* como critérios válidos a todos os seres racionais.

Na última secção – *transição da metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura* –, Kant busca demonstrar a validade da aplicação do imperativo categórico como algo objetivamente válido, que a moral não é ilusória e, portanto, há uma relação entre liberdade e moralidade, ou seja, o imperativo categórico não é outra coisa que vontade livre. Observamos que Kant parte do juízo da consciência comum, destacando a possibilidade de manifestar-se chancelado por um valor incondicionado da boa vontade. Com isso o argumento inicial é que a boa vontade possui um valor absoluto. “Neste mundo [...] nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (*GMS*, BA 1). Kant, ao iniciar com essa afirmação, vincula – a partir da boa vontade – o juízo da consciência comum e a moralidade comum. A princípio, não é contrário a nenhum ser racional pensar e aceitar essa colocação quando fosse anunciada. É oportuno dizer que a boa vontade surge nas primeiras linhas da primeira secção como um conceito vago, indefinido, logo, pré-analítico e que a sua elucidação é tarefa da primeira secção.

Na primeira parte da fundamentação, Kant, também, evidencia que o imperativo categórico é vinculado à moralidade comum. Essa demonstração de evidência far-se-á pelos exemplos citados. O homem comum julga sem dúvida que há mais valor em um merceeiro que não eleva os preços sem outra intenção senão por respeito a moralidade; no indivíduo que recusa se suicidar mesmo que tenha esvaído o amor pela vida; e na ação benevolente de um filantropo insensível. Por essa razão, é afirmado que o conceito de boa vontade já reside no bom senso natural e a exigência do filósofo é esclarecê-lo e não ensinar, pois o conceito de dever já contém em si o de boa vontade.

A exigência da razão de respeito a uma legislação é indubitável e mais característica ainda é o fato que essa exigência não se encontra em nenhuma inclinação. Ou seja, a razão aprecia e dar valor a um princípio que as inclinações declinam de qualquer apreço de seguir e muito menos de respeitar. A razão respeita o dever e, que em favor dele, desconsidera qualquer outra motivação no agir, porque o dever nutre a condição de uma boa vontade em si mesmo. Com isso, considerando que somos limitados para descobrir com eficácia o curso das coisas do mundo e de sua prevenção dos acontecimentos é suficiente que eu me pergunte: Pode tu querer que a tua máxima se converta em lei universal? Se negativa for a resposta, deve descartá-la. Pois tal máxima não se vincula ao princípio universalmente válido que reside na própria razão prática.

Na primeira seção, Kant segue a retórica do convencimento que o imperativo categórico não é estranho ao conhecimento moral comum, mas subjaz aos nossos julgamentos. Com isso o autor não advoga que a cada ação usaremos a fórmula indagando o caráter moral ou não do agir. Contudo é possível reconhecê-la como fundamento, mesmo que não esteja explícito no uso moral comum.

Kant preocupa-se em esclarecer que as distinções do valor moral e as distinções de móveis não são criações filosóficas de autores antigos ou modernos e, também, não são um disparate, mas classificações recepcionadas pelo senso moral comum. A razão comum, nesse sentido, não opera com tanta abstração cada vez que age, logo, é desnecessária a formulação do princípio em cada situação moralmente relevante para assegurar a validade do princípio.

Para Kant o princípio da moral pode ser alcançado pelo conhecimento moral comum sem a necessidade de um árduo trabalho de abstração. Bem como, a razão comum sempre mantém o princípio a vista como escopo a ser alcançado e buscado. Com essa forma de proceder, o juízo comum pode perfeitamente distinguir entre o bom e o mau. Observamos que nada de novo é inserido ao conhecimento da razão, com isso a filosofia não tem a tarefa de conjecturar ou construir um princípio supremo da moralidade através de abstrações metafísicas. Porque o conhecimento daquilo que cada indivíduo deve fazer e saber para julgar sobre o bem e o mau já se encontra em cada humano, mesmo no mais rústico e vulgar. Kant, então, deixa cristalino (GMS, BA 21) que através da moralidade ordinária o homem consegue discernir, sem grandes dificuldades, que a ação *por dever* detém maior valor do que a ação *conforme ao dever*.

Toda lei moral é fundamentada em princípios *a priori*<sup>52</sup> da razão pura, ou seja, não contém nada de empírico. Desse modo, os princípios da moral não podem se fundamentar “na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto”. (GMS, BA IX, X) Misturar princípios<sup>53</sup> empíricos e princípios *a priori* não estabelece uma lei moral de fato, na verdade, forjará uma regra prática<sup>54</sup>, jamais uma lei moral. As normas morais<sup>55</sup>, portanto, possuem valor absoluto e necessário e servirão de fundamento de toda e qualquer ação futura.

A filosofia pura fundamenta de modo *a priori* e não leva em consideração, por isso, características antropológicas e psicológicas. Visto que tais conhecimentos, embora importantes, não podem ser úteis na fundamentação de uma filosofia pura, pois a construção dos conhecimentos antropológicos e psicológicos necessitam de dados que só podem ser captados através da experiência. Assim, esses conhecimentos são dados de caráter específico, que não podem constituir leis universais e necessárias. A filosofia pura possui um fim prático, que é gerar leis morais que devam ser utilizadas por todos os seres racionais. Embora, adverte

---

<sup>52</sup> O homem não necessita, conforme Kant, ‘de nenhuma ciência e filosofia [...], para saber o que se deve fazer para ser honrado e bom e, até mesmo, sábio e virtuoso’ (404,5). Kant pensa, portanto, que devemos atribuir a todas as pessoas também as (mesmas) capacidades cognitivas que são necessárias uma boa vontade, a fim de considerá-las moralmente responsáveis. Os filósofos da moral não arrendaram a virtude; o ‘entendimento vulgar’ pode, sim, alimentar esperanças de êxito, tão grandes como as de qualquer filósofo; e nisto até mais seguro do que este” (404,23) (SCHÖNECKER & WOOD, 2014, p.23).

<sup>53</sup> E quanto aos princípios? Kant utiliza frequentemente “lei” e “princípio” de forma intercambiável, embora os princípios, para Kant, nem sempre sejam totalmente *a priori*. Assim, Kant irá escrever sobre leis como os princípios ‘supremos’ de um sistema, onde o sistema pode também incluir princípios subordinados que tomam a sua forma básica a partir de leis, mas incorporam significativamente informações empíricas. ‘Princípio’ serve frequentemente como nome geral para regras, princípios e leis de todo o tipo. (ULEMAN, 2010, p.40, tradução nossa).

<sup>54</sup> Quando uma regra ou princípio prático ou lei é tomada por um agente como guia de ação, ela torna-se, para esse agente, uma máxima. Uma máxima, por outras palavras, é apenas um princípio que, do ponto de vista do sujeito, orienta, de facto, as ações do próprio sujeito. Assim, Kant chama às máximas “princípios subjectivos de ação” (G 4:420n; ver também REL 6:21). Chamar algo de máxima é distingui-la dos muitos princípios práticos que podemos ‘representar’ para nós próprios sem a sua ação orientadora: Posso ter ideias de que “as contas são pagas quando chegam” ou “quando alguém está em necessidade, é preciso ajudar” sem que estas, de facto, alguma vez me sirvam como máximas - posso rejeitá-las como máximas, por qualquer motivo (ULEMAN, 2010, p.41, tradução nossa).

<sup>55</sup> Cada lei prática”, escreve Kant, “representa uma possível ação como boa” (G 4:414). O que é que isto significa? As leis e princípios práticos não se limitam a descrever (ou comandar) ações. Os princípios práticos também contêm ou implicam razões para empreender as ações que descrevem - ao representarem uma ação, também a representam sempre como algo que seria bom de fazer. Um princípio prático, com o seu ‘bem’ plenamente representado, pode ser algo como, ‘as contas são pagas quando chegam porque é bom evitar esquecê-las e incorrer em taxas atrasadas’, ou, ‘os outros são respeitados porque respeitar os outros é bom em si mesmo’. Como estes exemplos sugerem, um princípio pode, como Kant escreve, representar uma ação como “bom meramente como meio para algo mais” ou como “em si mesmo bom” (G 4:414; Kant’s emphases) (ULEMAN, 2010, p.48, tradução nossa).

Kant (GMS, BA IX, X), na utilização diária de tais princípios seja necessário aprimorar a faculdade de julgar pelas vivências, para saber a adequada utilização das regras nas situações.

A pureza e a autenticidade das leis são características que reforçam as exigências de uma filosofia pura. Não há outro meio para alcançarem ambas as características necessárias e relevantes para uma lei moral. Quando tentam fundamentar uma lei, agregando princípios racionais e princípios empíricos, fazem por desconhecerem os limites que filosofia pura estabelecem. Com efeito, ficam disfarçados uma pureza e autenticidade gerando leis confusas e contraditórias à filosofia moral. Caso essa falha não seja sanada, as aplicações da lei moral estão corrompidas e tangenciam a finalidade pressuposta da moralidade, gerando ações imorais mesmo estando de acordo com a lei. Não podemos criar leis seguras sem uma metafísica, que vem em primeiro lugar para estabelecer todos os limites e extensões, para posteriormente ser utilizada de alicerce para todas as ordens da moral.

Toda lei que possui necessidade absoluta vale por si mesma, ou seja, de modo puro, sem interferência de elementos da experiência. Assim, são válidas para todos os seres racionais sem nenhuma distinção. Kant cita o exemplo da mentira para explicar o funcionamento da lei moral. O mandamento de que não devemos mentir é válido como necessidade absoluta – *a priori* –, não obstante, não poderíamos fundamentar uma moral absolutamente válida para todos os seres racionais se no interior dos mandamentos houvesse uma lei moral que regulasse a todos a permissão de mentir. Ora, como poderíamos acreditar em qualquer palavra ou gesto que nos fosse transmitido, pressupondo a mentira como ação válida, teríamos uma moral contraditória insustentável.

#### **4.2 Boa vontade: causalidade das leis morais**

Não há nada que pensamos nesse mundo que possa atingir a qualidade de bom sem limites, com exceção de uma boa vontade. Assim, tudo que pensamos, com exceção da boa vontade, possuirá uma dualidade inerente; haverá momentos que certas coisas podem ser utilizadas para gerar benefícios e malefícios. O filósofo alemão enumera o que determina como talentos do espírito e qualidades do temperamento, os primeiros são descritos como discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar. Os segundos são descritos como coragem, decisão, constância de propósito. Todas essas características do espírito, ou do temperamento, são classificadas, de modo geral, como coisas boas que as pessoas devem

ensejar conquistar, porém essas características possuem limites na sua bondade, não são boas em si. Os limites dessas características descritas podem ser analisados quando percebermos que o carácter das pessoas é o que impulsiona a efetivação das qualidades. Por este motivo, o valor da qualidade da ação será relativo ao carácter que dará suporte, assim não se pode falar de um valor inerente desta qualidade, só poderemos julgar após a ação ser realizada. Sendo assim, não podemos utilizar as qualidades e o carácter das pessoas como princípios para fundamentar a moral.

Encontramos na história do pensamento humano afirmações de renomados filósofos antigos, que defendiam, com toda firmeza e sinceridade, que a “moderação nas emoções e paixões, autodomínio e calma reflexão são não somente boas a muitos respeitos, mas parecem constituir até parte do valor íntimo da pessoa;” (*GMS*, B 2). Uma variável que se estabelece nesta afirmação, é a que não podemos considerar tais qualidades<sup>56</sup> como algo definitivo ou confiável, ou seja, sem nenhuma restrição. Se não possuímos os princípios de uma boa vontade absoluta definidos, de nada servirão tais condutas, pois podem transformar a esperança nos efeitos positivos, que existem nelas, de boas para más, pois uma pessoa com carácter perverso poderia utilizar de tais qualidades para realizar seus atos abomináveis.

A *boa vontade*<sup>57</sup> é pura, ou seja, os efeitos das ações não geram nenhum valor a mais ou a menos na constituição desta vontade, e nenhuma construção de hábitos que possam ser dignos de louvores influencia na pureza da vontade. O valor da *boa vontade* encontra-se exclusivamente pelo próprio *querer*<sup>58</sup>, não há outra maneira de considerá-la que não seja em si

---

<sup>56</sup> E porque eles podem *se tornar* bons ou maus *em si* eles não o são. A partir disso, eles não têm valor “intrínseco” (394,1), mas “sempre pressupõem uma boa [ou má] vontade” (394,1) que determina o seu valor. “entre tudo aquilo que denominamos bom, a maioria é bom de modo condicionado e nada é bom sem restrição a não ser a boa vontade” (MM II, 599). O exemplo de Kant do “sangue-frio do mau carácter” (394,9) torna isso suficiente claro (SCHÖNECKER & WOOD, 2014, p.46).

<sup>57</sup> Entende-se melhor a tese de Kant do bem incondicionado (da boa vontade em si) quando na formulação se substitui o atributo ‘bom sem restrição’ pelo atributo ‘pleno de valor’. Kant afirma, portanto, que somente a boa vontade é ‘plena de valor sem restrição.’ Na verdade Kant mesmo não usa essa expressão. Porém, ele fala repetidamente também nos três primeiros parágrafos de ‘valor’. Desse “valor absoluto da mera vontade” (394,32) Kant delimita algumas coisas sobre as quais ele diz que “[muito] falta ainda para declará-las sem restrição como boas” (394,7). Uma pessoa não merece reconhecimento moral apenas porque possui determinados ‘talentos do espírito’ e ‘propriedades do temperamento’ enquanto “dons da natureza” (393,13). A tese de Kant diz que esses talentos e propriedades são bons somente de modo *condicionado*; diferentemente da boa vontade em si, eles não têm “valor incondicionado interno” (393,26). (SCHÖNECKER & WOOD, 2014, p.44).

<sup>58</sup> [...] a boa vontade “não [pode ser compreendida] como um mero desejo”, mas é própria dela “mobilização de todos os meios, na medida em estão em nosso poder” (394,23). Kant quer apontar, para além disso – isso está claro –, que a boa vontade é boa já pelo querer do moralmente ordenado; ela é “boa unicamente pelo querer, isto é, boa em si” (394,15). Ora, mas isso não se compreende “certamente” (394,23, gr.n.) dessa forma, como se se pudesse querer o bom mas não a ação necessária para isso e os meios pertencentes a essa

mesma. A avaliação do seu valor só pode ser fielmente feita quando qualquer condição externa é excluída, pois a pureza da boa vontade encontra-se acima de todas as circunstâncias que possam estar ligadas como consequência das ações. Logo, a boa vontade está acima de qualquer intenção que possa tentar influenciá-la na realização de alguma inclinação, ou mesmo de todas as inclinações. Caso todas as nossas forças fossem inúteis e não conseguíssemos colocar em prática a boa vontade por mistérios escondidos entre o céu e a terra, a boa vontade não perderia em nada o seu valor, permaneceria intacta.

A iniciativa de Kant é a subordinação das inclinações e da vontade às leis da razão, sem essa subordinação não conseguiremos agir fundamentados de modo seguro para realizar uma boa vontade para todos os seres racionais.

É necessário avaliar, quando aplicamos ações no mundo, se estas estão conforme ao *dever*, por *dever* ou são ações egoístas. Algumas ações poderiam passar camufladas, sobre a ótica de um desavisado, do que se determina por *dever*. Kant utiliza o método de descrever alguns exemplos para que possamos analisar as ações e adquirir um melhor direcionamento na identificação do conceito de *dever*. As maiores dificuldades de classificação das ações encontram-se nos casos em que uma ação é realizada *conforme ao dever*, e não quando o agir sucumbe pela influência da mais breve inclinação, agindo contrário ao *dever*.

A conservação da vida, segundo Kant, é um *dever*, e é algo para o qual todos possuem inclinações imediatas. Quando há um cuidado exagerado pela vida, essa atitude não está fundamentada em nenhum valor moral, apenas em inclinações. Os homens, na sua maioria, conservam suas vidas *conforme ao dever*, e não *por dever*. Para entender melhor essa relação, Kant nos traz alguns exemplos.

Quando, dentro de um sujeito, há uma depressão ou um desgosto, que não traz nenhuma esperança de uma vida boa; quando o cansaço está impresso em seu rosto; quando ele perde todo e qualquer gosto pela vida; diante disso, ele poderia ensejar a morte. Nesta situação, algumas pessoas justificariam o suicídio pela falta de ânimo e gosto pela vida. Mas, se, a todo custo, o sujeito decide conservar a vida, sem possuir o mínimo de sentimento de amor, nem inclinação, ou mesmo medo de que caso tirasse sua vida irá sofrer no pós-morte, ou simplesmente medo de perdê-la, esse infeliz possui uma máxima com conteúdo moral e

---

ação. Pois querer o moralmente bom significa realizar também a ação correspondente e querer tomar os meios possíveis que são necessários para sua realização (e, com isso, para a realização do bom) (SCHÖNECKER & WOOD, 2014, p.49-50).

age *por dever*. Para o autor alemão, agir pelos sentimentos, positivos ou negativos, é insuficiente para atingir a ação *por dever*.

Praticar a caridade, quando existem condições, é um *dever*. Há pessoas que espalham uma verdadeira alegria por onde passam, sem possuírem vaidade ou interesses de cunho egoísta por isso. Elas mesmas amplificam a felicidade pelo que sentem e com a alegria que espalham aos outros. Tal ação é um valor íntimo de prazer. Embora seja gerado um bem-estar momentâneo aos outros, tal ação não está de acordo com o *dever* e, por mais amoroso que seja, não possui um verdadeiro valor moral. A ação é comparada ao amor pelas honras. A dificuldade está em delimitar quando essas ações estão de acordo com o interesse geral. Assim, não é possível saber com segurança a possibilidade real da ação de estar ou não *conforme ao dever*. Mesmo nessa condição, a ação não é menos honrosa e não merece menos louvor e estímulo, porém nunca será reverenciada como ação moral.

Levando em consideração que um filantropo entrasse em verdadeiro desgosto pela vida, em que não mais encontra-se dentro desse tormento qualquer sorte alheia, e nada que o impulsionasse a fazer ações boas para os menos favorecidos, ou seja, a situação de desgraça; já não mais o tocava com o intuito que gerasse ações benéficas, e porque sua ocupação tornou-se mais para seu íntimo. Mesmo o filantropo dentro de todo esse quadro descrito se colocasse a praticar ações sem nenhuma inclinação, simplesmente *por dever*, não haveria nenhuma dúvida do seu autêntico valor moral.

Se levarmos em conta a seguinte situação: se a natureza colocasse no coração de um homem qualquer, a mínima simpatia, um temperamento frio e completamente indiferente às dores dos outros. Fosse ele, porém, constituído de uma paciência e uma capacidade de resistência às próprias dores. Por causa disso, poderia pensar que os outros teriam as mesmas qualidades ou ele exigiria delas as mesmas qualidades. Tendo a natureza o constituído de tal maneira, ele não seria a pior construção já feita, pois exigindo dos outros as mesmas qualidades que possui, estaria fazendo um trabalho filantrópico, possibilitando que as pessoas se tornassem mais fortes em suas dificuldades, adquirindo paciência e outras qualidades. Neste exemplo, percebemos o valor do carácter, que sem comparação alguma é moralmente o mais alto. Essa exemplificação reforça a ideia de que o bem é gerado por efeito da ação *por dever*, e não por inclinação.

A felicidade buscada constantemente para satisfação é um *dever*, agora, de certa maneira, condicionado ao princípio da boa vontade. A estiagem de satisfação e bem-estar

pode gerar, em algum momento, um exagero na experimentação de prazeres, que podem ser considerados como cuidados exacerbados. Isso poderia proporcionar uma tentação para desviar-se dos princípios dos deveres. Porém, deixando de lado o *dever*, todos os homens possuem gravados dentro de si - pela própria natureza - a mais fiel inclinação para a felicidade<sup>59</sup>, porque não há dúvidas de que nesta ideia concentra-se toda a soma de inclinações.

Existe um cálculo que pode ser feito sobre os prazeres da vida, pelo homem, assim pode-se escolher, por exemplo, um alimento de muito bom gosto ao seu paladar, em que a degustação o prazer gerado é imensurável. Embora o resultado da degustação do prazer gerasse um sofrimento consideravelmente insuportável para alguns. Tal homem não se preocupou com o sofrimento, certo, que viria. Pelo seu cálculo, decidiu pelo momento de prazer; contudo, consciente do desprazer seguinte. Negou a possibilidade de um futuro saudável, que talvez não se concretizasse. A inclinação universal de felicidade não foi suficiente para determinar a vontade do homem, como também um possível futuro mal-estar relativo à saúde não determinou sua vontade, ou seja, ficou fora do cálculo. Neste sentido, a inclinação de felicidade não poderá servir de base fundamentadora da moral, pois esta é falha na sua atuação por trazer contradições a si mesma. A felicidade só poderá ser considerada moralmente caso haja uma lei que fundamente suas ações para todos os seres racionais. Apenas com isto podemos afirmar que houve uma ação *por dever*.

Uma ação praticada *por dever* é em si moral, pois o que caracteriza uma ação moralmente não é o fim<sup>60</sup> a que ela se determina a alcançar. Por conseguinte, é irrelevante a realidade do objeto e a qual ação se propaga. Em verdade, a maior importância é o princípio do querer, que movimenta a ação, transcendendo todas as inclinações que possam fazer conexões com a faculdade de desejar. Em síntese, as ações que forem praticadas tendo como fim atingir metas e inclinações não possuem nenhum valor incondicionado, ou seja, nenhum

---

<sup>59</sup> Sem dúvida, é-nos impossível não desejar a felicidade. Mas a busca da felicidade não concerne senão à *faculdade apetitiva inferior*; noutros termos, ela se relaciona às inclinações da sensibilidade, às precisões, e não à razão; e por isso mesmo não pode servir de fundamento para uma lei prática, dado que as precisões são subjetivas e não objetivas. Mesmo na hipótese de que todos os homens tivessem as mesmas precisões, o princípio do amor de si ou da busca da felicidade não poderia ser uma lei prática (PASCAL, 1999 p.128).

<sup>60</sup> [...] Kant submete o sujeito à lei moral, é para devolver-lhe sua autonomia, em outras palavras, para liberá-lo de suas vontades particulares, da preocupação com seu interesse próprio. O sujeito kantiano é livre quando consegue se desprender de seus desejos espontâneos e não quando lhes obedece. O momento instaurador da subjetividade prática é, pois, uma crítica radical do sujeito empírico e de seus desejos particulares (THOUARD, 2004, p.125).



valor moral; pois a verdadeira moralidade é determinada pelos princípios racionais, que determinam o querer.

É contraditório atribuir valor moral pelo efeito gerado pela ação. O valor pode ser encontrado integralmente no princípio da vontade, em que todos os seus fundamentos se encontram assegurados e abstraídos de todos os fins alcançáveis, ademais o seu princípio é formal. Os efeitos empíricos, extraídos das ações, são posteriores, e devem estar condicionados aos princípios formais. Assim, a vontade está condicionada a seguir entre o princípio formal ou material, mas, para constituir *ação por dever*, essa vontade deverá abstrair todo o princípio material.

O *dever*<sup>61</sup> é uma ação realizada por *respeito à Lei*<sup>62</sup>. Quando agimos geramos efeitos empíricos, mesmo uma ação que é considerada por *dever* possui os seus resultados. O que é necessário deixar claro, é que sobre os resultados não se deve sentir respeito, pois o respeito deve ser direcionado à Lei. Posso, pelo contrário, sentir inclinações pelos resultados, pois o que se apresenta é apenas um efeito realizado por respeito à lei. Pensando deste modo, *não posso ter* respeito por qualquer inclinação que surja, seja ela subjetiva ou de outrem. Posso, no máximo, aprová-la ou por vezes amá-la de fato, ou seja, considerar sua importância para o meu interesse. É exclusivo que devesse ter respeito, pelo princípio e jamais pelo seu efeito, logo, minha vontade não pode ser submissa às minhas inclinações, apenas à lei.

Contudo, o autor está preocupado em sua análise com ações que obedecem a razão prática ou as inclinações. As inclinações que possam ser julgadas como prazerosas ou não prazerosas são insuficientes para atingir o *dever*, pois, como dito anteriormente, são contraditórias, por isso o direcionamento – que visa ações por *dever* – sempre será o da razão

---

<sup>61</sup> No caso do agir humano, por exemplo, a realização de uma boa ação estaria indissolavelmente dependente de uma boa vontade como condição necessária de sua realização, ou seja, se a vontade não for boa, dela também seria impossível decorrer uma boa ação. Isto é um dado importante porque significa que, para Kant, não é preciso ser culto para se ter uma consciência moral formada para se poder agir moralmente. O homem menos culto é capaz de julgar moralmente bem, mesmo que não seja capaz de justificar teoricamente os princípios que o levam a afirmar a bondade ou a maldade de uma determinada ação humana. Neste sentido, o homem comum não carece de muita perspicácia para saber o que tem de fazer para agir moralmente bem, pois até mesmo a razão do homem comum é capaz de obter o conhecimento moral necessário para bem julgar suas ações (SOUZA, 2009, p.20).

<sup>62</sup> A vontade precisa de um *móvel* para se submeter à lei. [...] é na experiência mais negativa da humilhação extrema que a lei aparece em nós como o princípio de um sentimento positivo. Esse sentimento chama-se *respeito*. A negação desse falso universal, que define a presunção é, ao mesmo tempo, a afirmação da universalidade verdadeira da lei. O respeito é um sentimento de status inédito: ele é discernível *a priori*; nesse aspecto implica uma necessidade, é um *sentimento intelectual*. Na experiência única do respeito, defrontam-se em nós dois efeitos opostos; a oposição não resulta em um equilíbrio, pois os dois efeitos não são iguais. O respeito ultrapassa a humilhação e revela ao homem a sua dignidade fundamental: ser legislador universal (CASNABET, 1994, p.76-77).

prática. Em um dos exemplos anteriores, Kant expõe “forças internas” tensionadas, que se expressam no desgosto pela vida e na capacidade de não se submeter ao desgosto, afastando uma autodestruição; ao utilizar a vontade por *dever* como força de condução da ação – que independe do sentimento vivenciado – atinge-se a submissão à Lei moral. Esse é o ideal da moralidade kantiana do agir.

### **4.3 Desenvolvimento da razão para o aperfeiçoamento da vontade livre**

Na Física percebemos elementos da natureza em movimento a fim de harmonia – através da nossa sensibilidade e do entendimento –, entendemos que esse processo é determinado por leis. Os humanos só conseguem criar e entender essas leis pelo uso da razão, de outra maneira não seria possível, pois apenas com a experiência e com a percepção detectar leis seria improvável.

Quando a vontade determina, sem nenhuma dificuldade, as ações através da razão, há uma equanimidade do querer, as ações classificam-se como objetivamente necessárias e subjetivamente necessárias, este é o plano ideal para que possamos afirmar que uma ação possui valor moral. Embora exista esse plano ideal, não é necessário que se cumpra por completo para que possamos caracterizar uma ação com valor moral, apenas atingindo o critério de uma ação objetivamente necessária contempla-se o valor moral de uma ação. Classificamos que a vontade é a capacidade de escolher a determinação da razão do bom, tratando como secundário a contribuição das inclinações para o agir.

Como foi destacado no parágrafo anterior, os princípios objetivos e subjetivos possuem uma importância para a compreensão do funcionamento dos imperativos. Os princípios objetivos são justamente o mandamento, – exclusivamente racionais – a fórmula que denominamos como imperativos da moral. Os imperativos são vinculados diretamente ao *dever*, essa é a forma que imperativos serão imprimidos por uma lei da razão, que no âmbito do princípio subjetivo pode não haver concordância imediata com a necessidade objetiva, por isso que é através dos critérios objetivos que podemos confiar a atuação das leis da moral.

Através de princípios subjetivos, indivíduos querem determinar qualquer tipo de ação, defendem, a partir disso, que podem agir bem e deixar de agir mal apenas ancorado neste princípio. O problema maior, portanto, é escolher agir de qualquer maneira baseado nos desejos, nas preferências, quando é necessário e eficaz agir por leis. Quando a ausência da

ação necessariamente boa acontece, perdemos a construção de algo melhor e em alguns casos abrimos condições para a efetivação de uma ação má.

O bom pode ser praticamente representado por ações que atuam em concordância com leis da razão, assim não podem ser colocadas como derivadas de causas subjetivas, mas por princípios objetivos, que é a garantia de validade para todos os seres racionais. As leis da razão não fazem relação com o que é agradável, pois o agradável está diretamente relacionado com a sensibilidade, que é válido em algumas circunstâncias específicas, por isso não pode ser utilizado para fundamentar a moralidade. Porém quando tratamos de critérios objetivos, estes são válidos de modo universal para todos os seres racionais sem distinção.

Os princípios subjetivos são mobilizados de modo geral pelas inclinações. A inclinação é a faculdade de desejar que está dependente da sensação. A dependência é a relação subordinada da vontade a um interesse das inclinações. A vontade humana possui seus interesses, isto não é contrário à sua condição de vontade, o que não é coerente é a subordinação total das ações aos interesses das inclinações, por isso destacamos tipos diferentes de interesses para clarear o entendimento. O primeiro tipo de interesse está relacionado com os princípios racionais baseados em si mesmo, e o segundo tipo de interesse está relacionado com os objetos da ação. No primeiro caso, temos o interesse em agir com a pureza dos princípios racionais e com eles atingir a boa vontade, no segundo temos a ação que age por interesse e busca solucionar as necessidades das sensações.

Como seres dotados da faculdade da razão, devemos desenvolvê-la, pois, à medida que vamos adquirindo maior qualidade neste desenvolvimento, vamos contribuindo para a ascensão da humanidade como um todo, e afinamos de modo mais preciso nosso modo de agir pela razão prática quando condicionamos nossa vontade apenas àquilo que é bom de acordo com leis.

Para que possamos compreender melhor, é necessário ter o juízo atento para a origem da impressão de nossas ações, ou seja, dos princípios objetivos ou subjetivos e, também, saber ao que se submete nossa vontade: a um agir por interesse da satisfação própria ou a um agir por leis que fundamentam a moral.

#### 4.4 Distinção entre as ações condicionadas e ações livres

Os imperativos<sup>63</sup> geram ordens, para Kant, que são classificados hipotéticos e categóricos. Tratando das primeiras, são ordens que “representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira).” (*GMS*, BA 40). As segundas tratam das ordens que “nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.” (*GMS*, BA 40)

Quando determinamos uma ação como boa no âmbito das circunstâncias para realizar nossa própria satisfação, esta determinação é condicionada ao imperativo hipotético. No contrário, se a ação é representada como boa em si mesma, a interação das inclinações sobre essa lei não influenciará em nada, e será uma ação necessária conforme a razão, logo o imperativo é categórico. A ordem hipotética determina que a ação é boa sobre determinadas circunstâncias e sobre qualquer intenção possível ou real, este princípio é problemático, pois não possuímos credibilidade sobre os efeitos da ação. No categórico é um princípio que traz uma segurança sobre os efeitos da ação. O primeiro (hipotético) é classificado como um *assertório-prático*; o segundo (categórico) é classificado como uma ação objetivamente necessária por si independentemente de qualquer intenção ou finalidade, é válido como um princípio *apodíctico*.

Quando tratamos de moralidade, é necessário encontrar um imperativo que sirva para todos os seres racionais independente dos fins que desejem, ou seja, a moralidade jamais pode estar fundamentada em intenções subjetivas ligadas a sensações de dor e prazer. O imperativo categórico não se relaciona com a matéria da ação e nem com algum resultado que se possa esperar, e, sim, exclusivamente, com a forma e os princípios que ela possui como

---

<sup>63</sup> A distinção entre princípios práticos objectivos fracos e fortes é útil porque corresponde à distinção de Kant entre dois tipos de imperativos, hipotéticos e categóricos (termos empregados acima, para se referir a tipos de bens). Os termos 'hipotéticos' e 'categóricos' têm longas histórias filosóficas como nomes para formas sintácticas ou lógicas de julgamento: julgamentos 'hipotéticos' afirma 'se ... então' reivindicações e julgamentos 'categóricos' afirma 'é um x' reivindicações. Um imperativo hipotético à medida que Kant desenvolve o conceito comanda um agente a agir de uma certa forma se ela tiver algum fim específico; comanda uma certa acção sob a hipótese de que o agente tem como fim o objecto que deve ser realizado pela acção onde ela não pode (G 4:414), onde o fim é opcional: comanda hipoteticamente. Pagar as contas quando elas chegam, se se quiser evitar incorrer em taxas de atraso" é um imperativo tão hipotético. O seu fim é opcional: posso preferir incorrer numa taxa de atraso do que saltar um cheque; posso estar a planear declarar falência; posso não me importar de pagar taxas de atraso em geral, etc. A acção recomendada pelo imperativo não é uma acção que eu deva (mais uma vez, isto é, incondicionalmente deveria) prosseguir - a razão dada para a acção ser boa não é uma razão que eu deva (incondicionalmente deveria) aceitar. (ULEMAN, 2010, p.52, tradução nossa)

norteadores. O que é essencialmente bom na ação do imperativo categórico é a boa vontade de concretizar uma ação que não esteja ligada às satisfações egoístas, mas para o benefício de algo maior, e desapegado de resultados de prazer ou dores pessoais. Assim o verdadeiro imperativo da moralidade é o categórico.

Na moral kantiana, os imperativos hipotéticos e categóricos classificam as ações. Entendemos através deles os motivos da ação *assertório-prático* e ações *apodíticas*, para que através desses critérios racionais possamos estabelecer aquilo que nos dará maior credibilidade e segurança moral a fim de julgar corretamente nossas ações.

#### 4.5 Princípio transcendental *a priori* da moralidade

Estando a vontade submissa aos interesses das inclinações a moral não pode ser sustentada nem fundamentada de modo seguro. Caso defendamos que a vontade esteja a serviço das inclinações, muitas paixões poderiam ser realizadas com valor moral, e atrocidades seriam cometidas representando a moral em vários sentidos de barbaridades. Kant determina que a vontade<sup>64</sup> “é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis.” (GMS, BA 64)

Podemos perceber que a vontade<sup>65</sup> é uma faculdade que possui em si mesmo o carácter de deliberar, ou seja, só podemos chamar de vontade aquilo que fortalece na ação as justificativas de certas leis racionais. Neste sentido, os animais não possuem vontade livre, pois essa é de uso exclusivo da razão. A faculdade da vontade é um privilégio dos seres racionais. Só podemos chamar de vontade aquilo que não está restrito a realizar os fins

---

<sup>64</sup> A lei fundamental da razão prática em seu uso puro anuncia que é preciso agir “de tal forma que a vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (CR Prat., p.30, §7). A presença em nós dessa lei é um *fato da razão*. Esse fato, como todo fato, não é produto de uma demonstração. Ele também não é – e aí reside a sua diferença radical em relação ao fato empírico – objeto de uma intuição qualquer: a apreensão da liberdade em mim não é imediata. A lei fundamental, cuja consciência constitui o fato da razão é uma proposição sintética *a priori* que se impõe por si mesma (CASNABET, 1994, p.74).

<sup>65</sup> [...] princípio da autonomia da vontade [...]. Ele nos faculta compreender por que a nossa obediência à lei não se funda na busca de um interesse qualquer: obedecemos a lei porque somos nós mesmo que nos damos à lei. O imperativo categórico, em que ela encontra sua expressão, pode, pois, muito bem ser *incondicionado*, e somente ele pode sê-lo. Todas as tentativas feitas até então para descobrir o princípio da moralidade falharam porque procuravam saber que espécie de interesse poderia ter o homem em agir segundo certas leis. Por outras, elas punham o princípio da *heteronomia* da vontade, por julgarem que esta não pudesse ser determinada senão por algo de extrínseco a ela. Para Kant, ao contrário, a vontade dá-se a si mesma a sua lei: ela é autônoma (PASCAL, 1999 p.124).

baseados nos princípios de possibilidade de realização das ações, ou seja, quando a vontade<sup>66</sup> possui o poder de autodeterminar-se em princípios objetivos, estes serão válidos de modo universal.

Ora aquilo que serve à vontade de princípio objectivo da sua autodeterminação é o fim (Zweck), e este, se é dado pela só razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais. O que pelo contrário contém apenas o princípio da possibilidade da acção, cujo efeito é um fim, chama-se meio. O princípio subjectivo do desejar é o móbil (Triebfeder) (1), o princípio objectivo do querer é o motivo (Bewegungsgrund); daqui a diferença entre fins subjectivos, que assentam em móveis, e objectivos, que dependem de motivos, válidos para // todo o ser racional. (GMS, BA 64).

Será possível encontrar um valor absoluto onde as leis práticas possam ter suas próprias bases, mas o que poderia existir por si mesmo que teria esse valor absoluto? A existência do homem é independente da vontade, ou seja, sua própria existência possui em si um valor que não deve ser quebrado por simples imposição da vontade, este princípio está acima de toda e qualquer vontade, logo, ele é intocável. Neste ponto de partida, este valor intocável sustentará a base do imperativo categórico. (GMS, BA 65)

Todo ser racional “existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade” (GMS, BA 65). Quem se encontra nessa condição terá que fornecer para o semelhante o mesmo rigor que é oferecido para si, sem tirar nem pôr nada que possa ferir esse valor absoluto.

Os objetos diferentemente dos seres racionais não existem como fim em si mesmos, estes estão à mercê das condições, submissos às situações contingenciais, à vontade de outrem. Assim os objetos possuem um valor momentâneo, circunstancial, servem enquanto são úteis a um fim exclusivo. Essas características fazem com que essas coisas tenham um valor condicionado a situações de utilidade. Esses objetos possuem valor em relação às inclinações que buscam usufruir deles para realizar os desejos. Sem as inclinações, as coisas seriam isentas de valor. Ademais, todos valores que vêm das inclinações são transitórios e condicionados a determinados fins, por isso jamais poderiam constituir um valor universal.

---

<sup>66</sup> Kant fundamenta toda a possibilidade de sua moral na identidade da vontade livre consigo mesma: uma vontade que quer a si mesma é verdadeiramente *livre*, no sentido de que é autônoma, decidindo seu objeto a partir de si mesma e de nenhuma outra coisa. Essa identidade se exprime na lei moral universal. Não pode haver autonomia senão sob a condição de só porque todo ser racional, mas finito” só pode obedecer a sua razão: se a matéria dos fenômenos é abandonada às relações causais do mundo da natureza, a pura forma de uma lei razão resgata o domínio de uma vontade livre. É a forma da lei que garante a objetividade da moralidade da ação, ao passo que toda consideração sobre conteúdo ou intenção abandoná-la-ia ao arbitrário de cada um. Kant não ignora que nós temos inclinações, mas não se pode fundar nelas a moralidade de nossas ações (THOUARD, 2004, p.120).

A vontade humana deve obedecer a um princípio prático universal, no qual não poderá tomar para si o poder de decisão sobre a vida de um ser racional será uma cláusula pétrea da existência do homem, estará acima de qualquer juízo de valor que uma vontade humana aferir. O fundamento do princípio prático é: “a natureza racional existe como fim em si.” (GMS, BA 66,67). É nesse princípio que o homem fundamentará a vontade de suas ações, e qualquer ato de transgressão a este princípio é um ato contra si mesmo e contra os outros, pois negará o direito à própria existência enquanto ser racional. Neste caso, é um princípio subjetivo e objetivo, que deve basear todas as ações humanas, que é válido tanto para mim quanto para qualquer ser racional existente, e, também, deve ser o ponto de partida de todas as leis da vontade. O imperativo prático da natureza racional será traduzido da seguinte maneira: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca // simplesmente como meio.*” (GMS, BA 66,67).

Há possibilidade real de utilização destes princípios por qualquer pessoa em uma situação real? Kant nos traz um exemplo extremo para nos convencer se agirmos moralmente ou não. Uma pessoa que está pensando em suicídio estaria resguardada pelo princípio da moralidade? O suicídio é moral? O princípio da natureza racional é alicerçado como um fim em si mesmo, o suicídio, logo, é uma ação imoral; pois o indivíduo para tentar fugir de uma situação de mal-estar existencial deseja aniquilar uma pessoa ou um ser racional - que é ele mesmo- para sair dessa situação, assim ele utilizará de um ser racional como uma coisa que é útil para algo. Porém o ser racional é um fim em si mesmo, e não uma coisa que pode ser utilizado para aumentar ou diminuir o bem-estar de alguém ou de si mesmo. Ele possui o próprio sentido de existir e não pode estar condicionado a um sentido que é contrário à própria existência. Ademais, não é moral torturar um homem ou mutilá-lo, porém quando a mutilação é feita tendo em vista a conservação da vida, ela é considerada uma ação moral.

A moral não poderá ser gerada por uma vontade que esteja condicionada a inclinações, pois desconfigurará todo o sentido de credibilidade que devemos ter em uma moral, que no mínimo nos traga um modo que possamos agir com credibilidade. Uma vontade que seja condicionada se relaciona com os sentimentos de dor e prazer. Se utilizarmos esses sentimentos como fundamentos da moral, as atrocidades acontecerão protegidas por uma lei moral que traria, como efeito, injustiças e desordem social. Por isso precisamos que a razão,

com seus princípios, estabeleça critérios incorruptíveis por inclinações, nos quais poderemos deduzir os nossos motivos de agir.

Na moral kantiana, percebe-se o poder que a vontade possui para deliberar sobre as ações frente às inclinações, esse poder outorgado pela razão deve seguir a máxima moral, pois está implícito nela o valor da existência dos seres racionais, esse é o supremo valor da vida humana que não está condicionado a nenhum princípio de utilidade, e quem desrespeitá-lo prejudicará o valor da própria vida na mesma equação que desvaloriza de outrem.

#### **4.6 Autonomia da vontade**

Em Kant, existem dois princípios importantes, que são a autonomia e a heteronomia. Quando nossa vontade se guia em realizar seus próprios meios particulares, não utilizando como fundamento da ação princípios da razão prática pura, mas sim a própria satisfação, caracterizada por vontade heterônoma, ou seja, não é a lei que fundamenta a vontade de agir; mas é o próprio objeto que desperta através da sensibilidade a ação no indivíduo, produzindo um interesse em satisfazer-se. Nestas condições, representa-se imperativo hipotético quando agimos pelo nosso próprio interesse.

A vontade autônoma<sup>67</sup> é um processo diferente da heterônoma, pois possui como princípio o imperativo categórico. Sendo assim, essa vontade está completamente à disposição das leis universais da razão, seu objetivo é efetivar com toda excelência as ações que respeitem as leis. Com esta vontade, busca-se atingir um maior grau de justiça e de moralidade, iniciando na sociedade uma cultura moral e posteriormente ampliando-a para o mundo.

Sem uma vontade autônoma não se aprende a cuidar de si, e quem não aprende a cuidar de si não saberá cuidar do próximo ou manter boas relações sociais. Aquele que desrespeitar a própria dignidade é provável que não saiba respeitar a dignidade do próximo. Toda essa construção deve ser realizada para o desenvolvimento do discernimento.

---

<sup>67</sup> A forma é essencial: é porque ela impõe universalmente e a priori uma direção à vontade que ela escapa à submissão a um fim exterior, à heteronomia. O imperativo da moral é categórico, no sentido de que se impõe a mim em todos os casos, quaisquer que sejam as circunstâncias, segundo uma necessidade implacável. Ele se opõe fundamentalmente a um imperativo hipotético, que seria dirigido apenas pela prudência ou pelo exame prévio das circunstâncias, sob a forma “Se A, então B”, assim, “Devo fazer tal coisa porque quero tal outra” (THOUARD, 2004, p.121-122).



Com a autonomia, temos o ser racional como legislador universal, com isso dispomos da possibilidade dos *Reinos do Fins*. Kant considera reino “a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (*GMS*, BA 74-75). Nessa relação chegamos à lei que desautoriza os seres racionais a trata a si ou a outrem simplesmente como meios, mas como fins em si, porque a ligação sistemática desconsidera os fins particulares em detrimento das leis objetivas comuns, que caracterizam o legislador universal como um membro do reino dos fins. É possível falar no ideal do reino dos fins porque a moralidade e as ações são submetidas a legislação. Daí, todo ser racional deve praticar sua ação em consonância com a máxima que obedece a lei universal.

A razão estabelece uma relação entre a vontade legisladora universal, as outras vontades e todas as ações para conosco mesmo pela vinculação a ideia da dignidade<sup>68</sup>, ou seja, que obedece apenas a legislação que estabelece para si. Com isso temos que:

No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade. (*GMS*, BA 77).

*Preço e Dignidade*, não é outra coisa que valor relativo e valor íntimo de alguma coisa. A moralidade nesse sentido é a possibilidade de tornar um ser racional um fim em si mesmo. Daí a humanidade que é capaz de moralidade é a única coisa que possui dignidade, pois independe de qualquer aquisição valor ou de elementos que lhe assegurem valor. Contudo a *autonomia* “é o fundamento de dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (*GMS*, BA 77).

---

<sup>68</sup> Somos autores e seguimos o imperativo categórico, “não por qualquer outro motivo prático ou qualquer vantagem futura, mas pela ideia da dignidade de um ser racional” (G 4,434), ou seja, pela ideia de nós próprios como livres vontades racionais. O livre arbítrio racional se acha sumamente impressionante, encarando sua própria atividade com “favor e prazer imediatos”, como “objeto de um respeito imediato” (G 4:435); a livre vontade racional está interessada, em última análise, em si mesma. (ULEMAN, 2010, p.140, tradução nossa)

## 5 CONCLUSÃO

Recapitular-se-á, aqui, os resultados da investigação sobre a passagem da liberdade transcendental à liberdade prático-moral na *Crítica da Razão Pura* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

As ideias da razão, a partir da “Dialética Transcendental”, são consideradas válidas para pensarmos regulativamente e não de modo constitutivo. Kant, critica as formas dogmáticas da metafísica que operam indevidamente as ideias e por isso levam a ilusão transcendental. Ao mesmo tempo, Kant compreende que a razão produz suas ideias de maneira necessária, ou seja, que elas correspondem a uma própria necessidade da razão, com isso temos que as ideias da metafísica especial não podem ser estruturadas como uma verdade acerca das coisas, possuem, na verdade, raízes na própria estrutura da razão. Contudo, podemos afirmar que há um aspecto negativo e ao mesmo tempo positivo na “Dialética Transcendental”.

Nas antinomias, com ênfase na terceira, Kant defende o aspecto epistemológico da liberdade transcendental que diz respeito à nossa capacidade de conhecer o mundo como totalidade e, por isso, o que possibilita pensar sem contradição a liberdade são as séries dinâmicas, tal resolução não compreende ainda a liberdade prática. Contudo a liberdade transcendental é uma condição imprescindível da liberdade prática, pois é impossível pensar um livre arbítrio se primeiro não for válido uma causa livre do determinismo assegurado pelas leis da natureza. Além disso, essa liberdade transcendental também precisa ser espontânea, ou seja, produtora de causalidade na série do tempo.

A razão na produção das suas ideias – que ultrapassa os limites da experiência – gera um conflito entre causalidade empírica e causalidade livre no mundo. Tal problema pode ser resolvido pelo *Idealismo Transcendental*, pois este torna possível a distinção entre fenômeno e coisa em si. Caso os fenômenos fossem considerados como coisas em si a liberdade seria impossível pois condição e condicionado pertenceriam à mesma série, logo a natureza seria uma causa completa em si. No entanto, mesmo considerando os fenômenos como representações encadeadas, eles possuem fundamentos inteligíveis, ou seja, uma causalidade fora da série, mas que produz efeitos na série empírica. Isso significa tornar possível a liberdade, ou seja, a coexistência da causalidade empírica com a causalidade inteligível.

O conceito prático surge após a solução da ideia cosmológica torna-se válida, pois é a ideia transcendental que transporta o fundamento para o prático, que é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade (*KrV*, B 562). Kant esclarece que o encadeamento da natureza não é absoluto, é necessário pressupor a liberdade no mundo. Após esse esclarecimento, o arbítrio humano pode ser considerado. Porque a liberdade prática, sendo a vontade do indivíduo, é impossível ser representado nas ideias cosmológicas, pois essa não está contida no encadeamento natural.

A distinção entre sujeito sensível e inteligível é fundamental para colaborar a favor da liberdade, porque a sensibilidade, que é o carácter empírico do sujeito, é insuficiente para determinar a ação humana por se limitar à afecção. É necessário um carácter inteligível espontâneo que contemple o entendimento e a razão que subjaz toda a capacidade de se referir e reconhecer as leis. Assim, nossa capacidade de se referir às leis da natureza é possível exclusivamente pelo nosso carácter inteligível.

Tornado válido a capacidade de pensar o carácter inteligível do sujeito, a construção de máximas – que são também uma expressão do nosso carácter inteligível – para uma possível efetivação no mundo precisa ser direcionada ao bom agir e considerando que o uso dialético da razão é insuficiente para produzir um princípio supremo da moralidade, faz-se necessário a investigação de um princípio do agir moral com validade para todos os seres racionais.

A compreensão de Kant acerca do princípio da moralidade é a não submissão à coerção dos impulsos da sensibilidade, pois, do contrário, anularia o próprio conceito de liberdade prática e não seria válido aos seres racionais. Então, inicialmente, Kant pensa – com base no conhecimento moral comum – uma vontade ilimitadamente boa, nessa assunção não se assumiria nada de sensível. Mas uma vontade assim não pode ser assumida por seres suscetíveis à inclinações, apenas a uma vontade santa, por isso essa conjectura é feita para averiguar uma “ideia de bom” que já repousa na razão comum, que pode ser utilizada pela razão para criar suas próprias leis e, conseqüentemente, serão impostas pelo imperativo categórico. A boa vontade pura, nesse sentido, pode ser entendida com a vontade de um ser racional perfeito, mas também com a vontade de um ser limitado que se interessa em agir pelas leis da razão. Temos que o problema da moralidade não pode ser explicado pela filosofia teórica, mas só pode ser concebido pela própria razão como princípio puro de determinação

da vontade. Por isso, o princípio moral objetivo só pode ser considerado a partir do sujeito transcendental.

Kant deixa claro que não há distinção naquilo que o juízo vulgar pensa e o filósofo classifica como agir moral. Pois a capacidade de determinar o certo e o errado já é claro no juízo comum, não é através de um princípio conjecturado que os indivíduos tornar-se-ão sabedores das ações boas ou ruins, é pela sua própria constituição humana de possuir a razão prática que torna as distinções da ação moral e imoral possível. As conjecturas filosóficas irão esclarecer e distinguir o que já se evidencia na vida comum, mas esta não precisa da sua validade. Em sentido filosófico, no interior do conceito de *dever* nutre a condição de uma boa vontade em si mesmo, esse vínculo demonstra a passagem do juízo moral comum ao filosófico, que se faz necessário apenas por que a razão comum é tentada a agir contra o dever, logo a importância da passagem do conhecimento moral comum para o filosófico dá-se para evitar a corrupção e não o ensinar.

## REFERÊNCIAS

- ALLISON, Henry. **El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa**; traducción de Dulce María Granja. México: Iztapalapa, 1992.
- ALMEIDA, Pedro Jonas. Reflexão e ilusão transcendental na Crítica da razão pura. **Studia Kantiana**, n. 3, v. 17, pp.33-70.
- AMERIKS, Karl. **The critique of metaphysics the structure and fate of kant's dialectic**. In: GUYER, Paul (org.) *The Cambridge companion to Kant an modern philosophy*, Cambridge University Press, pp.269-302, 2006.
- BONACCINI, Juan Adolfo. **A dialética em Kant e Hegel: ensaio sobre o problema da relação entre ser e pensar**. RN-Natal: EDUFRN, 1999.
- BENEVIDES, Pablo Severiano. A dissolução das ilusões transcendentais na “crítica da razão pura”. **Série filosofia extratos filosóficos 10 anos do curso de pós-graduação em filosofia da UFC**. 2009.
- BEADE, Ileana Paola. Acerca del carácter cosmológico-práctico de la “Tercera antinomia de la razón pura”. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía Vol. 27** Universidade Nacional de Rosario, 2010. p.189-216
- CORIOLOANO, Ericsson Venâncio. **A representação do incondicionado na crítica da razão pura**. 2016. 177f. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.
- CASNABET, Michéle Grampe. **Kant uma revolução filosófica**. Tradução Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1994.
- CARVALHO, Jairo Dias. As ideias transcendentais e a função lógica da relação em Kant. *Problemata*. **Revista Internacional de Filosofia**. n. 01 v. 03 pp.13-36, 2012.
- ESTEVES, Júlio. A ilusão transcendental. In: Joel Thiago Klein (Org.) **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012.
- FERRAZ, Carlos Adriano. Do uso regulativo das ideias da razão pura. In: Joel Thiago Klein (Org.) **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**/Florianópolis: NEFIPO, 2012. pp. 627-656.
- FIGUEIREDO, Vinícius de; A reconstituição da moral na Crítica da razão pura. **Revista Discurso; revista do departamento de filosofia da universidade de São Paulo**. n. 34, p.87-107.
- GIROTTI, Márcio Tadeu. Carta de Kant a Christian Garve (Kant: Briefwechsel, AA XII, Brief 820, An Christian Garve. **Studia Kantiana** n.19, pp.177-180.

HOWARD, Caygill. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral, revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5.ed Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. de Paulo Quintela. Portugal: Edições 70, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

KANT, Immanuel. **Realidade e existência**: lições de metafísica: introdução e ontologia. Tradução Aduary Fiorotti; São Paulo: Paulus, 2002.

KANT, Immanuel. **Lógica**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KANT, Immanuel. **Os progressos da metafísica**. Tradução Artur Morão. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1985.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. port. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANNISTO, Toni. **Transcendental paralogisms as formal fallacies** – kant's refutation of pure rational psychology, **Kant-Studien**, v. 109, pp.195-227.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LACROIX, J. **Kant e o kantismo**. Tradução de Maria Manuela Cardoso. Porto: Rés Editora, 1988.

ORBEN, Douglas João. O uso regulativo das ideias transcendentais na filosofia teórica de Kant. **Revistas páginas de filosofia**. n.1 v. 4, pp.91-104.

PINZANI, Alessandro. Sobre a terceira antinomia. *In*: Joel Thiago Klein (Org.) **Comentários às obras de Kant**: Crítica da Razão Pura/Florianópolis: NEFIPO, 2012. pp. 565-566.

PASCAL, Georges. **O pensamento de Kant**. 6. ed Petrópolis: Editorial Vozes, 1999.

SANTOS, Paulo R. Licht dos. Algumas observações sobre a *Dialética Transcendental*: o fim da Crítica da razão pura. **Studia Kantiana**, n. 6/7, p. 135-179.

SOUSA, Noé Martins de. **A moral como fio condutor da articulação do sistema kantiano**. Fortaleza: EdUECE, 2012.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen W. **A fundamentação da metafísica dos costumes de Kant**. Um comentário introdutório. São Paulo: Loyola, 2014.

SMITH, Kemp. **A commentary to Kant's critique of pure reason**. London: Macmillan, 1918.

SOUZA, Hélio José dos Santos - **O problema da motivação moral em Kant**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

SEDGWICK, Sally, **Fundamentação da metafísica dos costumes** – uma chave de leitura. Tradução Diego Kosbiau Trevisan, Petrópoles - RJ: Vozes, 2017.

THOUARD, Denis. **Kant**. Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

THOUARD, Denis. **Kant**. Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

ULEMAN, Jennifer K. **An introduction to Kant's moral philosophy**, Cambridge University United States of America, New York, Cambridge University Press, 2010.

WARTENBERG, Thomas E. A razão e a prática da ciência. *In*: GUYER, Paul (org.). **Kant**. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.