

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O IDEAL TRANSCENDENTAL DA RAZÃO PURA**

DÉBORA CORRÊA GOMES

Porto Alegre, 2009.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O IDEAL TRANSCENDENTAL DA RAZÃO PURA**

DÉBORA CORRÊA GOMES

Dissertação apresentada como  
requisito parcial para obtenção  
do título de Mestre em Filosofia.

PROF. DOUTOR GERSON LUÍS LOUZADO  
ORIENTADOR

Porto Alegre, 2009.

**Para Beta**  
*(in memoriam)*

## **Agradecimentos**

Agradeço a CAPES pela bolsa de mestrado a mim concedida. Ao PROGRAD/CAPES pela bolsa de intercâmbio com a qual pude realizar um semestre de estudos junto ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

Ao meu orientador Prof. Doutor Gerson Louzado pela paciência e estímulo durante meus incontáveis momentos de hesitação.

Aos professores do departamento de Filosofia da UFRGS. Ao Prof. Doutor Marcos Gleizer da UERJ. Aos meus colegas do programa de pós-graduação e aos colegas do PROCAD.

Aos meus queridos amigos Antônio Augusto, Marta Haas, “Nina”, Elis, Evandro e o Mauro, só para citar os amigos mais constantes durante a minha vida acadêmica.

Um agradecimento muito especial a secretária do pós-graduação em Filosofia da UFRGS, Eliza Cavedon, por toda a sua gentileza para conosco.

Aos meus familiares por tudo o que vivemos e por tudo o que ainda viveremos.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 6
1. PRIMEIRA PARTE: A Dissertação de 1770: estrutura e conceitos centrais	
Introdução.....	p. 13
1.1 Seção 1: O contexto histórico-filosófico que antecede a escrita da dissertação inaugural.....	p. 16
1.2 Seção 2: A estrutura e os conceitos fundamentais da Dissertação de 1770.....	p. 27
1.3 Seção 3: A concepção racionalista de Deus na Dissertação de 1770.....	p. 42
2. SEGUNDA PARTE	
2.1 Seção 1: A Dialética Transcendental e o Método Dialético .....	p. 49
2.2 Seção 2: O significado das antinomias da razão na tarefa investigativa da Dialética Transcendental.....	p. 60
2.3 Seção 3: A quarta antinomia da razão teórica.....	p. 70
3. TERCEIRA PARTE O Ideal Transcendental enquanto princípio regulativo da razão pura.....	p. 92
4. CONCLUSÃO.....	p.109
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	p.114

## INTRODUÇÃO

A terceira parte da *Crítica da Razão Pura*, chamada por Kant de “Dialética Transcendental”, tem por objetivos: (1) apresentar a razão pura como a faculdade dos princípios; (2) identificar a natureza dos princípios da razão; (3) examinar o problema da Aparência Transcendental ou *ilusão natural* da faculdade da razão ao apresentar princípios subjetivos como se fossem princípios objetivos; (4) investigar se um princípio racional tem valor objetivo ou meramente subjetivo; (5) apresentar o objeto da razão.

Embora a Dialética Transcendental se encontre na última parte da crítica da razão teórica, há boas razões para suspeitar-se que, de fato, seja a Dialética Transcendental o próprio coração da primeira crítica. Alguns autores afirmam que as antinomias da razão, ou o conflito da razão consigo mesma, encontram-se na gênese da arquitetura da crítica kantiana.<sup>1</sup> A investigação destas antinomias só poderia ser feita na Dialética Transcendental, pois os objetos da razão – as Idéias – desempenham um papel fundamental na solução das antinomias. Assim, as antinomias da razão serviriam como fio condutor para o projeto crítico de Kant.

O que está em questão no projeto crítico é *o exame da metafísica*, ou segundo Kant, a análise dos princípios que norteiam a investigação filosófica da metafísica. Sendo assim, a Dialética Transcendental, ao lidar com objetos tais como as idéias cosmológicas, - a saber, o Mundo, a Alma, a Liberdade e Deus - cumpre uma tarefa investigativa que é crucial para a metafísica, pois estas quatro Idéias cosmológicas são os próprios objetos do quais se ocupa a Metafísica especial.

Nosso propósito na dissertação que ora apresentamos diz respeito a uma arqueologia conceitual: considerando o desenvolvimento do quadro conceitual que se segue desde a apresentação da *Dissertação de 1770* até a publicação da edição B da

---

<sup>1</sup> Autores como Norbert Hinske e Paulo Licht dos Santos.

*Crítica da Razão Pura*, investigaremos os passos argumentativos que operam o deslocamento relativo à definição do conceito de Deus ou perfeição numenal no opúsculo da década de 1770 para a nova definição encontrada na *Crítica da Razão Pura* qual seja, a de um conceito problemático de Deus ou “Ideal Transcendental da Razão Pura”.

Considerando tal meta, enfatizaremos o papel das antinomias da razão teórica na Dialética transcendental segundo a indicação de certos comentadores que enfatizam o exame das antinomias para a gênese da crítica e, portanto, para a redefinição de conceitos como o de um Ideal Transcendental. Porém, deixando nos levar pela argumentação kantiana na introdução aos *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, não podemos deixar de levar em consideração também a crítica humeana à metafísica, embora não nos pareça necessária (ao menos por agora) a investigação exaustiva do alcance desta crítica no projeto kantiano realizado na primeira crítica. Ainda assim, retomaremos, para efeito de conclusão, a crítica de Hume aos pressupostos da metafísica no interesse de mostrar como tal crítica incide sobre a redefinição do conceito de Deus.

Tal como é apresentado no quadro conceitual da *Dissertação de 1770*, o conceito de Deus se aproxima da concepção racionalista. Ainda que a prova do argumento ontológico já houvesse sido refutada por Kant anteriormente<sup>2</sup>, a existência de um ente supremo pode ser “provada” segundo um argumento metafísico. Na *Crítica da Razão Pura*, entretanto, tal concepção francamente racionalista será abandonada dando lugar a uma definição deste conceito enquanto *conceito problemático*, ou seja, sem realidade objetiva.

Nosso propósito nesta dissertação diz respeito ao exame do conjunto de argumentos que conduzirão a reformulação desta concepção puramente racionalista em 1770 para a definição crítica do Ideal transcendental da razão teórica.

Antes, porém, de apresentar o sistema de conceitos apresentados no opúsculo de 1770, levando em conta que o nosso ponto de chegada nesta investigação é a Dialética da razão teórica e que nesta terceira parte da primeira crítica o exame kantiano se dirige à faculdade da razão, vamos desde já esclarecer qual a tarefa da razão na estrutura da crítica da razão pura e a partir deste esclarecimento, estabelecer a tarefa da Dialética Transcendental na análise realizada na crítica à razão teórica.

---

<sup>2</sup> No *Único Argumento Possível para a Demonstração da Existência de Deus* datado de 1763.

Na Analítica dos Princípios, ao fixar a distinção entre a **lógica geral** e a **lógica transcendental**, ou seja, uma *lógica formal* que abstrai do conteúdo do conhecimento e considera tão somente “a forma do pensamento (do conhecimento discursivo) em geral”, da *lógica transcendental* que leva em consideração um conteúdo determinado pela operação entre entendimento e sensibilidade, Kant chama a atenção para o significado do uso transcendental do entendimento – uso legítimo para essa faculdade cognitiva – e para as conseqüências do uso relativo à faculdade da razão: “ dado que o *uso transcendental da razão* não é válido objetivamente, não pertence, portanto, à *lógica da verdade*, ou seja, à analítica; antes requer, como *lógica da aparência*, uma parte especial da doutrina escolástica, denominada *dialética transcendental*.”<sup>3</sup>

Por uma *lógica da verdade*, Kant nos parece entender a parte da lógica que toma para si a tarefa de determinar a validade dos juízos emitidos a partir da operação entre os conceitos do entendimento e as intuições da sensibilidade ou o uso transcendental dos conceitos que são objetivamente válidos segundo a norma da lógica transcendental. Deste modo, o entendimento “têm, pois, na lógica transcendental o cânone do seu uso objetivamente válido”; contrariamente, o uso transcendental da faculdade da razão é um uso ilegítimo, pois os conceitos desta faculdade, segundo a definição kantiana, não podem se estender para além das “fronteiras da experiência possível” sob pena de afirmar meras ilusões dialéticas que são conseqüência de uma aplicação indevida dos seus conceitos aos objetos. O uso transcendental da razão não é, portanto, objetivamente válido, pois seus conceitos não podem dizer respeito aos fenômenos.<sup>4</sup>

Antes de apresentar a faculdade da razão como a faculdade dos princípios, já na Dialética Transcendental, Kant introduz o problema relativo ao uso legítimo da razão em A 299/ B 356:

“Todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e a traga à mais alta unidade do pensamento. Ao ter de apresentar agora uma definição desta faculdade suprema de conhecer, encontro-me num certo embaraço. Da razão, como do entendimento, há apenas um uso formal, isto é, lógico, uma vez que a razão abstrai de todo o conteúdo do conhecimento; mas também há um uso real, pois ela própria contém a origem de certos conceitos e princípios que não vai buscar aos sentidos nem ao entendimento”.

---

<sup>3</sup> CRP A 131/ B 170.

<sup>4</sup> CRP A 131/ B 170 – A 132/ B 171.



Parece haver uma contradição no que diz respeito à apresentação oferecida na Analítica dos Princípios em relação à passagem citada logo acima encontrada na Dialética Transcendental: se antes, o uso transcendental da razão não era objetivamente válido, agora, todavia, Kant afirma que há um uso *lógico* e outro *real* ou transcendental, ou seja, uma relação entre os princípios da razão com os conceitos do entendimento, ou melhor, à série condicionada das condições empíricas.

Estes dois modos de aplicação dos princípios da razão dizem respeito à função da razão em um quadro cognitivo relativo às três faculdades do conhecimento por Kant assim definidas enquanto desempenhando uma função específica no interior deste quadro: a faculdade da sensibilidade ou das intuições que lida com o variegado das sensações, a faculdade do entendimento que unifica o diverso das intuições sob conceitos e a faculdade da razão que, por fim, deve lidar com a diversidade das regras do entendimento proporcionando a esta faculdade um princípio que unifique suas regras.<sup>5</sup>

Portanto, a faculdade da razão tem uma função de *síntese* da multiplicidade de regras relativas aos conceitos do entendimento. Para que esta função possa ser exercida, a razão deve operar com um princípio que promova tal síntese. Assim, no que concerne ao *uso real da razão*, esta faculdade deve operar com *uma máxima regulativa* que organize a diversidade das regras do entendimento.

Sendo a razão a faculdade que deve apresentar um princípio para o diverso do entendimento, esta faculdade deverá operar com princípios segundo os quais possa ser dada a condição geral dos juízos do entendimento sob a subsunção de uma regra geral. Enquanto a faculdade do entendimento lida com juízos ou inferências imediatas (que não precisam supor um juízo intermediário que dê conta da conclusão), a razão é a faculdade que lida com raciocínios, operação na qual as proposições que exigem uma inferência mediata encontram para si uma regra que unifica a diversidade dos conhecimentos do entendimento segundo uma regra que é *“também válida para outros objetos do conhecimento”*.<sup>6</sup> Este uso da faculdade da razão, relativo aos raciocínios, visa “reduzir a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios

---

<sup>5</sup> “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. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento.” (CRP A 302/ B 359).

<sup>6</sup> CRP A 305/ B361.

(de condições gerais) e assim alcançar a unidade suprema dos mesmos.”<sup>7</sup> Este é o *uso formal ou lógico da razão*.

Kant escreve em A 307/ B 364:

“(...) a razão, no seu uso lógico, procura 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). Ora, como essa regra, por sua vez, está sujeita à mesma tentativa da razão e assim (mediante um pro-silogismo) se tem de procurar a condição da condição, até onde for possível, bem se vê que o princípio próprio da razão (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade.”

A razão deve oferecer aos juízos do entendimento a condição incondicionada das condições empíricas relativas ao conhecimento do entendimento. Essa condição última ou incondicionada – a máxima lógica da razão – da série das condições empíricas sendo uma vez relativa aos conceitos do entendimento que devem operar sobre intuições teria de se converter no seguinte princípio: *dado o condicionado, é também dada toda a série das condições subordinadas ou a série incondicionada*. Mas este princípio é um princípio sintético, uma vez que diga respeito à unidade das condições empíricas.

Entretanto, tal princípio sintético só poderá se referir às condições empíricas para proporcionar a sua série uma síntese unificante, mas não ao incondicionado propriamente dito.

Kant afirma em A 308/ B 356 que “(...) o incondicionado, se realmente tiver lugar, poderá ser examinado em particular em todas as determinações que o distinguem de todo o condicionado e deverá dar matéria para diversas proposições sintéticas *a priori*.” O incondicionado enquanto máxima lógica da razão deve ser examinado abstração feita a toda série das condições empíricas exatamente porque como princípio da razão não pode derivar da sua operação sobre os conceitos do entendimento, mas, por outra, deve ter origem na própria razão. Se for este o caso, podemos colocar em questão a validade do princípio sintético que afirma que “dado o condicionado, é também dada toda a série das condições subordinadas”, pois neste princípio parece haver uma sub-repção de princípios válidos segundo as regras do entendimento, mas não da razão.

Para que o incondicionado seja investigado em sua particularidade, a Dialética Transcendental precisará decidir se o princípio da razão tem ou não valor objetivo, pois enquanto princípio sintético, a princípio, deve ter valor objetivo para dar conta do uso

---

<sup>7</sup> Id.

empírico do entendimento. Entretanto, como condição incondicionada da série empírica, deve ser somente uma prescrição lógica para o entendimento. Parece haver aqui um problema relativo à possibilidade de um princípio sintético da razão que seria, ao mesmo tempo, também uma máxima meramente lógica e prescritiva das operações do entendimento, o que não pode se seguir, pois o princípio sintético deve ter uma validade objetiva enquanto a máxima lógica enquanto meramente normativa não poderá ter uma validade objetiva, pois não se dirige a nenhum objeto.

A tarefa da Dialética Transcendental começa então a se definir: perseguir o estatuto legítimo do objeto da razão. Para colocar em prática esse exame, a Dialética Transcendental parte da seguinte questão: **O princípio da razão tem ou não valor objetivo?** Resolver essa disjunção nos autoriza a responder (1) há um uso empírico ou real para este princípio? (2) há um uso lógico deste princípio? (3) não havendo um uso empírico, mas somente lógico, qual a função deste princípio na estrutura cognitiva considerando as relações existentes entre as três faculdades?<sup>8</sup>

Se as questões acima puderem ser respondidas mediante o exame realizado na Dialética Transcendental, poderá se verificar se a necessidade da razão de elevar-se a uma unidade incondicionada levou ou não, por um mal-entendido, a postular um princípio transcendental da razão.

Mostradas então, as tarefas da razão teórica e aquela que corresponde à Dialética Transcendental, podemos voltar ao nosso propósito nesta dissertação e indicarmos o caminho que percorreremos para atingir o nosso objetivo.

Como disséramos no início desta introdução ao nosso trabalho, o nosso interesse recai em uma arqueologia conceitual, a saber, **quais os passos argumentativos que Kant deve apresentar para a reformulação de um conceito racionalista de Deus para um conceito problemático tal como encontramos na primeira crítica?** Mencionamos também que, no entender de alguns autores, o conflito da razão consigo mesma que se configura nas antinomias da razão pode ser a porta de entrada para o desenvolvimento da argumentação kantiana na Crítica e, portanto, para a redefinição de um conceito importante neste novo quadro cognitivo que é apresentado na crítica teórica como o conceito problemático de Deus.

Assim, uma vez que estejamos seguindo a sugestão de que as antinomias nos devem conduzir na trilha da arqueologia do quadro conceitual da *Crítica da Razão Pura*,

---

<sup>8</sup> CRP A308/ B365- A309/ B366.

faremos, em primeiro lugar, um regresso aos debates que são contemporâneos à fase pré-crítica e que parecem nos indicar os temas que eram caros ao exame kantiano naquele momento anterior à *Crítica*, onde os elementos que levam a consideração do conflito da razão consigo mesma começam a surgir. Traremos à baila os debates leibnizianos com Clarke e Locke, que exemplificam o debate em curso entre o dogmatismo racionalista e o empirismo.

A seguir, faremos ao menos um esboço da última obra do período pré-crítico que, segundo comentadores como Gerard Lebrun por exemplo, é considerada um marco ou ante-sala para o período da crítica. Levaremos em conta o quadro conceitual apresentado neste opúsculo – a *Dissertação de 1770* – e a estrutura da cognição estabelecida por Kant nesta obra em busca de uma aproximação com respeito ao quadro conceitual da epistemologia na dissertação kantiana dos anos de 1770 e na fase crítica. Esses dois primeiros passos da nossa argumentação ocuparão a primeira parte do nosso exame dissertativo.

Em terceiro lugar, analisaremos o papel da Dialética Transcendental no esquema argumentativo da *Crítica da Razão Pura*, considerando sobre tudo o papel das antinomias neste esquema. Abordaremos a solução que Kant oferece às antinomias cosmológicas e, mais particularmente, o caso da antinomia cosmológica correspondente a possibilidade de um Ser Supremo, ou seja, a quarta antinomia da razão teórica.

A escolha da quarta antinomia não é, certamente, uma escolha aleatória em nossa dissertação. A quarta antinomia apresenta uma novidade importante ao cotejarmos a *Dissertação de 1770* e a *Crítica da Razão Pura*: o papel desempenhado pelo conceito problemático de um incondicionado nos parece apontar para a chave da arqueologia dos conceitos na trilogia crítica, uma vez que no opúsculo de 1770 o incondicionado fora apresentado como uma perfeição numenal ou como um conceito acessível à cognição humana. Já o que encontramos na *Crítica da Razão Pura* é inteiramente diferente: este conceito não nos é acessível, embora possa ser por nós pensado. Examinaremos esta nova concepção à luz da função que desempenha este conceito problemático na regulação da cooperação entre entendimento e sensibilidade, ou seja, a noção de unidade para regras do entendimento.

Assim, apresentaremos na segunda parte de nossa dissertação o papel das antinomias e o exame da quarta antinomia cosmológica. Na terceira parte nos debruçaremos no problema da máxima lógica da razão e por fim conduziremos nossos resultados até a nossa conclusão onde responderemos acerca da importância do conceito

problemático de Deus para a nova estrutura do conhecimento que será elaborada por Kant na primeira crítica.

## **I PARTE**

### **A DISSERTAÇÃO DE 1770: ESTRUTURA E CONCEITOS CENTRAIS**

#### **I. Introdução:**

Martin Heidegger, ao apresentar a metodologia interpretativa que conduz o seu exame da *Crítica da Razão Pura* na obra "Que é uma coisa", cita expressamente uma indicação metodológica de Kant para uma análise de obras filosóficas:

"Com a nossa interpretação não procuramos considerar e circunscrever do exterior da estrutura da obra. Pelo contrário, colocamo-nos no interior da própria estrutura, para experimentar qualquer coisa sobre o modo como ela se articula e obter uma posição que nos permita ver a totalidade. Ao fazer isso, seguimos apenas uma indicação que o próprio Kant fixou uma vez numa reflexão circunstancial: Trata-se do modo de apreciação das obras filosóficas: "Deve-se começar a apreciação pelo todo e dirigi-la para a idéia da obra e para o fundamento dessa idéia. O restante pertence à execução, na qual muita coisa pode estar errada e ser melhorada." (Akademieausgabe, WW XVII, Nr. 5025).<sup>9</sup>

A partir desta menção a Kant, Heidegger pretende conferir legitimidade a uma linha interpretativa que deve manter-se estritamente no interior de uma dada obra e traçar a sua análise levando em conta tão somente o tema escolhido pelo analista e a totalidade da obra em questão, desconsiderando o que parece não fazer parte do domínio restrito à obra. Assim, por exemplo, não importa ao analista o estudo da filosofia leibniziana, mas

---

<sup>9</sup> HEIDEGGER, Martin. Que é uma coisa? Lisboa: Edições 70, 1987. p. 125

a apropriação que Kant faz desta mesma filosofia, nem as obras kantianas que antecedem o período crítico, mas somente a obra que interessa especificamente à análise.<sup>10</sup>

Concordamos com Heidegger que, em se tratando da crítica kantiana a obra filosófica de outros autores, interessa ao comentarista kantiano o entendimento de Kant sobre a filosofia destes autores, como Kant faz uso de seus conceitos e argumentos. Todavia, não nos parece justificável deixar ao largo o estudo das obras pré-críticas de Kant se quisermos investigar o desenvolvimento das questões pertinentes à crítica que já se encontram nestas primeiras obras. Sobretudo, parece-nos difícil justificar que a *Dissertação de 1770* fique fora das preocupações de qualquer um que examine o desenvolvimento da filosofia kantiana tal como se apresenta nas três críticas que seguem esta dissertação.

Vejam os porque consideramos a análise prévia da *Dissertação de 1770* como sendo fundamental para o exame que pretendemos conduzir a seguir: o opúsculo de 1770 menciona pela primeira vez conceitos tais como as formas da sensibilidade – espaço e tempo -, e os conceitos de *númeno* e *fenômeno*. Desta forma, esta dissertação parece indicar as questões as quais Kant pretende enfrentar no que diz respeito ao problema relativo às condições de possibilidade do conhecimento humano. A *Dissertação de 1770* é considerada por isso mesmo a ante-sala do projeto crítico kantiano. Essa obra seria o ponto limítrofe entre o período ainda metafísico de Kant e a fase da crítica da razão.

Para o nosso propósito em especial, interessa-nos o exame destes novos conceitos oferecidos por Kant, uma vez que destes dependem a constituição da estrutura cognitiva encontrada na *Crítica da Razão Pura*. Das formas puras da intuição dependem a possibilidade de todo o conhecimento empírico e dos conceitos de *númeno* e *fenômeno* dependem o reconhecimento dos limites impostos ao conhecimento possível para as condições cognitivas humanas. O que precisamos esclarecer é se, já na dissertação inaugural, os conceitos aqui citados são definidos nos mesmos termos daqueles estabelecidos na *Crítica da Razão Pura*. Além disso, devemos situar quais os problemas enfrentados por Kant à altura de 1770 que tornam necessário o estabelecimento destes conceitos e se tais problemas são ou não simplesmente aprofundados pela *Crítica da Razão Pura* ou se, por outra, tais conceitos são, de fato, *redefinidos* na fase da crítica.

Nesta primeira parte da nossa dissertação, portanto, abrindo mão do conselho metodológico sugerido por Heidegger, faremos uma análise da estrutura e dos conceitos

---

<sup>10</sup> O próprio Heidegger vez por outra traz à baila a perspectiva kantiana constante em outras obras de sua mesma autoria.

centrais da *Dissertação de 1770* para, a seguir na segunda parte do nosso exame quando investigaremos o texto da Dialética Transcendental, observarmos e compararmos os resultados encontrados em uma e na outra argumentação para que possamos avaliar até que ponto esta última obra da fase pré-crítica pode ser considerada como um anúncio dos resultados que seriam apresentados a partir de 1781, ano da primeira edição da crítica da razão teórica.

## 1.1 Primeira seção:

### O contexto histórico-filosófico que antecede a escrita da Dissertação Inaugural

A trajetória filosófica de Immanuel Kant, até a década de 1770, é marcada – segundo alguns intérpretes – por "avanços" e "recuos". Se considerarmos como ponto final da evolução desta trajetória o projeto acabado das três críticas, situaríamos certas obras do período pré-crítico como exemplos de avanço em direção a proposta kantiana na crítica e outras como um recuo em relação ao que encontramos a partir de 1781. Todavia, tais "recuos" obedecem a uma lógica de análise que não se perde do objetivo último de Kant que é pôr em questão os princípios da metafísica de sua época<sup>11</sup>.

A *Dissertação de 1770* poderia fazer parte deste conjunto de obras que representam um recuo argumentativo na obra pré-crítica de Kant. Ernst Cassirer lembra a "virada totalmente inesperada" que se daria no posicionamento filosófico de Kant pouco antes do final da década de 1760. Se na obra *Sonhos de um visionário* Kant pretendia pôr por terra a possibilidade do conhecimento metafísico de entes imateriais,<sup>12</sup> no opúsculo de 1770 Kant resgataria esta mesma possibilidade a partir da distinção entre os mundos sensível e inteligível e das condições de acesso cognitivo que podemos ter de ambos. Cassirer afirma com respeito a *Dissertação de 1770* que,

"(...) o que aqui se resume sob o conceito total do mundo inteligível não é, de fato, outra coisa que aquele reino das substâncias imateriais a que pouco antes o próprio Kant nos havia vedado, ao que parece, o acesso. E agora já não se tratava de um trabalho literário de circunstâncias, nascido do capricho de um instante, digno de um estudo meditado e profundo e que um pensador rigorosamente sistemático ia desenvolvendo passo a passo, como um balanço preciso e minucioso, todo o programa de sua futura atividade como mestre e como investigador."<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> O título da obra de Kant de 1755 já anuncia tal preocupação: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (Nova elucidação dos primeiros princípios da metafísica).

<sup>12</sup> "Kant declara expressamente que na continuidade considera descartado e eliminado para ele tudo quanto se refere aos espíritos. Que já não lhe interessa em absoluto nem se ocupará para nada de tais coisas, uma vez que, segundo as precedentes considerações, fica excluída toda visão filosófica de semelhantes entes, acerca dos quais poderá *opinar-se* o que se queira de agora em diante, mas sem que seja possível *saber* nada. E acrescenta ainda: esta afirmação poderá parecer jactanciosa, mas não é, pois a consumação de que fala só afeta a *inteligência negativa*, que se limita a esclarecer com toda segurança os limites da nossa razão, sem chegar a determinar o objeto sobre o qual recai." CASSIRER, Ernst. Kant, vida y doctrina. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>13</sup> *idem*, pp. 119-120.



*A Dissertação de 1770 – De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* – é a obra apresentada por Kant quando da sua posse como professor titular da disciplina de Lógica e Metafísica em Königsberg, e tem como objetivo principal o estabelecimento dos princípios válidos para a razão pura, que lida com os numena ou objetos da razão e daqueles válidos somente para o conhecimento empírico. Deste modo, Kant pretendia oferecer uma propedêutica para a metafísica, que pudesse fixar os limites próprios a um e a outro domínio, ou seja, os limites adequados ao pensamento metafísico e à ciência experimental.<sup>14</sup>

Mas o que explica isto que Cassirer denomina "virada inesperada"? Porque, após o exame e as conclusões da obra *Sonhos de um visionário*, onde Kant declarara não poder haver qualquer tipo de conhecimento de objetos imateriais, agora, em 1770, volta atrás e retoma uma posição que o aproxima, ao menos em parte, ao racionalismo leibniziano? Porque, na *Dissertação de 1770*, o acesso aos objetos da razão foi, mais uma vez, liberado?

Os debates filosóficos do século XVIII que colocavam de lados opostos a metafísica e a matemática aplicada, desempenharam um papel fundamental para toda a evolução científica e filosófica da época. À guisa de exemplo, a melhor referência de tal debate que podemos citar aqui é a polêmica entre Leibniz e Clarke que chega até nós na forma de correspondência que é mantida entre os dois pensadores entre os anos de 1715 e 1716. Leibniz personifica o pensamento metafísico racionalista enquanto Clarke rebate a argumentação leibniziana desde um ponto de vista baseado nas teses da física newtoniana.

Os principais temas deste debate são o problema do espaço e do tempo tomados ou como absolutos ou como relativos e as implicações desta consideração, o princípio leibniziano de razão suficiente e a natureza dos objetos imateriais. A partir de agora, vamos nos debruçar um instante sobre esta polêmica travada pelos dois filósofos para tentar entender qual a influência deste debate na "virada inesperada" promovida por Kant na sua dissertação inaugural.<sup>15</sup>

§ ( i ). A definição do espaço e do tempo como absolutos ou como relativos é uma consequência direta dos fundamentos filosóficos de cada uma das correntes que se

---

<sup>14</sup> “A parte da filosofia que contém os *primeiros princípios* do uso do *entendimento puro* é a METAFÍSICA. Mas a sua ciência propedêutica é aquela que ensina a distinção entre o conhecimento sensível e o conhecimento derivado do entendimento; é com respeito a esta ciência da qual a presente dissertação se ocupa.” KANT, Immanuel. *A Dissertação de 1770*. §8.

<sup>15</sup> Mais adiante, indicaremos como e porque este debate influenciou o pensamento kantiano nos idos de 1770. Ver nota 23 desta parte na página 19.

antagonizam neste debate. Por exemplo, escreve Leibniz na Terceira carta ou resposta à segunda réplica de Clarke:

"(...), a meu ver, o espaço é algo puramente relativo, como o tempo; a saber, na ordem das coexistências, como o tempo na ordem das sucessões. De fato, o espaço assinala em termos de possibilidade uma ordem das coisas que existem ao mesmo tempo, enquanto existem junto, sem entrar em seu modo de existir. E quando se vêem muitas coisas junto percebe-se essa ordem das coisas entre si."  
16

O espaço e o tempo para Leibniz são derivados da existência conjunta de objetos: são as coisas e suas relações que nos dão uma noção de disposição espacial e de seqüência entre objetos. Portanto, Leibniz nega que possa haver algo como um espaço e tempo absolutos ou substanciais dos quais dependeria a própria existência das coisas que estariam contidas neste espaço e tempo absolutos.

A negação de Leibniz para os conceitos de espaço e tempo absolutos pretende colocar em questão a tese newtoniana que, segundo Leibniz, considera o espaço como um sensorio de Deus, do qual precisaria para ter ciência das coisas existentes no mundo. Clarke pondera que não é essa a tese newtoniana para o espaço, que Newton trata o espaço como o "lugar da sensação", mas não propriamente o órgão.<sup>17</sup> O que Leibniz pretende colocar em suspeição, ao nosso entender, é a idéia de uma materialidade de Deus ou sua presença e atuação constante *no* mundo, visto precisar de um sensorio – algo cuja existência é necessariamente corpórea – para reconhecer as suas criações no mundo.

Além disso, a idéia de um tempo absoluto coloca o problema da possibilidade de um marco inicial na criação do mundo: se é o caso que exista algo como um tempo absoluto, existente antes de toda a criação, então não há como ser posto um momento inicial para a criação, pois tanto faz se a criação se desse num ou noutro instante dentro do tempo absoluto.<sup>18</sup> Tal coisa, segundo Leibniz, colocaria em causa o *princípio de razão suficiente*: se não há um marco inicial para a criação do mundo, porque este seria

---

<sup>16</sup> Coleção os pensadores, Newton e Leibniz, p. 177. São Paulo: Abril cultural, 1983.

<sup>17</sup> *idem.* p. 174

<sup>18</sup> "Supondo-se que alguém pergunte por que Deus não criou um ano antes, e que essa mesma pessoa queira inferir daí que Deus fez alguma coisa de que não é possível haver uma razão pela qual a fez assim antes que de outra maneira, responder-lhe-famos que a sua inferência seria verdadeira se o tempo fosse algo fora das coisas temporais. De fato, seria impossível haver razões pelas quais as coisas tivessem sido aplicadas antes a tais instantes que a outros, ficando igual a sua sucessão. Isso mesmo, entretanto, prova que os instantes não são nada fora das coisas, e não consistem senão em sua ordem sucessiva. Ficando essa igual, um dos dois estados, como o da antecipação imaginada, não diferiria em nada e não poderia ser discernido daquele que existe agora." *idem.* p.177.

criado num ou noutro tempo ainda que este fosse indeterminado? Faltaria, conforme conclui Leibniz, a razão para que o início do mundo seja dado em um tempo  $t$  antes que em outro  $t'$ . Analogamente, com respeito ao espaço, Leibniz questiona o porquê de objetos espaciais quaisquer encontrarem-se em uma dada posição espacial antes que em outra. São os objetos eles mesmos que demarcam o posicionamento espacial e não o oposto, ou seja, não é o espaço absoluto que os coloca à direita, à esquerda, em cima, em baixo, etc.. Assim, Leibniz pretende deduzir a impossibilidade do espaço e tempo absolutos e afirmar a relatividade do espaço e do tempo conforme as coisas existentes.

Para a perspectiva da filosofia newtoniana, porém, o espaço e o tempo são *absolutos, infinitos e indivisíveis enquanto absolutos*. A noção de espaço e tempo para a tese newtoniana depende unicamente do conceito empírico de *mudança*. O sujeito de percepções apreende empíricamente a sensação de mudança do estado de coisas em si e ao seu redor. Embora esta seja uma noção que é apreendida relativamente ao sujeito e a sua consideração, a filosofia newtoniana pretende que esta sensação só pode ser encontrada em razão da existência de um espaço e um tempo absolutos anteriores a sensação subjetiva.<sup>19</sup>

A infinitude e a vacuidade do espaço seriam explicadas do ponto de vista newtoniano pela necessidade da criação divina, que deve ser disposta eternamente em um espaço que lhe comporte. Sendo esta capacidade criativa infinita, há a necessidade de um espaço infinito que será eternamente preenchido pela criação de Deus.<sup>20</sup>

A indivisibilidade do espaço é justificada pela distinção newtoniana entre espaço absoluto e relativo. O espaço relativo, dividido em partes, conforme a sensação do sujeito percipiente das coisas que existem no espaço, diz respeito à capacidade do sujeito de apreender as coisas no espaço que é, enquanto ente limitado, uma capacidade restrita à sua sensação. Porém, o espaço relativo é dependente, na visão de Newton, de um espaço absoluto, este sim completamente indivisível.<sup>21</sup>

Até aqui, só nos preocupamos em apresentar o debate existente com respeito aos conceitos de espaço e tempo entre a filosofia dos racionalistas e dos newtonianos. Quando nos detivermos na crítica kantiana a estas posições filosóficas no corpo da

---

<sup>19</sup> Escólio da definição VIII dos Princípios Matemáticos de Newton. NEWTON; LEIBNIZ. , col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, pp. 8 a 13.

<sup>20</sup> Na *Correspondência com Clarke*, Quarta Réplica de Clarke. LEIBNIZ, col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, p. 191.

<sup>21</sup> NEWTON; LEIBNIZ. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 8.

argumentação da dissertação inaugural voltaremos para detalhar melhor os temas concernentes a este debate.

§ ( ii ). Com respeito ao princípio de razão suficiente, Clarke e Leibniz parecem definir de modo distinto este mesmo princípio. E essa diferença nas definições do princípio de razão suficiente relaciona-se ainda com outras interpretações que precisam ser levadas em conta, a saber: acerca da liberdade divina, dos conceitos de causa eficiente e causa final. Para introduzir a discussão levada a cabo pelos dois missivistas, daremos, em primeiro lugar, voz à Clarke que afirma na Segunda Réplica à correspondência de Leibniz:

"É verdade que nada existe sem uma razão suficiente, e que nada existe antes de um modo que do outro, sem que também para isso haja uma razão suficiente; e por conseguinte quando não há nenhuma causa não pode haver efeito algum. Mas essa razão suficiente é muitas vezes a simples vontade de Deus. (...)E se essa vontade não pudesse jamais atuar sem ser predeterminada por alguma causa, como uma balança não poderia mover-se sem o peso que a faz inclinar-se, Deus não teria a liberdade de escolha, o que seria introduzir a fatalidade."<sup>22</sup>

Na última frase do excerto acima citado, Clarke parece fazer menção ao tipo de definição oferecida por Leibniz com respeito às verdades eternas e sua anterioridade à própria vontade divina. Por exemplo, o princípio de contradição impõe uma norma (aquilo que é afirmado de um sujeito não pode ser ao mesmo tempo, negado) capaz de constringer a vontade divina. Desta forma, Deus agiria pela necessidade de uma norma que lhe seria imposta, ainda que tal norma fosse posta por ele mesmo. É por isso que Clarke afirma que se a vontade divina "*não pudesse jamais atuar sem ser predeterminada por alguma causa*", agiria fatalmente em razão de uma regra exterior à sua vontade. Assim, todas as coisas atualizáveis pela vontade divina dependeriam antes do princípio de contradição e posteriormente da vontade divina.<sup>23</sup>

O problema da liberdade da ação divina concerne a um problema de ordem moral o qual alguns pensadores da modernidade buscavam resolver. A fatalidade, a necessidade interna nos eventos do mundo ou da ação divina, era refutada por correntes

---

<sup>22</sup> NEWTON; LEIBNIZ. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 174.

<sup>23</sup> "O princípio de contradição pode ser visto, em Leibniz, então, como o princípio sobre o qual se assenta a possibilidade das diversas substâncias individuais. É o fato de o feixe de descrições associado a uma certa expressão ou conceito respeitar ou não este princípio que determina se se está diante de uma essência possível ou de uma pseudo-essência. É nesse sentido que se pode dizer que a possibilidade possui em Leibniz um estatuto unicamente lógico." MARQUES, Edgar. Possibilidade, compossibilidade e impossibilidade em Leibniz. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLV, n. 109, p. 175-187, 2004 p. 176.

filosóficas ligadas ao idealismo.<sup>24</sup> Com a exceção de Spinoza, os filósofos dos séculos XVII procuravam garantir em suas teses a completa liberdade divina.

Se tudo ocorresse no mundo por necessidade, as regras da moralidade resultariam inúteis. Se tanto Deus como suas criaturas respondessem simplesmente uma ordem natural não poderia ser imputada nenhuma responsabilidade a atos, pois tudo seguiria uma ordem da natureza. Nada no mundo poderia, então, corresponder ao ato de uma causa eficiente visando deliberadamente uma causa final.

Clarke lança mão exatamente de um argumento que coloca em questão a definição leibniziana do princípio de razão suficiente e a relação deste com os conceitos de causa eficiente e causa final. Se um Ser Supremo é origem e fim de suas causas e por ele mesmo está determinado necessariamente, este Ser agiria livremente?<sup>25</sup>

No opúsculo de 1697, intitulado "Da origem primeira das coisas", Leibniz apresenta o princípio de razão suficiente e sua relação com os conceitos de causa eficiente e final tal como entendidos por esse pensador:

"(...) encontramos a razão última da realidade, tanto das essências como das existências, em um Ser único que precisa, sem dúvida, ser maior, superior e anterior em relação ao mundo, dado que por ele não só têm realidade as coisas existentes, as quais o mundo abrange, mas também a têm os possíveis, entre todas essas coisas. Isso porém somente pode ser procurado em uma fonte única, em vista da conexão entre todas essas coisas. Vê-se, logo, que dessa fonte as coisas existentes promanam e se produzem continuamente, e por ela foram produzidas, pois não há motivo de pensar que dela flua um estado do mundo de preferência a outro, o de ontem mais do que o de hoje. Patenteia-se, ainda, como Deus opera não apenas fisicamente, mas também livremente, e como é ele não só o eficiente mas também o fim das coisas. Da mesma forma, nele está tanto a razão da grandeza e potência da máquina do universo já constituída, como da bondade e da sabedoria ao constituí-la."<sup>26</sup>

Leibniz pretende estabelecer uma relação entre o princípio de razão suficiente e a liberdade divina a partir da noção de mundos possíveis dos quais o melhor entre estes é escolhido livremente por Deus. Assim, Leibniz pretende garantir que, Deus, enquanto causa primeira e final de todas as coisas, age não por necessidade, mas por sua liberdade ao escolher dentre possíveis o que deve existir. A noção de possibilidade e compossibilidade desempenham aqui um papel crucial:

---

<sup>24</sup> Como a leibniziana e a cartesiana. Se Leibniz emprega o argumento da escolha do melhor dos mundos possíveis para garantir a liberdade divina, Descartes afirma que Deus é livre para criar as suas próprias normas.

<sup>25</sup> NEWTON; LEIBNIZ. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 181

<sup>26</sup> NEWTON; LEIBNIZ. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 158.

"(...) ainda que o mundo não seja metafisicamente necessário, de modo que o contrário implique contradição ou absurdo lógico, é necessário fisicamente, ou determinado, de modo que o contrário implica imperfeição ou absurdo moral. E, como a possibilidade é o princípio da essência, também a perfeição, ou grau da essência (pelo qual muitas coisas são compostíveis), é o princípio da existência. Verificamos por aí como se encontra liberdade no Autor do mundo, embora faça tudo determinadamente, porque opera conforme o princípio da sabedoria ou perfeição. Com efeito, a indiferença nasce da ignorância, e quanto mais sábia for a pessoa, mais será determinada para o mais perfeito".<sup>27</sup>

Como fora mencionado em nota anterior, o princípio pelo qual se assenta a possibilidade de todas as coisas é o princípio de contradição, mas a possibilidade interna de algo afirmado sem contradição não é condição suficiente para que aquilo que é possível seja de fato atualizável. Algo só é atualizável se for compostível com outros possíveis em conjunto. De *per se* aquilo que não é contraditório e, portanto, é possível, não pode garantir a sua atualização. A compostibilidade de um conjunto de essências possíveis ou compatibilidade entre possíveis justifica, aos olhos de Leibniz, o fato de não haver necessitarismo: as essências possíveis não são necessariamente atualizáveis, uma vez que não basta a sua compatibilidade interna ou não-contradição, mas ainda é preciso que tais essências sejam compostíveis em um conjunto de possíveis atualizáveis.<sup>28</sup> A mera possibilidade não põe a existência de nenhuma essência meramente possível. Assim, Leibniz pretende salvaguardar a liberdade divina, porque se Deus não age somente em razão de uma norma, mas porque escolhe livremente dentre mundos possíveis o melhor destes mundos, cujas essências são também elas compostíveis entre si, então a liberdade divina é demonstrada<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> NEWTON; LEIBNIZ. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p.157.

<sup>28</sup> "Que, no sistema leibniziano, a afirmação de que A e B são compostíveis seja distinta da afirmação de que A e B são ambos possíveis é algo que se torna evidente quando recordamos que a identificação da possibilidade em separado de A e de B com a afirmação da compostibilidade de A e de B teria como conseqüência imediata a afirmação de que todos os possíveis formam, por assim dizer, um único conjunto de compostíveis, uma vez que a possibilidade individual de substâncias distintas bastaria como critério para a afirmação de sua compostibilidade. Mas, se fosse assim, então, todos os possíveis existiriam, já que nada forneceria uma razão que impedisse a sua existência, sendo o mundo criado, nesse caso, necessário, e não contingente. A metafísica leibniziana exige, dessa maneira, para a fundamentação da contingência do mundo criado, que a afirmação da possibilidade da conjunção de A e B não possa ser reduzida à afirmação de que A e B são ambos possíveis por si mesmos." MARQUES, Edgar. pp. 178-179.

<sup>29</sup> Ainda que se possa afirmar que o princípio do melhor é também uma norma, uma vez que se não é uma norma para o entendimento divino como o princípio de contradição, pode ser ao menos considerada como uma norma para a vontade divina (de que se seguiria uma restrição à liberdade divina), o princípio do melhor garante a liberdade da agência divina uma vez que este agente escolhe entre alternativas, o que parece autorizar a ação deliberada. Luiz Henrique dos Santos no artigo "Leibniz e os futuros contingentes" sustenta que "a liberdade requer a contingência da ação escolhida e a contingência da realização do fim

§ (iii). Um dos pontos pelo qual Leibniz chama a atenção com maior veemência com respeito as teses newtonianas, é a sua suspeita de que tais teses dão motivo para negar a imaterialidade divina. No início da primeira carta à Clarke, Leibniz afirma:

- "1. Parece-me que a própria religião natural se enfraquece extremamente (na Inglaterra). Muitos julgam as almas corporais, outros acham que o próprio Deus é corporal.
2. Locke e seus sequazes põem em dúvida, pelo menos, se as almas não são materiais e perecíveis por natureza.
3. Newton diz que o espaço é o órgão de que Deus se serve para sentir as coisas. Mas se ele tem necessidade de algum meio para as sentir, elas não dependem inteiramente dele e não são sua produção."<sup>30</sup>

O que Leibniz pretende levar em consideração é a tese dos newtonianos que afirma a presença divina *no* mundo: uma vez que o mundo é necessariamente material, como algo que é imaterial pode estar presente no mundo? Leibniz parece indicar um contra-senso para rebater a tese da presença divina no mundo e de sua constante ação no mundo como define a tese newtoniana. Na resposta de Clarke à objeção de Leibniz, não é apresentado um contra-argumento à contento; Clarke simplesmente declara que, "Deus não é uma *Inteligência mundana* nem uma *Inteligência supramundana*, mas uma inteligência que está em toda parte no mundo e fora do mundo. Está em tudo, por toda a parte e acima de tudo".<sup>31</sup>

Cassirer, mesmo apontando a importância do debate levado a cabo entre Leibniz e Clarke,<sup>32</sup> afirma que a influência que decretaria a grande virada argumentativa encontrada na *Dissertação de 1770*, seria a publicação dos *Novos Ensaio sobre o entendimento humano* de Leibniz no ano de 1765, que havia permanecido inédito ainda sessenta anos depois de ter sido escrita por Leibniz.<sup>33</sup> Nesta obra, Leibniz retoma as teses

---

cuja representação orienta a escolha. Onde não há alternativas, não há propriamente escolha e, portanto, não há espaço para o exercício da liberdade". (In: *Analytica*, vol.3, nº1, 1998. p. 98)

<sup>30</sup> NEWTON; LEIBNIZ. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 169.

<sup>31</sup> NEWTON; LEIBNIZ. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983id. p.176.

<sup>32</sup> "Toda a literatura filosófica e científica do século XVIII está cheia de ecos. Por todas partes vemos como se enfrentam, de um modo brusco e irreconciliável, o conceito que do universo tem o metafísico e o pensador ontológico e o que tem o físico matemático." CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p.129.

<sup>33</sup> "Em geral, aqueles anos de 1765 a 1770 foram os que mais contribuíram, indubitavelmente, ao conhecimento geral e a análise mais aprofundada da teoria leibniziana na Alemanha, pois a totalidade dos trabalhos filosóficos e científicos de Leibniz, até então dispersos ou desconhecidos, não começaram a ser estudados a fundo e de um modo completo até a grande edição de Dutten, publicada em 1768. Também para Kant se abriu com esta publicação uma fonte completamente nova. E seus apontamentos

de Locke escritas nos seus *Ensaio sobre o entendimento humano*, e as definições deste empirista para os conceitos de idéia e de conhecimento, a negação lockeana das idéias inatas e o estudo sobre os limites do conhecimento humano.

Leibniz, nesta obra, empenha-se em desarticular a argumentação de Locke que pretende refutar o inatismo. Para Locke, as idéias têm como origem a experiência, sendo o entendimento, anteriormente à experiência, vazio de idéias. Todas as *idéias simples* são extraídas da experiência para o uso do entendimento. As *idéias complexas* que se derivam da operação do entendimento sobre as idéias simples só podem ser consideradas "reais se forem combinações de idéias simples que estejam realmente unidas e coexistam fora de nós."<sup>34</sup> Assim, a concordância entre o que é pensado e a realidade fundamenta-se nas idéias simples derivadas da experiência e não em regras do pensamento.

Para Leibniz, no entanto, a possibilidade de dar significado aos objetos da experiência empírica relaciona-se com a anterioridade das idéias no entendimento. A tese das idéias inatas em Leibniz vai ainda mais longe do que a mesma tese encontrada na filosofia cartesiana: uma vez que é possível para o entendimento humano abarcar a totalidade da realidade, não há qualquer espaço para a obscuridade das idéias, ainda que as idéias particulares que tem origem na sensibilidade, possam nos aparecer como idéias confusas.<sup>35</sup> A consequência direta desta tese é afirmação do conhecimento ilimitado dos objetos de pensamento.

Desta forma, nos *Novos Ensaio do Entendimento Humano*, além da defesa da tese das idéias inatas, Leibniz vai também de encontro à interpretação lockeana da limitação do conhecimento ao conhecimento que tem origem na sensibilidade<sup>36</sup>. Filaleto, que faz às vezes do filósofo empirista no diálogo que Leibniz apresenta nos *Novos Ensaio do Entendimento Humano*, com respeito à limitação do conhecimento humano, afirma: (i) o conhecimento humano não vai além das idéias que se originam na experiência; (ii) o conhecimento sensitivo é sempre atual e atualiza o que está no

---

correspondentes a este período não deixam a menor dúvida acerca do interesse e a minuciosidade com que se entregou ao estudo dos *Nouveaux essais*. Leibniz lhe parecia ser nesta obra, por vez primeira, não um filósofo da natureza ou um metafísico especulativo, mas um crítico do conhecimento." id. p.122.

<sup>34</sup> TANDIÉ, Alexis. *Locke*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 103.

<sup>35</sup> Leibniz parece seguir, ao nosso entender, o princípio spinozista do conhecimento pelas causas, onde conhecer a idéia de Deus é conhecer tudo o que segue da mesma. Assim, Leibniz afirma a sua tese da completa inteligibilidade do mundo.

<sup>36</sup> "(...) no meu entender... existem idéias que não nos vêm dos sentidos, e que encontramos em nós mesmos sem formá-los nós mesmos, embora sejam os sentidos que nos dão ocasião de percebê-los." LEIBNIZ, G. *Novos ensaios sobre entendimento humano*. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980. p.31.



entendimento; (iii) as idéias limitam-se ao que é dado pela experiência, portanto o que está fora deste domínio não pode ser abarcado por elas.<sup>37</sup>

Leibniz, para contrapor a tese empirista, lança mão da distinção das fontes que originam as *verdades necessárias e eternas* e *verdades de fato*. As primeiras têm como origem o entendimento e as outras a sensibilidade e podem ser dadas em um primeiro momento de um modo confuso e indistinto. As verdades necessárias e eternas são impressões inatas que residem no entendimento e nos aparecem por ocasião da experiência e não em razão dela.<sup>38</sup> Pela tese empirista, o que se encontra fora dos limites da sensibilidade não pode ser de modo algum conhecido. Pelo argumento leibniziano que considera as verdades necessárias e eternas é exatamente o conhecimento dos objetos que não podem ser dados à sensibilidade que fundamenta que um princípio tenha de ser tomado como uma verdade necessária.

A justificativa leibniziana para esta relação entre o entendimento e a sensibilidade, encontra-se em sua teoria da harmonia preestabelecida entre a alma e o corpo, onde o pensamento demanda que algo sensível seja dado em concordância com o que é pensado.<sup>39</sup> Apesar disso, Leibniz reforça que a fonte das verdades necessárias é sempre o entendimento e as idéias inatas que se encontram impressas nele<sup>40</sup>.

Na continuidade do embate sobre as idéias inatas, Filaleto e Teófilo discutem sobre os princípios gerais do pensamento, a sua validade e a sua natureza. Esse debate será crucial para o desenvolvimento do estudo das antinomias por Kant, primeiro na *Dissertação de 1770* e posteriormente, de um modo bem mais elaborado na primeira crítica. O debatedor empirista declara que se aceitamos como uma máxima geral do pensamento algo como *aquilo que é a mesma coisa não é diferente*, então "será necessário admitir como verdades inatas um número infinito de proposições desta espécie, que negam uma idéia da outra, sem falar das demais verdades".<sup>41</sup> A simples

---

<sup>37</sup> .” LEIBNIZ, G. Novos ensaios sobre entendimento humano. Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980. Capítulo I. pp. 27 a 41.

<sup>38</sup> “(...) basta que aquilo que está no entendimento possa ser encontrado ali, e que as fontes ou provas originárias das verdades em questão estejam apenas no entendimento: os sentidos podem insinuar, justificar e confirmar essas verdades, mas não demonstrar a certeza irreversível e perpétua delas”. LEIBNIZ, G. Novos ensaios sobre entendimento humano. Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980. p.36

<sup>39</sup> “(...) em virtude de uma admirável lei da natureza, não podemos ter pensamentos abstratos que não necessitem de alguma coisa sensível (...). E se os traços sensíveis não fossem necessários, não existiria a harmonia preestabelecida entre a alma e o corpo (...)”. LEIBNIZ, G. Novos ensaios sobre entendimento humano. Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980. p.34.

<sup>40</sup> Id. p.34.

<sup>41</sup> LEIBNIZ, G. Novos ensaios sobre entendimento humano. Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980. p.38.

universalização de um máxima do tipo A não é não-A, no entender do empirista, assimilaria sob si proposições quaisquer tais como 'a cor amarela não é a doçura', 'o branco não é o vermelho' e uma infinidade de proposições do mesmo tipo.

Leibniz, responde a este argumento empirista nos seguintes termos:

"TEÓFILO: - Não vejo como a proposição – *aquilo que é a mesma coisa, não é diferente* – seja a origem do princípio de contradição, e mais fácil; pois me parece que nos damos mais liberdade afirmando que A não é B, de que dizendo que A não é não-A. E a razão que impede A de ser B é que B encerra não-A. De resto, esta proposição – *o doce não é o amargo* – não é inata, conforme o sentido que demos a este termo de verdade inata. Com efeito, os sentimentos do doce e do amargo vêm dos sentidos externos. Assim, é uma conclusão mesclada (*hybrida conclusio*), onde o axioma é aplicado a uma verdade sensível. Todavia, quando a esta proposição – *o quadrado não é um círculo* – pode-se dizer que ela é inata, pois, em a considerando, faz-se uma subsunção ou aplicação do princípio de contradição àquilo que o próprio entendimento fornece, desde que percebamos que essas idéias que são inatas encerram noções incompatíveis."<sup>42</sup>

Além da correção dos termos que servem à lógica, Leibniz acentua o problema encontrado na argumentação da tese empirista, qual seja tomar sub-repticiamente, ou seja, sem o direito legítimo, um axioma válido somente para as idéias intelectuais ou para proposições inatas (o princípio de contradição), como válido também para as verdades particulares que dizem respeito à sensibilidade e os seus objetos. Sendo, para Leibniz, as verdades matemáticas inatas, a proposição "o quadrado não é um círculo", segue das definições mesmas de quadrado e de círculo, que residem no entendimento e que a sensibilidade só pode conferir nos objetos da experiência. Mas a proposição "o doce não é amargo", não é uma verdade originária do entendimento e, portanto, inata. Que algo seja doce ou amargo para mim, depende da experiência dos sentidos externos e não de que seja me dado com verdade pelo entendimento, mas que algo seja um quadrado ou um círculo e que tais coisas não podem ser definidas uma pela outra sem contradição depende tão somente das verdades inatas dadas nas idéias intelectuais do entendimento.

Esse debate e a conclusão retirada da contra-argumentação leibniziana sobre a subreptição axiomática de princípios relativos ao entendimento tomados na consideração de objetos da sensibilidade será crucial para chamada virada argumentativa de Kant na *Dissertação de 1770*. Uma re-elaboração completa da estrutura cognitiva será apresentada nesta dissertação. Na próxima seção apresentaremos a nova estrutura

---

<sup>42</sup> LEIBNIZ, G. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1980. p.38.

proposta por Kant e analisaremos as implicações do debate entre empiristas e racionalistas à luz desta novidade.

## 1.2 Segunda seção:

### **A estrutura e os conceitos fundamentais da *Dissertação de 1770***

A dissertação inaugural, à primeira vista, parece ser um esboço à análise mais depurada que será apresentada onze anos mais tarde na *Crítica da Razão Pura*. A observação final deste opúsculo nos leva a crer que tal interpretação não é sem razão. Em uma passagem desta observação, Kant afirma: "(...) não é de admirar que a muitos irá parecer que algumas asserções tenham sido feitas aqui com mais audácia do que verdade, as quais, quando for permitido algum dia ser mais prolixo, forçosamente exigirão para si maior solidez dos argumentos." Como Kant apresenta esta dissertação inaugural como uma propedêutica à metafísica, onde o mais interessante é a exposição de um método que sirva para os exames levados a cabo por esta disciplina, uma análise mais rigorosa dos princípios da razão e da sensibilidade é deixada, até aqui, em suspenso. Mas é o prosseguir desta análise que leva Kant a apresentar uma nova teoria acerca do conhecimento humano tal como encontramos na crítica teórica.

Como dissemos, Kant abraça o projeto de uma propedêutica que deve ser aplicada à metafísica para que esta não se perca em embaraços resultantes da aplicação de certos princípios que são válidos somente para o conhecimento da ordem da sensibilidade, a objetos imateriais. Desta forma, na *Dissertação de 1770* a distinção entre os princípios do conhecimento inteligível e outros para o conhecimento sensível desempenha papel crucial no avanço desta propedêutica.

Mas o que teria levado Kant a tal distinção? Sabemos que o debate travado entre a metafísica racionalista e conhecimento matemático do século XVIII é o fundamento para este posicionamento kantiano. De acordo com Gerard Lebrun, Kant pretendia deixar a ciência a salvo da crítica impertinente dos metafísicos. Lebrun interpreta o texto da *Dissertação de 1770* como uma resposta à crítica metafísica à ciência que se desenvolvia naquele momento, que cada vez mais rompia seus laços de dependência para com o

pensamento filosófico. No entender de Lebrun, portanto, a *Dissertação de 1770* é um 'manifesto' contra as pretensões da metafísica sobre o conhecimento matemático.<sup>43</sup> Para nós, entretanto, como mostraremos no final desta seção, a *Dissertação de 1770* é ainda uma obra que busca a conciliação entre a metafísica e a matemática.

Alguns autores afirmam que a dissertação inaugural é um "recuo" a uma posição anterior ao que fora apresentado nos *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, muito embora pensemos que não se trata exatamente de um recuo, mas antes de uma complementação a posição apresentada nesta obra. Neste último livro, o interesse de Kant é mostrar os *limites do conhecimento humano* no que concerne a objetos que fogem do domínio das condições de possibilidade deste conhecimento como os objetos imateriais.<sup>44</sup>

Ainda que nos dediquemos à análise da obra filosófica de Kant, não podemos esquecer que este autor é simultaneamente um pensador da ciência, embora tal distinção ciência/filosofia faça sentido nos termos da teoria filosófica e científica de nossa época, mas não ainda no pensamento alemão do século XVIII, ou melhor, ela ganhará o seu sentido exatamente a partir dos debates realizados pelos pensadores do oitocento.

No ponto do debate em que Kant se encontrava, tornava-se necessário, por meio de um método que pudesse garantir a verdade metafísica e a verdade matemática, estabelecer os limites das asserções metafísicas, ou melhor, uma propedêutica que pudesse fixar os limites próprios que permitisse o avanço tanto da ciência, como também da metafísica. Todavia, Lebrun entende que o projeto kantiano na *Dissertação de 1770*, visa antes proteger a ciência dos excessos da metafísica (que, em geral, tem se mostrado incapaz de garantir o seu próprio progresso) ao colocar em questão os pressupostos da matemática newtoniana de um modo inadequado:

"Os metafísicos, como Leibniz, legislam e "decidem" no absoluto a propósito do infinito, do contínuo, das substâncias – mas sem oferecer-nos garantia nenhuma de suas afirmações. Mais que isso: Kant, que é em primeiro lugar um cientista newtoniano, não reconhece, no mundo cuja economia a metafísica nos descreve, o sistema de pontos materiais governado pela lei da atração, que é o mundo de Newton. É deste ponto que se deve partir: há um momento em que

---

<sup>43</sup> LEBRUN, Gerard. *Sobre Kant*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2001. pp. 25-36.

<sup>44</sup> Segundo Leywine, a obra *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* visa a refutar a pretensão de conhecer seres imateriais como na obra do filósofo Swedenborg *Arcana Coelestia* e também a metafísica de Leibniz que admite não só a possibilidade deste conhecimento mas também a possibilidade da visão profética. Kant, de acordo, com Leywine, ao refletir sobre a sua própria metafísica, encontrou pontos em comum com Swedenborg, ao admitir que também aplicava princípios da sensibilidade a objetos meramente imateriais. LEYWINE, Alison. *Kant's Early metaphysics and the origins of the critical philosophy*. Atascadero: Ridgeview P. C., 1993. pp. 72 a 79.

Kant, após haver tentado em sua mocidade conciliar confusamente duas imagens do mundo (a de Leibniz, a de Newton), ousa reconhecer que toda tentativa de conciliação é vão e superficial e que se trata menos de conciliar que de compreender por que a conciliação é impossível." <sup>45</sup>

Se for possível haver princípios que sejam somente norteadores do conhecimento sensível ou intuitivo e outros que sirvam somente ao conhecimento intelectual e, nos primeiros se possam basear toda a ciência da natureza e nos últimos a metafísica, é preciso buscar o fundamento para esta distinção de princípios. É no exame kantiano do debate sobre o espaço absoluto ou o contínuo geométrico que surgirá todo o fundamento que permitirá a distinção entre um mundo sensível distinto de outro cuja natureza é absolutamente intelectual. <sup>46</sup>

Ao definir o espaço como ente meramente imaginário, cuja presença só é possível em razão do posicionamento das mônadas ou substâncias reais no mundo, Leibniz põe em questão a validade da geometria como ciência, pois, não há geometria possível ou conhecimento cuja validade seja garantida pela própria universalidade de seus axiomas se é ilusória toda a relação com o espaço. Segundo Lebrun, se o espaço contínuo é assim definido então "o espaço quantitativo e mensurável não passa de uma imaginação *bem fundada* (uma vez que a distância espacial traduz uma relação qualitativa de ordem entre as substâncias), mas, enfim e sobretudo, *uma imaginação*." <sup>47</sup> Quer dizer, o que é posto em dúvida é a necessidade e a universalidade dos conhecimentos da geometria, cujos axiomas longe de serem necessários, são meramente arbitrários. Mas como construir uma ciência que se ampara exatamente na certeza matemática? É contra essa dificuldade colocada pelo pensamento de Leibniz que Kant se insurgirá. E nessa medida concordamos com Lebrun, ou seja, com vistas ao progresso da ciência, Kant estabelecerá limites para a "impertinência" metafísica.

Vamos examinar mais detidamente as considerações de Leibniz sobre o espaço absoluto. A objeção leibniziana à noção de espaço absoluto refere-se à suposta contradição expressa pelo conceito de "grandeza infinita", uma vez que se defina o

---

<sup>45</sup> LEBRUN, G. "O papel do espaço na elaboração do pensamento Kantiano. In: Sobre Kant. São Paulo: Iluminuras, 2001. p. 27.

<sup>46</sup> Como mostramos na primeira seção desta parte, o debate travado entre Leibniz e Clarke é fundamental no desenvolvimento da noção de espaço e tempo que será encontrada nos idos de 1770 na dissertação inaugural.

<sup>47</sup> LEBRUN, G. "O papel do espaço na elaboração do pensamento Kantiano. In: Sobre Kant. São Paulo: Iluminuras, 2001. p. 28.

espaço absoluto como totalidade infinita atual<sup>48</sup>. Uma totalidade infinita não pode ser dada atualmente por qualquer medida de grandeza, pois toda a medida é expressa por um número finito. Sendo um número infinito dado atualmente algo impossível por definição, resta ao geômetra abrir mão da sua noção de espaço infinito, pois é contraditório que algo que seja expresso por uma medida, ou seja, uma grandeza possa *simultaneamente* ser infinita pelo princípio de contradição, que é o princípio que rege a modalidade na metafísica de Leibniz.

A noção de espaço absoluto, deste modo, considerado enquanto um *conceito*, parece ser passível de objeção como quer demonstrar Leibniz: se e somente se tratar-se de algo puramente intelectual, a sua impossibilidade ou irrepresentabilidade se mostra pelo princípio de contradição; mas, se é assim, como resguardar o direito da geometria? E como seria possível a ciência sem o auxílio da matemática? Ficaria à mercê dos metafísicos, sem que pudesse estabelecer os seus próprios princípios?

Na primeira seção da dissertação inaugural, ao analisar a noção de *mundo em geral*,<sup>49</sup> Kant tentará mostrar que o problema reside na consideração de um composto substancial, à primeira vista, como uma "noção abstrata do entendimento", mas assumindo leis que não dizem respeito aos princípios do entendimento e sim do conhecimento sensível, isto porque ao se deixar de levar em conta a *dupla gênese do conhecimento* – que em razão da sua natureza considera os objetos como objetos de conhecimento sensível e de conhecimento inteligível – assimila-se o inconcebível ao irrepresentável.

A tese kantiana acerca da dupla gênese do conhecimento humano funda a possibilidade de conceber o que é irrepresentável, como o espaço infinito, mediante um conceito do entendimento, cujas leis são de outra natureza que a das leis do conhecimento intuitivo. A totalidade do espaço não pode ser dada à intuição, uma vez que tudo o que é dado a nossa sensibilidade é dado dentro do tempo, através da sucessão de momentos, assim como no espaço, pela percepção de lugares dentro do espaço.

---

<sup>48</sup> Como afirmamos na primeira seção desta parte, agora detalharemos melhor alguns temas vinculados ao debate entre Leibniz e Clarke. Seguimos aqui a leitura da quarta carta de Leibniz à Clarke. NEWTON; LEIBNIZ. *Col. Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983. pp. 182 a 187.

<sup>49</sup> A definição de mundo na Dissertação de 1770 é derivada do conceito de todo: pela análise de um todo – composto substancial – mediante sua decomposição, obtém-se a parte ou simples; pela síntese ou composição, um mundo. Em nota ao segundo parágrafo da dissertação inaugural, o tradutor Paulo Licht dos Santos afirma que Kant segue a definição afirmativa e negativa de mundo emprestada de Baumgarten, estabelecendo para a noção afirmativa que o mundo "é um todo substancial que não é parte de outro todo"; "conforme o conceito negativo, mundo é considerado como grandeza segundo a totalidade da composição que vai da parte ao todo, ou da decomposição, que vai do composto às partes". KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 233.

Apesar da totalidade do espaço e do tempo não poder ser dada à intuição, as *partes* do espaço e do tempo, em razão da sua finitude são dadas à sensibilidade. Um tempo "finito e assinalável" concerne às condições do conhecimento sensível, porém o entendimento não repousa sob o mesmo princípio.

O método pelo qual a metafísica e a matemática poderiam sustentar suas teorias fundar-se-ia exatamente na consideração desta dupla gênese do conhecimento: intelectual e intuitivo. A dificuldade imposta pela objeção de Leibniz para o conceito matemático do espaço infinito leva Kant a considerar este modelo de conhecimento da mente humana. É a noção de espaço, como também assevera Lebrun, que desempenha um papel fundamental na elaboração da estrutura do conhecimento que é apresentada na dissertação inaugural.

Entretanto, seria preciso explicar porque o espaço – e também o tempo – não são conceitos. E, se comparamos com igual importância que os conceitos intelectuais para a apreensão de objetos, qual o papel desempenhado pelo espaço e o tempo?

Toda a apreensão de objetos está fundada em uma *conexão* ou unidade: a conexão "constitui a *forma essencial* do mundo",<sup>50</sup> um todo pelo qual é possível a apreensão de objetos. A apreensão sensível, cujos objetos são os fenômenos, – definidos na dissertação inaugural como *aparências de objetos* em oposição aos númenos ou coisas em si – só é possível mediante alguma conexão universal que reúna a diversidade dispersa que se dá aos sentidos. Já a apreensão intelectual tem como condição de possibilidade as idéias racionais. Os fenômenos testemunham a conexão da sensibilidade, as idéias racionais a unidade da inteligibilidade. Mas enfim, qual é o princípio de tais conexões?

Na consideração da definição de mundo, Kant sustenta que três elementos precisam ser levados em conta: a matéria, a forma e a universalidade ou *a totalidade absoluta das partes*. Da definição de mundo pode ser extraída a noção de conexão, uma vez que deve haver uma unidade em que assenta a possibilidade da apreensão sensível e outra para a possibilidade de inteligibilidade de objetos. Para os nossos propósitos, ou seja, mostrar porque espaço e tempo não são conceitos e quais os princípios das conexões da sensibilidade e da inteligibilidade, o terceiro elemento precisa ser analisado.

---

<sup>50</sup> KANT, I. Escritos pré-críticos. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p.231.

Um todo, mundo ou composto substancial, forma uma totalidade senão absoluta, pelo menos comparativa quando diz respeito às partes do composto. Ao examinar a totalidade absoluta, Kant aponta a dificuldade contida neste conceito:

"Essa totalidade [totalitas] absoluta, ainda que ofereça o aspecto de um conceito trivial e facilmente acessível, principalmente quando enunciada no modo negativo, tal como ocorre na definição, parece no entanto, se ponderada com maior profundidade, ser a cruz do filósofo. De fato, dificilmente se pode conceber como a série *que nunca deve ser acabada* de estados do universo que *eternamente* se sucedem uns aos outros pode ser reduzida a um *todo* que compreenda absolutamente todas as vicissitudes. Pois pela própria infinidade é necessário que ela não tenha um limite, e, por isso, não há série de sucessivos que não seja parte de outra série, de maneira que, pelo mesmo motivo, parece inteiramente banida daqui a completude onímota [*completudo omnimoda*], isto é a *totalidade absoluta*"<sup>51</sup>.

A objeção feita por Leibniz sobre o conceito de espaço absoluto parece ser a matriz do problema apresentado aqui por Kant. A noção de infinito simultâneo, onde todas as partes são dadas conjuntamente ao mesmo tempo, é contraditória pois, pela noção de tempos simultâneos  $t_1, t_2, t_3 \dots t_n$ , tem de ser todos dados ao mesmo tempo e, assim, haveria uma última parte de tempo que deveria ser dada, o que contradiz a idéia de infinito. Em razão da própria definição dos conceitos de infinitude e de simultaneidade, a possibilidade de algo como um infinito simultâneo é contraditória. Já a noção de infinito sucessivo, que é aquela ao qual se agarra a definição newtoniana de espaço, a série total não poderia ser toda dada, uma vez que se supõe que uma outra série possa ser sempre agregada a ela.

Mas o que torna estas noções impossíveis? Quais os pressupostos que podem ser identificados nesta impossibilidade?

Em uma serie infinita, por definição, não há limites e, portanto, não pode ser conhecida. Mas do fato desta série não poder ser conhecida mediante o nosso aparato cognitivo segue-se que a mesma não seja possível? Aqui, na crítica à estrutura da cognição humana, assenta a chave da conclusão kantiana para o dilema acerca da possibilidade do espaço infinito: toda e qualquer série que possa ser dada a conhecer deve poder ter um limite. É o limite que exprime a totalidade da série, que autoriza que a série seja uma série determinada.

Ao introduzir a distinção entre o conhecimento inteligível e o conhecimento sensível, Kant procura restabelecer o equilíbrio entre a metafísica e a matemática e sua aplicação na ciência.

---

<sup>51</sup> KANT, I. Escritos pré-críticos. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 234.



O conhecimento sensível só é possível mediante condições espaço-temporais de possibilidade: nada do que possa estar fora do domínio da espaço-temporalidade pode vir a ser conhecido através do nosso aparato sensível. Assim, as almas, sua imortalidade, a liberdade, Deus e todo o objeto da metafísica que não pode ser dado nas condições estabelecidas pelas formas da sensibilidade não podem ser conhecidos através desta faculdade. E mais do que isto: é totalmente impróprio aplicar as leis do conhecimento sensível para tais entes. Mas daí não se segue que não possa haver uma outra forma de conhecimento onde estes mesmos objetos possam ser de fato objetos de conhecimento.

Do problema do espaço infinito, Kant extrai a possibilidade de uma dupla face da cognição humana: uma delas é sensível, e se radica nas condições espaço-temporais; a outra é possível sob outras condições que não as requeridas pela espaço-temporalidade. Quais seriam pois as condições para o conhecimento puramente intelectual dos objetos da metafísica?

Assim como os objetos da sensibilidade, os fenômenos, só são possíveis para a nossa cognição em razão da forma do espaço e do tempo, os númenos, objetos da intelecção, dependem de uma forma de conexão que os torne para nós inteligíveis. Sobretudo, é preciso que esta mesma conexão explique as *relações de reciprocidade* entre as substâncias não pela mera existência destas, mas porque algo fundamenta estas relações. No §16 Kant declara: "A questão do princípio da forma do mundo inteligível gira, assim, em torno desse eixo: tornar manifesto de que modo é possível *que diversas substâncias estejam em comércio mútuo* e por essa razão sejam pertinentes ao mesmo todo, que se chama mundo."<sup>52</sup>

As relações de reciprocidade entre as substâncias diferem das relações de causa e efeito, onde fica pressuposta uma relação de dependência entre substâncias. Se é possível a reciprocidade entre as mesmas, então as substâncias devem fazer *parte* de um todo que nos autorize a conhecer as relações mútuas entre elas. Sendo um mundo composto de substâncias puramente contingentes, o que explica a reciprocidade entre as substâncias é outra substância cuja natureza é ser necessária e da sua necessidade se justifica a possibilidade das relações recíprocas entre os puramente contingentes. Da contingência não se segue nenhuma relação entre elas; é da necessidade de uma unidade não-contingente que resulta todas as relações entre as substâncias contingentes.

---

<sup>52</sup> KANT, Immanuel. Escritos pré-críticos. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p.262.

Se, então, toda a reciprocidade entre as substâncias segue-se da necessidade de uma substância necessária e necessariamente única – pois, como quer Kant no § 21, se houvessem outras substâncias necessárias então haveria mundos e não um único mundo – a causa desta relação de reciprocidade é externa e não interna às substâncias mesmas. Da causa externa das relações entre os contingentes, Kant pretende extrair a razão pela qual a mente humana não pode "ser afetada pelo que é externo, e o mundo não se abre infinitamente ao olhar dela senão *na medida em que ela mesma, com tudo o mais, seja sustentada pela mesma força infinita de um.*"<sup>53</sup> Ou seja, a inteligibilidade pura dos contingentes não se pode extrair da sensibilidade, mas deve ser assegurada por uma outra forma de conexão entre os objetos do entendimento.

Assim como as formas puras da sensibilidade podem ser chamadas de *onipresença* e *eternidade fenomênicas*, pois é nesta onipresença onde tudo o mais se apresenta em seus lugares e nesta eternidade que o movimento de sucessão e mudança pode ser dada a conhecer, a onipresença e a eternidade numenal – do *perfectio numenum* – constitui a conexão para toda a inteligibilidade das coisas. É uma vez que o espaço e o tempo não passem de meras formas da sensibilidade e que mundo dos fenômenos dependa fundamentalmente em suas ligações de uma causa que não está neste mundo fenomênico, o próprio mundo exterior *depende* para que seja constituído pela mente humana do princípio da forma do mundo inteligível. Por esta razão, Kant finaliza a seção acerca deste princípio citando Malebranche: "(...), intuímos tudo em Deus".<sup>54</sup>

Mas a afirmação que a inteligibilidade do real dependa do conceito de Deus vai mais além do que a possibilidade de conhecer o real. No § 9, da seção sobre a distinção entre sensível e inteligível em geral, Kant declarava que:

"O fim dos conhecimentos intelectuais [intellectualium] é essencialmente duplo: o primeiro é *elêntico*, pelo qual são úteis negativamente. Pois afastam dos númenos o que é concebido sensitivamente e, ainda que não façam a ciência avançar a distância de uma unha, garantem-lhe, no entanto, a imunidade contra o contágio de erros. O segundo é *dogmático*, de acordo com o qual os princípios gerais do entendimento puro, tais como a ontologia ou a psicologia racional os exibem, culminam em algum modelo[*exemplar*], somente concebível pelo entendimento puro e medida comum de tudo o mais no tocante à realidade, que é a PERFEIÇÃO NUMÊNICA [*Perfectio Noumenon*]. Esta, porém, é perfeição quer em sentido teórico quer em sentido prático. No primeiro sentido ela é o ente supremo, DEUS, no segundo, a PERFEIÇÃO MORAL. Portanto, a *filosofia moral*, na medida em que fornece os primeiros

---

<sup>53</sup> KANT, I. Escritos pré-críticos. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p.266.

<sup>54</sup> id. p.267.

*princípios de julgamento*, não é conhecida senão pelo entendimento puro e pertence ela mesma à filosofia pura (...).<sup>55</sup>

É então, mediante o conceito de perfeição numenal que garante a legitimidade dos princípios da ciência e da metafísica, uma vez que por meio deste conceito pode-se separar os princípios da sensibilidade dos princípios que só podem operar no entendimento. Se nos é possível pelo menos o pensamento (embora nos pareça que Kant na dissertação inaugural vá além do mero pensamento e afirme mesmo a existência)<sup>56</sup> de entes que não podem ser concebidos espaço-temporalmente, então deve ser mediante o conceito de perfeição numenal, que permite esta distinção entre o que é do domínio dos fenômenos e o que é puramente inteligível, graças ao uso negativo ou elêntico deste conceito.

No uso elêntico e dogmático do conceito de Deus, Kant apresenta o *método* para a metafísica, que **deve preceder** toda a ciência. Como escreve Kant, "a exposição das leis da razão pura é a própria gênese da ciência, e a distinção entre estas e supostas leis é o critério da verdade."<sup>57</sup>

O método que permite a distinção dos princípios que regem a sensibilidade daqueles que concernem exclusivamente ao entendimento, segundo Kant no § 24 da dissertação inaugural, "se reduz essencialmente a este preceito: deve-se evitar cuidadosamente que *os princípios próprios [principia domestica] do conhecimento sensitivo ultrapassem os seus limites e afetem os princípios intelectuais*."<sup>58</sup>

A aplicação de um predicado condizente tão só ao conhecimento sensível a um sujeito que nada mais é senão um conceito puramente intelectual, produz o "vício de ilusão do entendimento", ao compartilhar um conceito sensitivo, válido sob as condições da sensibilidade, com um conceito intelectual na mesma proposição. Assim, sendo o axioma: *tudo o que existe está em algum lugar*, o predicado que enuncia uma condição unicamente espaço-temporal, é tomado por predicado de um conceito que não se resume

---

<sup>55</sup> id. pp. 242-243.

<sup>56</sup> Entre os parágrafos 17 a 21 da *Dissertação de 1770*, Kant apresenta o argumento metafísico da existência necessária de um ser que é causa incausada de todas as coisas: os passos argumentativos desta prova metafísica parte da existência e interação entre a pluralidade das substâncias; se o princípio de interação entre estas não deriva da própria existência contingente destas substâncias, então deve haver uma substância necessária e única que seja princípio desta interação, uma vez que não é possível um todo que se constitua de substâncias necessárias. Todas as substâncias contingentes derivam sua existência de uma causa única, porque se derivassem de outras causas necessárias, segundo o argumento metafísico, não haveria interação entre as mesmas. KANT, Immanuel. *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. pp. 402-403.

<sup>57</sup> KANT, I. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005. pp. 268-269.

<sup>58</sup> id. p.269.

a tais condições, pois, a existência de entes não espaço-temporais não é contemplada por este axioma. Deste axioma deduzir-se-ia que todo e qualquer existente deve estar em algum lugar ou parte do espaço. Todavia, uma vez que se assuma que para além das condições da experiência sensível existam outras condições para objetos com os quais tais condições não podem lidar, uma vez que não estejam no espaço e no tempo, e que existam entes cuja existência pode ser conhecida – o que é válido pelo menos nos termos da *Dissertação de 1770*,<sup>59</sup> - então tal axioma mostra-se, assim, completamente falso por acrescentar uma nota válida somente para um conceito da sensibilidade, qual seja, estar em algum lugar.

Estes axiomas, cuja aparência de verdade radica em uma ilusão ou subreção do entendimento, relacionam de modo impertinente as meras *condições da intuição* de objetos com as *condições de possibilidade* dos objetos. Assim um objeto qualquer que não esteja no espaço e no tempo é, de modo ilegítimo (subreptício), considerado impossível. A partir disso, Kant apresenta o princípio ao qual se reduz todos os axiomas de sub-repção: *"se se predica em geral algo que seja pertinente às relações de ESPAÇO E DE TEMPO de qualquer conceito do entendimento, então não se deve enunciá-lo objetivamente, e ele não denota senão a condição sem a qual o conceito dado não é cognoscível sensitivamente."*<sup>60</sup> Assim, a primeira espécie de axioma subreptício, que toma a condição da intuição pela condição de possibilidade do objeto, e afirma que *tudo o que é está em algum lugar e em algum tempo*, é barrado pelo entendimento uma vez que se considere adequadamente os conceitos de espaço e tempo – as formas da intuição sensível – e o conceito de Deus ou perfeição numenal – forma do mundo inteligível. Aqui, Kant chama a atenção para concepção newtoniana da eminência divina, onde Deus estaria em todo o lugar e sua presença seria considerada local e não simplesmente virtual.<sup>61</sup> Assim como o tempo é composto por partes as quais definimos como momentos, o espaço é composto de lugares. Mas os lugares e os momentos são limitados por outros lugares e outros momentos, diferentemente do espaço e do tempo: há um espaço absoluto composto de lugares finitos. Se se supõe uma presença que esteja em todos os lugares, que são finitos, então seria contraditória a afirmação de que algo que está em todos os lugares tenha de fato uma presença eminente, infinita. Se algo está

---

<sup>59</sup> A partir do argumento metafísico concluímos que Kant afirma abertamente a existência de entes imateriais. Ver nota 56.

<sup>60</sup> KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 271.

<sup>61</sup> KANT, Immanuel. *Theoretical Philosophy (1755-1770)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. pp. 409 a 411.

em um lugar *finito*, então também é ele mesmo finito e o que *não está* nos limites do lugar e do momento é não-finito. Deste modo, uma proposição de um cético que afirmaria que o que não está em algum lugar não é, ou a proposição dos newtonianos que estabeleceria que o que é *eminente* está em todo o lugar, ou seja, se há algo infinito então está em todo o lugar, não passam de conclusões obtidas pela conversão de uma condição da sensibilidade para uma condição da própria possibilidade de objetos. Ao assumir que o que é válido para as condições da sensibilidade vale também para a possibilidade de objetos, o entendimento se enreda em um princípio cuja ilegitimidade é mostrada pelo método propedêutico para a metafísica que Kant pretende encontrar na dissertação inaugural.

A segunda espécie de axiomas subreptícios, supõe as condições da intuição ainda que não expressem tais condições nos conceitos de sujeito e de predicado da proposição mesma. O primeiro axioma enuncia que *toda a multidão atual pode ser dada por um número*. Se toda a multidão atual é dada por um número, então toda grandeza é finita, pois pode ser dada em uma quantidade finita. Este axioma tem como origem a relação entre o entendimento em seu uso real que se relaciona necessariamente com a intuição diferentemente do uso lógico. As noções de sujeito – a multidão – e de predicado – uma grandeza – acabam por ser devidamente relacionadas pelo conceito de tempo. Toda a série dada no tempo é necessariamente finita para o nosso conhecimento sensível, porque para que uma série seja uma série para nós, ou melhor, para que aja um conhecimento distinto de algo como uma série, ela deve estar completa, ou seja, precisa, de acordo com o nosso conhecimento sensível, ser completa em um tempo finito. Mas se o conceito do sujeito é puramente intelectual, *o mundo*, a condição da intuição aqui suposta, o tempo, é, nos termos de Kant, "contrabandeada do conhecimento sensitivo"<sup>62</sup>, e liga inadequadamente o conceito do sujeito com o conceito de predicado. Toda a série de coordenados na sensibilidade deve ter um início de si, plenamente assinalável, todavia, afirma Kant que: "(...), segundo as leis do entendimento puro qualquer série de causados tem um *princípio* de si mesma, isto é, não há regressão sem limite na série dos causados, mas segundo as leis sensitivas qualquer série de coordenados tem um *início* de si mesma assinalável; essas proposições, das quais a segunda envolve a *mensurabilidade* da série, e a primeira, a *dependência* do todo, são incorretamente tidas por idênticas."<sup>63</sup> Enquanto as condições da intuição procuram por um começo da série por regressão, o

---

<sup>62</sup> KANT, I. Escritos pré-críticos. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 276.

<sup>63</sup> KANT, I. Escritos pré-críticos. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 276.

entendimento, em seu uso puramente lógico, entende uma série não como algo que deve ser dado no tempo finito, ou seja, algo limitado, mas que qualquer série tem uma causa que é razão de todos os causados. Essa causa não precisa estar limitada no espaço e no tempo como requerem as condições da sensibilidade.

O segundo axioma subreptício desta espécie tem como origem uma apropriação inadequada do princípio de contradição. O princípio de contradição é um princípio do uso lógico do entendimento e, assim sendo, aplica-se necessariamente à intuição – mas, uma vez que este princípio que é um princípio do entendimento seja convertido em um princípio das condições do conhecimento intuitivo, quando se relaciona com as condições deste conhecimento, perverte o seu sentido próprio. Assim, a afirmação de que *tudo o que simultaneamente é e não é, é impossível*, onde os juízos 'A é B' e 'A não é B' se relacionam com as condições da intuição, ou melhor, são considerados simultaneamente verdadeiros, tornam-se, pela relação com as condições da sensibilidade, juízos que não podem ser declarados a um mesmo tempo com verdade. Mas, a impossibilidade indicada por este axioma é relativa tão-somente a consideração intuitiva do mesmo; uma vez deixadas de lado as condições que servem somente como forma do conhecimento intuitivo, não há mais motivo para se falar em impossibilidade.

A terceira classe de axiomas subreptícios diferentemente converte conceitos intelectuais como os conceitos relativos à existência, em conceitos modais da possibilidade e da impossibilidade. Assim, se *tudo o que é necessário existe*, então *tudo o contingente não terá nunca existido*. Mas aqui, tudo o que é levado em conta são as notas dos conceitos de necessidade e de contingência. Sendo tais notas opostas entre si, o entendimento, ao deixar de considerar as condições da intuição, perde-se pela consideração puramente intelectual da possibilidade de objetos<sup>64</sup>.

Com a exposição dos enganos aos quais pode incorrer o entendimento por sua relação necessária com o conhecimento intuitivo, onde as condições do conhecimento espaço-temporal são tomadas como possibilidade dos objetos, Kant pretende nos mostrar o método no qual é possível dar solução à interferência ilegítima entre a sensibilidade e o entendimento.

O que torna possível a constituição de um limite para os dois domínios de conhecimento que por natureza estão estritamente separados é o conceito de PERFEIÇÃO NUMENAL. Tal conceito, para que exerça essa função limitadora, precisa

---

<sup>64</sup> KANT, Immanuel. *Theoretical Philosophy (1755-1770)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. pp. 413-414.

necessariamente apresentar um conteúdo tal que possa permitir ao entendimento uma distinção radical entre os objetos da faculdade intelectual e àqueles só pertinentes à faculdade da sensibilidade. Assim sendo, do sujeito que é para o nosso intelecto a perfeição, predica-se que *existe necessariamente, que sua presença é virtual e não espacial ou temporal e que é causa primeira ilimitada e infinita de todas as coisas*. Para que o intelecto possa pensar uma série sem limite no tempo e no espaço é preciso algo que possa constituir uma tal série como a sua causa. Da mesma forma, para que se pense em uma causa das existências contingentes que nos são dadas por intermédio da intuição é necessária uma existência necessária que não pode ser dada senão enquanto um conceito intelectual. Esse último ponto será radicalmente transformado na primeira crítica por motivos que teremos ocasião de analisar.

Em uma passagem anterior,<sup>65</sup> afirmamos que mostraríamos que a estratégia da dissertação inaugural pretendia alcançar uma *conciliação* entre a metafísica e a ciência, contrariamente à interpretação oferecida por Lebrun, para quem o opúsculo de 1770 tinha como objetivo barrar as pretensões da metafísica no que diz respeito ao desenvolvimento da investigação científica. Em certa medida, concordamos com Lebrun no tocante ao uso indevido dos princípios metafísicos na matemática, mas a *Dissertação de 1770* não tem como objetivo único ou principal estabelecer um limite para a metafísica. Esta dissertação não antecipa o projeto encontrado na crítica da razão teórica no que concerne a possibilidade do conhecimento integral do real. O que Kant propõe na dissertação é fixar os limites legítimos para a atuação da metafísica e da matemática, sem dar uma ênfase especial a esta última disciplina. Assim como a matemática libertar-se-ia das pretensões da metafísica sobre os seus objetos, a metafísica, do mesmo modo, resguardar-se-ia da infiltração ilegítima dos princípios da sensibilidade sobre os seus objetos. Desta forma, as duas disciplinas imunes à contaminação dos princípios externos aos seus próprios domínios, poderiam avançar em suas próprias investigações, permitindo um avanço nas duas direções.

Antes de concluirmos a parte dedicada aos conceitos gerais e a estrutura da dissertação inaugural, vamos analisar um ponto que será de máxima importância para a estratégia na crítica da razão pura: com respeito à existência de entes não-espaço temporais, o que nos afirma essa dissertação? Se considerarmos a *Dissertação de 1770* um esboço do que virá a seguir na crítica da razão teórica, talvez possamos aceitar um

---

<sup>65</sup> Ver p. 28.

argumento como o de Frederick Beiser, para quem a dissertação inaugural põe já um fim sobre a questão da existência dos seres imateriais e da validade objetiva de outros princípios concernentes somente à metafísica: não estaria a cargo do entendimento – ou da razão, termo que é usado no opúsculo de 1770 – a demonstração da objetividade de conceitos numerais. Conforme Beiser, "os princípios da metafísica não tem uma validade objetiva, mas unicamente subjetiva na medida em que eles não se referem a propriedades de coisas, mas somente às condições sob as quais algo pode ser pensado".<sup>66</sup>

No nosso entender, porém, este comentador parece antecipar um resultado que só será possível na argumentação que encontramos na *Crítica da Razão Pura* e sua afirmação parece não levar em conta toda a estratégia argumentativa que deve ser levada à execução na primeira crítica.

Para melhor objetarmos a afirmação de Beiser, lembramos de uma nota que Kant escreve durante a análise dos vícios de sub-repção para os quais a mente se inclina. Ao tratar da distinção entre razão e sensibilidade e das condições pertinentes a cada uma das faculdades enquanto critério para o conhecimento, Kant declara: "(...) se o predicado for um conceito intelectual, a relação [respectus] com o sujeito do juízo, por mais que esse sujeito seja pensado sensitivamente, sempre denotará uma nota característica que convém ao próprio objeto. Mas *se o predicado for um conceito sensitivo*, já que as leis do conhecimento sensitivo não são condições de possibilidade das próprias coisas, o predicado não valerá para o sujeito, pensado intelectualmente, do juízo, e, por isso, não poderá ser enunciado objetivamente."<sup>67</sup>

Podemos também colocar o problema do conceito de existência encontrado na interpretação oferecida por Beiser: o intérprete parece seguir um raciocínio que tomaria como ponto de partida o fato do conceito de existência ser um conceito empírico, onde a existência só pode ser predicada sob as condições da sensibilidade. Contudo, no § 8 desta dissertação inaugural, Kant declara que "a possibilidade, existência, necessidade, substância, causa etc. e seus opostos e correlatos"<sup>68</sup> são conceitos que não se abstraem dos sentidos e só podem ser representados intelectualmente. Em um primeiro momento podemos aceitar que tais conceitos não são condições para as coisas elas mesmas, mas para o pensar. No entanto, a existência aparece nos limites desta dissertação como um conceito intelectual e esses conceitos dizem respeito a possibilidade de pensar o próprio

---

<sup>66</sup> In: GUYER, Paul. Org. *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1995.

<sup>67</sup> KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 270.

<sup>68</sup> id. p. 242



ser das coisas, afinal o ser em si, para a *Dissertação de 1770* se encontra a disposição do conhecimento, fato que será negado na argumentação da crítica teórica.

Ao contrário de Beiser, pensamos que o fato de Kant não se debruçar sobre um argumento da existência dos seres imateriais não implica que aqui a existência de tais entes não esteja ao menos suposta em razão do argumento metafísico que é apresentado nos parágrafos §§18 a 22 da *Dissertação de 1770*. Os conceitos intelectuais nos permitem o acesso às coisas elas mesmas, podemos conhecer através de tais conceitos, pelo menos na argumentação da dissertação inaugural. Conceitos intelectuais de primeira ordem, a necessidade, a possibilidade, a existência, substância e causa são todos atributos do *ens realissimum* e seus opostos como a contingência, a impossibilidade, etc ou seus complementares como o acidente e o efeito são derivados destes conceitos primeiros. Como o próprio Beiser afirma, "os conceitos da razão não requerem aplicação ou verificação na experiência", como fica bastante claro no exame dos axiomas subreptícios.<sup>69</sup>

Sobre o possível argumento da existência de Deus que podemos encontrar na *Dissertação de 1770*, vamos, mencioná-lo na próxima seção desta primeira parte que trata da dissertação inaugural, quando pretenderemos mostrar que o conceito de Deus presente neste opúsculo se radica ainda em concepções racionalistas deste conceito. Mesmo que possamos aceitar o argumento de Beiser que declara que a partir da distinção entre razão e sensibilidade, Kant rompe com a tradição racionalista, com respeito a definição desta escola para a distinção das faculdades de conhecimento, Kant nos parece manter a dita tradição racionalista no tocante ao conceito de Deus, que é o ente que nos permite ter acesso a inteligibilidade integral do real, tal como entendiam os racionalistas como Leibniz. Na seqüência vamos tratar deste ponto mais detidamente.

---

<sup>69</sup> In: GUYER, Paul. Org. The Cambridge Companion to Kant. New York: Cambridge University Press, 1995.

### 1.3 Terceira seção:

#### A concepção racionalista do conceito de Deus na Dissertação de 1770

No artigo intitulado "O aprofundamento da Dissertação de 1770 na *Crítica da Razão Pura*", Gérard Lebrun questiona o estatuto da *Dissertação de 1770* enquanto ponto de inflexão filosófica cujos resultados seriam aprofundados na *Crítica da Razão Pura* mas que, de certa forma, ainda pertenceria a chamada "vertente pré-crítica", que reúne as obras kantianas anteriores às três partes que formam o projeto crítico.<sup>70</sup> Ainda que, já nesta breve dissertação, apareçam elementos tais como a idealidade do espaço e do tempo e a distinção entre os objetos de conhecimento, quais sejam, fenômeno e nùmeno (mesmo que definidos de modo diferente daquela distinção que encontramos na crítica teórica) chama a nossa atenção a definição do conceito de Deus como *perfeição numenal* ou seja, dos objetos aos quais chamamos *numenos*, este conceito é o máximo entre estes objetos, tais como consta nesta dissertação. A relação deste mesmo conceito como o esquema geral da cognição humana apresentada na *Dissertação de 1770* e a relação entre o Ideal Transcendental e a estrutura cognitiva da crítica teórica revelam uma distância importante entre as duas obras kantianas. Na *Dissertação de 1770* tal como no projeto de outros autores racionalistas – e até aqui, pensamos que Kant é de fato um filósofo racionalista – , o conceito de Deus, ou PERFECTIO NUMENA, assegura a inteligibilidade integral do real e devido a esta mesma relação – Deus e a inteligibilidade do real – interpretamos a argumentação de Kant como racionalista e àquela encontrada na *Crítica da Razão Pura* como uma ruptura com o esquema específico da *Dissertação de 1770* e não como aprofundamento da mesma.

Se, por um lado, não podemos deixar de concordar com Lebrun no que concerne a originalidade dos conceitos de espaço e tempo que, de fato, parecem ser meramente aprofundados na *Crítica da Razão Pura*, por outro temos de lembrar que os conceitos de nùmenos e fenômeno, tais como se definem na *Dissertação de 1770*, em muito pouco mantém alguma relação com a definição destes conceitos tais como apresentados na

---

<sup>70</sup> "Em que medida a *Dissertação de 1770* abre caminho à *Crítica*? Em que proporção deve-se situá-la ainda sobre a vertente pré-crítica? O certo é que esta divisão dá origem a muitas dificuldades.(...) Gostaria de tentar mostrar, confrontando alguns textos, que Kant foi conduzido, da *Dissertação* à *Crítica*, a modificar, sem dúvida, a relação do sensível e do inteligível; esta evolução, porém, não é aquela de um metafísico renegado, como se poderia crer, que se converteria , camufladamente, em um positivismo qualquer *avant la lettre*; esta ruptura com este espírito ainda "metafísico" (no sentido tradicional) da *Dissertação* consiste mais em um aprofundamento do que em uma ruptura." LEBRUN, Gerard. *Sobre Kant*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2001. pp. 37-38.

*Crítica da Razão Pura*. A semelhança dos termos em quase nada diz respeito aos conceitos eles mesmos. Vejamos: na *Dissertação de 1770*, por númeno se define os objetos do entendimento cuja inteligibilidade nos é inteiramente acessível. Já na *Crítica da Razão Pura*, estes mesmos objetos cumprem uma função de limite cuja introdução se torna possível a partir da noção de coisa em si definida como coisa em si mesma e não para o nosso aparato cognitivo. Esta noção comparece no opúsculo de 1770 como algo do qual temos total acesso cognitivo. Esta função de limite à acessibilidade intelectual dos objetos de conhecimento é *positiva* no sentido de fronteira intransponível à especulação intelectual e *negativa* ao possibilitar um alargamento dos conhecimentos resultantes da operação do entendimento sobre a sensibilidade. Por esta razão, na *Crítica da Razão Pura*, Kant introduz uma distinção importante entre númenos em sentido negativo (as coisas em si inacessíveis ao intelecto humano) e positivo (as idéias transcendentais da Razão Pura). Portanto, o que vige entre o conceito de númeno na *Dissertação de 1770* e àquele que Kant oferece na *Crítica da Razão Pura* é o mero parentesco terminológico e não de significado.

Susan Neiman, em sua tese de doutoramento, *The unity of reason*, aponta a crucial redefinição que Kant estabelece na *Crítica da Razão Pura* para a faculdade da razão. O interesse de Kant no período crítico é a re-concepção da natureza da razão como faculdade dos princípios, diferentemente da definição de razão encontrada em racionalistas como Leibniz, Spinoza e Descartes.<sup>71</sup>

Segundo a autora, tal redefinição diz respeito à função desta faculdade enquanto "fonte única dos princípios morais" cuja operação é totalmente autônoma daquelas que se realizam entre entendimento e sensibilidade.<sup>72</sup> Mas, se a faculdade racional é redefinida para dar conta de princípios morais autônomos, da mesma forma uma re-concepção da razão teórica deve ser oferecida, uma vez que se considere a unidade da razão. Portanto, o que ocorre na *Crítica da Razão Pura* não é um mero deslocamento ou rearranjo da estrutura cognitiva, mas uma re-concepção total desta estrutura<sup>73</sup>.

Na presente investigação, levando em consideração as questões inicialmente indicadas, pretendemos mostrar, contra Lebrun, que o termo aprofundamento sugere, singelamente, um aperfeiçoamento ou complexificação das noções estabelecidas

---

<sup>71</sup> NEIMAN, Susan. *The unity of reason*. New York: Oxford University Press, 1994. p.3.

<sup>72</sup> idem. p.4.

<sup>73</sup> No entender de Neiman, a re-concepção da faculdade da razão teórica como faculdade dos princípios decorre do interesse da razão prática. Portanto, para Neiman, o interesse da razão prática é a gênese do projeto crítico.

anteriormente na *Dissertação de 1770* no interior da primeira crítica, mas que o que ocorre no interior da crítica teórica é uma ruptura e não simples aprofundamento. Para tanto, partindo da própria estrutura formada pelas faculdades de cognição tal como apresentadas em uma e outra obra, pretendemos mostrar a significativa ruptura que se realiza na fase crítica e em que medida a *Dissertação de 1770* ainda está comprometida com a tese racionalista que afirma a completa inteligibilidade do mundo como um "todo". O conceito de Deus será o fio condutor desta investigação porque acreditamos que seja da reformulação do mesmo que se estabelece o novo quadro cognitivo da *Crítica da Razão Pura*.

O tema filosófico mais caro à filosofia moderna é, de fato, o problema da possibilidade do conhecimento verdadeiro, e disto se segue a investigação sobre os critérios que devem garantir a verdade do conhecimento é a busca mais constante para este período da história da filosofia ocidental. Uma vez que o princípio aristotélico que fora abraçado pela filosofia escolástica é colocado em questão, ou seja, o princípio que afirma que a faculdade da sensibilidade é necessária e de primeira importância para nos dar a conhecer os objetos do mundo, aos filósofos do século XVII caberia o exame das faculdades de cognição humana, onde, a partir de então, a faculdade do entendimento superaria em importância àquela da sensibilidade. Isto porque o entendimento seria capaz de fornecer os critérios que autorizariam a afirmação de que o conhecimento de um objeto qualquer é verdadeiro e, por isso mesmo, poderia ser de fato, tomado como *conhecimento*.

No entanto, a dissertação kantiana de 1770 seguiria um rumo original na explicação das faculdades cognitivas e do acesso ao conhecimento verdadeiro. Neste opúsculo, Kant considera que os domínios cognitivos do entendimento e da sensibilidade encontram-se radicalmente apartados e que ambas as faculdades oferecem o conhecimento verdadeiro desde que não haja uma sobreposição de uma faculdade sobre a outra. Kant detecta que o erro, ou engano, diz respeito a um vício de sub-repção, como o autor menciona no § 24 da *Dissertação de 1770*:

"(...) as ilusões do entendimento, que resultam do emprego enganador do conceito sensitivo como caráter intelectual, se podem chamar, por analogia com uma significação recebida, um vício de sub-repção, o intelectual tomado pelo sensitivo e reciprocamente, será um vício metafísico de sub-repção (um fenômeno intelectualizado, admitindo que eu possa empregar este barbarismo), de maneira que este axioma híbrido, que procura fazer passar as propriedades sensitivas que se unem necessariamente a um conceito intelectual, é para mim um axioma sub-reptício. Destes falsos axiomas sairiam os princípios que deviam enganar o entendimento e que infestaram toda a metafísica".

O projeto de Kant para a dissertação é, portanto, estabelecer os limites próprios da atuação dos princípios concernentes ao entendimento e àqueles relativos à faculdade da sensibilidade, evitando assim o que chama de "vício de sub-repção", onde os princípios da sensibilidade operam indevidamente com àqueles que são próprios ao entendimento no domínio relativo a esta última faculdade e vice-versa. A quinta seção da *Dissertação de 1770* é destinada ao exame dos erros metafísicos originados pelo uso abusivo de princípios que não dizem respeito à faculdade que opera, de modo inadequado, com estes princípios que não lhe são próprios. Podemos ver, em razão desta assunção, que Kant se afasta de maneira radical, por exemplo, da tese racionalista cartesiana, ao afirmar que também a faculdade da sensibilidade é capaz de oferecer um conhecimento verdadeiro e não uma imagem confusa e indistinta de objetos, desde que essa faculdade opere a partir de princípios que lhe são próprios. O erro dos sentidos é, então, suprimido pela investigação dos princípios adequados a cada uma das faculdades, evitando assim o uso abusivo de princípios.

Para que a investigação realizada na quinta seção possa ser efetivamente conduzida, Kant opera com o conceito de Deus para demonstrar o que ocorre quando um princípio da sensibilidade é sub-repticiamente empregado pelo entendimento. Seja, portanto, a fórmula de um axioma sub-reptício: O ESPAÇO E O TEMPO ESTÃO EM TUDO O QUE EXISTE, TODA A SUBSTÂNCIA É EXTENSA, etc., CONTINUAMENTE MODIFICADA. Este axioma coloca em causa a existência das coisas imateriais que não se encontram nem no tempo e nem no espaço. Ou bem se admite que as coisas julgadas pela metafísica como imateriais são, de fato, materiais, ou bem tais coisas imateriais não existem. Se supusermos que as coisas que existem, existem localmente, ou seja, espaço-temporalmente, um dos dois membros da disjunção que indicamos deve ser afirmado com verdade. Para sair deste impasse, Kant faz notar que o axioma concernente a existência das coisas materiais, que se encontram no tempo e no espaço, não pode valer do mesmo modo para a existência daquilo que não tem existência local, e sim virtual. Os conceitos empíricos de espaço e tempo são relativos tão-somente às leis da imaginação e servem para "representar a forma das coisas e não as condições da sua existência", como escreve Kant em nota ao § 27 da referida seção.

Pelo que foi visto acima, o conceito de Deus desempenha um papel fundamental para que a fronteira concernente ao entendimento e à sensibilidade possa ser rigidamente traçada. Sem tal conceito, esta demarcação dos limites adequados a cada uma das

faculdades não seria possível na estratégia argumentativa levada a cabo. Kant afirma que este uso de um conceito intelectual como o conceito de Deus, é de finalidade refutativa e serve para que númenos não assimilem os princípios válidos somente para fenômenos e vice-versa. Na *Dissertação de 1770*, o númeno é definido como objeto de conhecimento do entendimento e fenômeno como objeto relativo à faculdade sensível. Este uso do conceito de Deus é um uso negativo, pois tão-somente traça os limites da aplicação de conceitos "sem nada acrescentar à ciência" como escreve Kant no § 9 desta dissertação. Há ainda um outro uso que é do tipo dogmático e diz respeito a uma perfeição que é a um só tempo teórica e prática.

O conceito de Deus que encontramos na *Dissertação de 1770* em nada se distingue do conceito racionalista de Deus: Ser necessário, onipresente e que, devido a sua própria necessidade, existe. E esta propriedade, da existência, não pode deixar de ser levada em conta pelo racionalismo, pois desta existência necessária decorre todo o conhecimento verdadeiro. Ora, na *Crítica da Razão Pura* é exatamente a prova ontológica da existência de Deus que é posta em questão por Kant. O entendimento humano, por sua própria relação com a faculdade da sensibilidade, que oferece a matéria para os conceitos para os conceitos do entendimento, não pode dar conta da existência de um ser imaterial. Mas o arranjo da cognição que Kant apresenta na *Crítica da Razão Pura* é distinto daquele que nos apresenta na *Dissertação de 1770*. Neste opúsculo, entendimento e sensibilidade são duas faculdades totalmente distintas, que operam com objetos distintos. Na quarta seção desta dissertação, Kant apresenta o Ser necessário como a causa primeira das coisas contingentes, que dada a impossibilidade de existência de outros seres necessários, é único e eterno.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> O §18 coloca definitivamente em xeque a interpretação de Frederick Beiser, que foi anteriormente mencionada por nós. O intuito de Beiser é mostrar a continuidade reflexiva encontrada nos *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* na dissertação inaugural, onde o que interessa a Kant são os limites e condições do pensamento e não uma ontologia como aquela que é encontrada entre os racionalistas. Contra Beiser, porém, preferimos a leitura de Cassirer e a idéia de "virada" conceitual encontrada na *Dissertação de 1770* em oposição a obra imediatamente anterior. O mencionado parágrafo vem ao nosso auxílio: Aqui, ao tratar da impossibilidade de mais de uma substância necessária, Kant escreve que "um todo de substâncias necessárias é impossível. Pois já que para cada uma sua existência é abundantemente constituída, sem nenhuma dependência para com outra qualquer, dependência essa que de modo algum cabe ao que é necessário, então é manifesto que o comércio das substâncias (ou seja, a dependência recíproca de seus estados) não só não se segue da existência delas, mas não pode absolutamente convir-lhes se necessárias." O conceito com que Kant opera aqui é o conceito de *ens realissimum* ou ente ao qual pertence todas as realidades, inclusive a existência. Este conceito se deriva do argumento cosmológico ou na prova da existência de um ser necessário extraída na possibilidade da existência de meros contingentes. Leibniz a chama esta prova de *contingentia mundi*. Na nossa interpretação, Kant segue esse modelo de explicação racionalista para a prova da existência de Deus e aqui, na dissertação inaugural, ela está implícita, mas nunca ausente como quer Beiser.

A argumentação de Kant aqui nos recorda em muito a argumentação spinozista no início da *Ética*, nas proposições I a VII, ainda que a definição de substância única não esteja presente – e nem poderia estar – na *Dissertação de 1770*.<sup>75</sup> Mas, do mesmo modo que Spinoza, Kant pretende demonstrar a existência de um ser único necessário do qual derivam as existências contingentes. Do ser necessário, que é onipresente, mas cuja presença não é local, mas virtual e que pode ser derivada do comércio entre as substâncias do mundo, extraem-se definições relativas aos seus atributos: necessidade, eternidade, etc. Destas mesmas definições, que dizem respeito ao ser cujo conceito intelectual é o mais perfeito dentre os demais conceitos intelectuais – os numena – podem ser então derivados axiomas concernentes aos conceitos intelectuais e delimitada a zona em que tais conceitos podem operar de modo adequado, ou seja, no entendimento. Já os axiomas da sensibilidade relacionam-se somente com os conceitos da experiência ou empíricos e dependem dos princípios da forma do mundo sensível, ou seja, dos conceitos de espaço e tempo.

O que garante então a verdade do conhecimento de objetos definidos como númenos são os axiomas do entendimento (em seu uso lógico) e de objetos definidos como fenômenos são os axiomas da sensibilidade (no uso real do entendimento). Isto nos mostra uma vez mais o quão próximo Kant se encontra dos racionalistas na sua *Dissertação de 1770*, visto que este últimos partem da tese que afirma que todo o conhecimento verdadeiro depende de que o ponto de partida para a filosofia sejam os conceitos os mais simples e os mais evidentes e a partir dos quais se pode iniciar o exame filosófico de todas as coisas que se encontram no mundo.

É por isso que nos opomos à leitura de Lebrun que entende que a *Dissertação de 1770* seja um passo fundamental para as teses encontradas na *Crítica da Razão Pura*, sendo que esta última obra mencionada apenas aprofunda os resultados deste opúsculo. Vejamos, por exemplo, o caso dos conceitos de espaço e tempo na *Dissertação de 1770*: aqui, juntamente com o conceito de Deus, os axiomas derivados da concepção kantiana de espaço e tempo impedem o vício de sub-repção, ou seja, que os conceitos do entendimento sejam inadequadamente ligados aos da sensibilidade e vice-versa. Mas na *Crítica da Razão Pura*, uma vez que fora introduzida a noção de coisa em si, que a

---

<sup>75</sup> ESPINOSA. *Col. Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. pp. 79-81. Nos axiomas do primeiro livro da *Ética* encontramos o modelo argumentativo da prova pela *contingentia mundi*: "I. Tudo o que existe, existe em si ou em outra coisa. II. O que não pode ser concebido por outra coisa deve ser concebido por si. III. De uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito; se não existe qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito." id. pp. 77-78.

faculdade da razão é reconcebida e que entendimento e sensibilidade passam a ser concebidos como faculdades que atuam em conjunto e, sem esta conjunção operativa não haveria qualquer conhecimento possível, os conceitos de espaço e tempo também passam por uma certa reformulação, uma vez que as formas da sensibilidade já não mais se relacionam com um uso lógico do entendimento, mas, por outra, oferecem aos conceitos do entendimento a matéria para a única operação que pode ser realizada por esta faculdade e, cujo aspecto deixa de ser meramente lógico para tornar-se transcendental.



## II PARTE

### 2.1 Primeira seção:

#### A DIALÉTICA TRANSCENDENTAL E O MÉTODO DIALÉTICO

Na segunda parte de nossa dissertação nos concentraremos na Dialética Transcendental, seção da *Crítica da Razão Pura* onde são examinadas as Idéias cosmológicas com respeito à Alma, o Mundo e a Deus. Retomaremos o problema que colocamos na primeira parte com respeito ao conceito de Deus, mas, agora, tal como será encontrado na primeira crítica, ou seja, como conceito meramente problemático.

Se, na Dissertação Inaugural, Kant nos apresente conceito de Deus como perfeição numenal, o fato de que este seja a máxima perfeição entre os conceitos numenais (de acordo com a aceção que os *numena* recebem na *Dissertatio*) autoriza a pensar que podemos conhecê-lo. Como veremos, isso será colocado em questão na crítica teórica. Ainda assim, este conceito problemático desempenhará uma função de extrema importância no que concerne ao problema epistemológico que será encontrado nos limites da crítica.

Até aqui, nossa exposição se ateve ao período imediatamente anterior a concepção da arquitetura da crítica da razão. O nosso interesse nesta dissertação, qual seja, o Ideal Transcendental enquanto fundamento da inflexão que levaria a ruptura conceitual entre o quadro encontrado no período pré-crítico e aquele que se segue a partir da *Dissertação de 1770*, precisa levar em conta o contexto dos debates filosóficos que são contemporâneos a Kant (apresentados na primeira seção da primeira parte da investigação em curso), o texto que antecede o período crítico bem como a Dialética Transcendental. A partir de agora nos limitaremos ao texto da Dialética Transcendental, encontrado na terceira parte da crítica teórica.

O ponto de partida para este exame levará em consideração o método dialético propriamente dito e a re-concepção da dialética que será encontrada no interior desta Dialética Transcendental. Veremos como Kant se apropria deste método para os seus próprios propósitos.

## 1. O método dialético

A investigação filosófica que, antes de qualquer outra coisa, não é mais do que a busca pelo ser, ou seja, pelo *verdadeiro*, tem como instrumento do seu processo a linguagem propriamente dita. Mas a forma da linguagem requerida para o exame filosófico é a linguagem *da razão*, isenta do simbolismo e da obscuridade daquela que se associa à imaginação como a forma da linguagem que produz a poesia ou as narrações lendárias.

A faculdade da *razão* define-se, desde a antiguidade, como a faculdade que distingue o homem dos animais, o que torna possível aos dotados de razão a investigação filosófica, ou mais especificamente, a busca das *razões* pelas quais as coisas são ou ocorrem de um modo e não de outro. A faculdade da razão *indaga* sobre os eventos do mundo e, ela mesma, procura as respostas às suas perguntas.

Ora, sendo o instrumento da razão a própria linguagem – *logos* – que é o que diferencia os racionais dos demais animais, é na própria linguagem que o *amante da verdade*, o filósofo, tenta encontrar o seu método de investigação do ser. Mas é a linguagem que discorre sobre o *universal* e o *necessário* que interessa a investigação do filósofo.

Em excertos citados por Sexto Empírico na obra “Contra os matemáticos”, afirma Heráclito de Éfeso:

“Deste logos sendo sempre os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas (as coisas) segundo esse logos, a inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discorro segundo (a ) natureza distinguindo-se cada (coisa) e explicando como se comporta. Aos outros homens escapa quanto fazem despertos, tal como esquecem quanto fazem dormindo.”

“Por isso é preciso seguir o-que-é-com, (isto é, o comum; pois o comum é o-que-é-com). Mas o logos sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular”<sup>76</sup>

Para Heráclito, o discurso verdadeiro, que diz respeito ao universal (ou, ao que, segundo ele, é comum a todas as coisas de uma mesma espécie ou do mesmo gênero), é capaz de dar conta da natureza ela mesma, de afirmar com verdade como são as

---

<sup>76</sup> Os pré-Socráticos. Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.87.

coisas e como se comportam. Uma vez que o discurso trate *só do que é comum*, a verdade da sua afirmação está, no pensamento heraclítico, plenamente assegurada.

Seguindo a tese de Heráclito, Platão apresenta um desdobramento importante na sua tentativa de justificar a possibilidade do discurso poder dar conta da realidade ou da verdade da natureza: a distinção entre os universais platônicos – *as idéias* – e os particulares que se encontram na natureza. Todo o particular de um determinado tipo compartilha com os demais de sua espécie a verdade da idéia que os representa. Para Platão, a verdade está na *Idéia*, e as coisas em particular partilham da verdade que é dada *pela* Idéia ou são verdadeiros uma vez que nos reportemos à Idéia.

O fundamento que Platão apresenta para confirmar a sua tese radica-se na noção de *reminiscência*, ou na memória que a alma guarda do *Ser* desde a sua origem. Assim, ao encontrar exemplos no mundo das coisas particulares que partilham da essência de alguma idéia, os homens – os seres racionais e, portanto, capazes de trazer à memória as lembranças inscritas na alma – *reconheceriam* os universais nestes particulares. Mas esse reconhecimento só seria possível em razão das Idéias, por que elas já se apresentavam à nossa capacidade representativa e não se engendrariam a partir de particulares. A origem epistêmica de cada coisa em particular residiria, na teoria platônica, nas Idéias.<sup>77</sup>

A distinção entre sensibilidade e razão começa, em Platão, a exibir contornos mais profundos, pois deve ficar garantida que a *origem* de todo o conhecimento é a razão e esta precisa buscar em si mesma, através da linguagem, o método pelo qual é capaz de alcançar a verdade. Este método de investigação da verdade é, conforme o filósofo, a *dialética*. Mas além de método investigativo por excelência, a dialética também permitiria a formação das mentes para a busca da verdade.<sup>78</sup>

A pedagogia de Platão se afirmaria no exercício do diálogo, como podemos ver no “Sofista”, onde o método dialético é apresentado como o principal método do filósofo em sua busca pelo ser. O método dialético empregado pelo filósofo é diferente daquele que faz uso o sofista, que parte sempre da pergunta pelo não-ser e, assim, tornando inválida a dialética como recurso filosófico em razão do seu próprio pressuposto – o ser do *não-ser*.

---

<sup>77</sup> BRUAIRE, Claude. *La Dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

<sup>78</sup> Queremos deixar claro que a nossa intenção nesta seção é de mera introdução a um problema relativo ao método dialético e ao seu uso ao longo da história da filosofia. Não estamos nos comprometendo aqui com uma análise exaustiva e comparativa do uso da dialética na filosofia antiga e na filosofia moderna, pois isso demandaria o trabalho de uma longa tese.

Com o recurso metodológico da dialética como condutor da investigação proposta no “Sofista”, Platão apresenta as suas teses em favor da noção de Forma, da irreduzibilidade do ser às noções de movimento e repouso e com respeito às noções de unidade e pluralidade.<sup>79</sup>

Entretanto, tese e antítese são apresentadas por Platão sem o mesmo grau de *plausibilidade* que deveria ser levado em consideração para resguardar método dialético platônico de críticas posteriores. É clara a posição de Platão no que diz respeito à tese materialista que afirma não haver mais nada no mundo além do que pode ser dado aos sentidos. A antítese anti-materialista é usada para soterrar de vez as pretensões da tese, cuja validade é posta em questão pela antítese em que o grau de *probabilidade* é realçado por Platão.<sup>80</sup> Tendo em conta o tipo de apresentação da tese e da antítese dos problemas tratados por Platão resulta a crítica ao seu modelo argumentativo, que suporia a conclusão em favor do idealismo platônico pelo próprio método de exposição das teses em questão.

A crítica ao modelo de argumentação platônica, contudo, não se restringe somente a sua apresentação, mas principalmente à validade do método dialético enquanto método de investigação filosófico, por duas razões complementares, a saber: primeiro, o método dialético que em sua apresentação sobrepõe questão sobre questão não conduziria a uma investigação *ad infinitum*? Em segundo lugar, as afirmações resultantes da investigação de cada questão que é posta em exame podem ser consideradas *indubitáveis*? Uma vez que, se é possível estender indefinidamente o exame dos temas em questão, os resultados não poderiam ser tomados como verdades absolutas, pois podem ir a exame mais uma vez e assim infinitamente.<sup>81</sup>

É claro que esta crítica ao modelo da dialética em Platão só pode ser levada em consideração se o crítico de tal modelo partir do princípio que não há uma verdade absoluta a ser alcançada mediante indução, pois para Platão, se existem as *idéias* ou *formas*, o método dialético deve ter como fim estas idéias e a sua aplicação é legítima uma vez que nos conduza às idéias ou a verdade absoluta. Assim, a indubitabilidade das afirmações que resultam do exame dialético e o término do processo investigativo estariam assegurados, seguindo o pressuposto platônico das *idéias* que estão na mente

---

<sup>79</sup> PLATÃO. *Diálogos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972. pp. 162-185.

<sup>80</sup> A escola dos estóicos é a primeira a distinguir as propriedades modais da plausibilidade e da possibilidade: “um asserível é plausível (*pithanón*) se induz assentimento a si (ainda que falso); um asserível é provável ou razoável (*eúlogon*) se tem mais probabilidades de ser verdadeiro do que falso.” INWOOD, Brad (org.) *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006. p. 111.

<sup>81</sup> BRUAIRE, Claude. *La Dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p.25.

graças à reminiscência das mesmas. O fim enquanto termo final e enquanto finalidade do método dialético em Platão é a *Idéia*.

Aristóteles, contudo, questionaria a forma de investigação indutiva de Platão. Para Aristóteles, a eficiência de todo o exame filosófico baseia-se em partir de princípios indubitáveis em qualquer circunstância. A verdade dos exames levados a cabo pela investigação dos filósofos resultaria sempre da dedução destes princípios primeiros que norteariam a investigação. Assim, diferentemente do método platônico que parte dos particulares e pretende chegar até às Idéias das quais esses particulares são concernentes, o método dedutivo proposto por Aristóteles parte de princípios primeiros das quais se derivam toda a série dos particulares por demonstração.

Porém, isto não significa que Aristóteles colocasse em dúvida a importância do debate dialético ele mesmo, desde que seguisse certas regras para a sua condução. Este é o tema principal do estudo realizado nos *Tópicos*.

Os princípios primeiros, necessariamente verdadeiros, de onde se deriva toda a demonstração filosófica conforme Aristóteles por pura dedução dos mesmos, são demonstrados mediante o discurso silogístico, ou seja, segundo a mediação de um terceiro termo entre uma premissa maior (universal) e outra menor (particular). O discurso silogístico é o discurso “científico”, que se fundamenta na verdade de seu ponto de partida para a demonstração do que está sendo investigado. O discurso dialético, pelo contrário, parte de opiniões com respeito às coisas particulares para daí tentar derivar a verdade de suas suposições.<sup>82</sup>

O Livro I dos *Tópicos* aristotélicos inicia deixando claro ao leitor que este “tratado se propõe encontrar um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraços.”<sup>83</sup> Apesar de afirmar que uma das utilidades do tratado é evitar a consideração de teses que poderiam colocar o nosso argumento em questão frente a argumentação do adversário, os *Tópicos* não são um estudo ou tratado sobre a arte retórica, mas uma investigação do modo mais adequado de realizar o debate dialético.

Como mencionamos acima, o discurso filosófico deve partir dos primeiros princípios e destes derivar, via demonstração, as proposições verdadeiras que se

---

<sup>82</sup> BRUAIRE, Claude. *La Dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. PP. 28-29.

<sup>83</sup> ARISTÓTELES. *Aristóteles (I)*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 5.

seguem destes princípios. Contudo, Aristóteles ressalva que o estudo acerca da dialética e do melhor modo de operar com essa forma de argumentação também podem servir aos propósitos das ciências filosóficas, pois “é útil porque a capacidade de suscitar dificuldades significativas sobre ambas as faces de um assunto nos permitirá detectar mais facilmente a verdade e o erro nos diversos pontos e questões que surgirem.”<sup>84</sup>

Entretanto, a maior serventia do debate dialético concerne à investigação dos fundamentos dos princípios das ciências particulares, que não são dados à intuição como os princípios da filosofia.<sup>85</sup> Portanto, parte-se das “opiniões geralmente aceitas sobre questões particulares” para alcançar os princípios destas ciências.<sup>86</sup>

Toda a investigação das ciências é realizada por meio de raciocínios. Assim, Aristóteles procura definir os diferentes tipos de raciocínios já na abertura do seu tratado. Esquemáticamente, Aristóteles expõe as quatro formas de raciocínio possíveis: (a) **o raciocínio demonstrativo** parte de premissas primeiras e verdadeiras; (b) **o raciocínio dialético** por seu turno, parte de opiniões geralmente aceitas, ou seja, “aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos – em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes.”<sup>87</sup>. Já (c) **o raciocínio erístico ou contencioso** se vale de opiniões que parecem ser geralmente aceitas sem de fato serem, ou da argumentação puramente contenciosa, que demonstra a falácia de suas premissas ao se perceber que, na verdade, trata-se de um falso raciocínio baseado em opiniões. Por fim, (d) **os paralogismos ou falsos raciocínios**, partem de “premissas peculiares às ciências especiais, como acontece, por exemplo, na geometria e em suas ciências irmãs.”<sup>88</sup> Contudo, ao raciocinar sobre objetos que não são próprios a estas ciências, o uso de seus princípios torna-se inadequado. Assim, no raciocínio

---

<sup>84</sup> Id. p.6.

<sup>85</sup> “(...) quem e o quê nos assegura que as premissas são verdadeiras? A resposta de Aristóteles, cuja herança é visivelmente platônica, é evidente: a *intuição* intelectual. (...) “Ver” indica a realização do conhecimento *imediate* dos princípios da demonstração. (...) Deve-se partir da intuição e deduzir-se todas as proposições que mantêm o sentido que dela se obtém. Entre “ciência” e dialética existe toda uma diferença, ou mesmo um abismo que separa o saber do Ser da lógica das nossas opiniões (...).” BRUAIRE, Claude. *La Dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. pp. 27-28. Ressalvamos que aqui não nos interessa os problemas que surgem de conceitos aristotélicos como o de intuição intelectual, mas somente o problema do uso aristotélico do método dialético.

<sup>86</sup> ARISTÓTELES. *Aristóteles (I)*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p.6.

<sup>87</sup> Id. p. 6.

<sup>88</sup> Id. p.6.

na forma de paralogismo, ainda que se valha de pressupostos válidos à ciência investigada, não são verdadeiros para dar conta do que está sendo de fato tratado.<sup>89</sup>

Assim, a primeira importante distinção que é feita no estudo realizado nos tópicos aristotélicos é a relativa aos raciocínios empregados nas investigações da ciência. Na continuação do seu tratado, Aristóteles explora toda uma série de distinções e de definições que oferecem maior rigor à consecução da tarefa do dialeto que é a investigação de princípios que não são dados pela ciência demonstrativa e, portanto, de princípios que repousam em uma zona de probabilidade – entre o certo e o incerto – e não sobre a necessidade de suas afirmações.<sup>90</sup>

A tentativa aristotélica de guardar um lugar de destaque para a dialética dentro do processo da investigação filosófica seria, entretanto, colocada sob a suspeita de mero formalismo lógico incapaz de dar conta da realidade e da verdade como propunha Platão de modo mais radical. Com o desenvolvimento da lógica proposicional entre os estóicos, notadamente em Crisipo, o aspecto formal da dialética seria ainda mais evidenciado. Assim, podemos encontrar críticas a tal formalismo em Santo Agostinho que afirmará, por exemplo, que “o rigor e o virtuosismo dos mestres em lógica formal conferem um sentido de elogio ao exercício dialético, através de expressões que se conservam até os nossos dias: “dialética segura” ou “engenhosa” reconhecida na forma da argumentação. Mas a acepção pejorativa a transforma rapidamente, uma vez que sua prática se identifique aos jogos vãos e gratuitos do ‘formalismo’”.<sup>91</sup>

Mas o que se entende por mero formalismo ou formalismo vazio? Por que a dialética não pode, segundo o ponto de vista de seus críticos, dar conta do conhecimento verdadeiro? Ora, se o discurso dialético pudesse dar conta da realidade por si mesmo deveríamos, como afirma Bruiaire, pressupor “um parentesco de origem

---

<sup>89</sup> Id PP 6-7. “Com efeito, esta forma de raciocínio parece diferir das que indicamos acima; o homem que traça uma figura falsa raciocina a partir de coisas que nem são primeiras e verdadeiras, nem tampouco geralmente aceitas. Com efeito, o modo de proceder desse homem não se ajusta à definição; ele não pressupõe opiniões que sejam admitidas pro todos, ou pela maioria, ou pelos filósofos – isto é, por todos, pela maioria ou pelos mais eminentes - , mas conduz o seu raciocínio com base em pressupostos que, embora apropriados à ciência em causa, não são verdadeiros; e seu paralogismo se fundamenta ou numa falsa descrição dos semi-círculos, ou no traçado errôneo de certas linhas.”

<sup>90</sup> “(...) A posição de Aristóteles consiste precisamente em discernir uma *modalidade especial* ao discurso dialético. Modalidade que a separa do “não importa o quê” das asserções gratuitas ao garantir um *regime intermediário* ao debate, ao diálogo lógico, aos raciocínios do dialeto. Em razão da ausência de princípios indiscutíveis oferecidos por uma intuição irrecusável, a razão dialética é privada de necessidade científica. Do mesmo modo, ela não está livre da equivalência que divide todas proposições igualmente possíveis do grau zero de certeza. Do certo ao incerto há toda uma zona do meramente *provável*.” BRUAIRE, Claude. *La Dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. p.31

<sup>91</sup> BRUAIRE, Claude. *La Dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. pp. 38-39.

entre o ser e a linguagem, entre o *ser* e o *logos* que o exprime (...).<sup>92</sup> Mas o que poderia garantir tal “parentesco”? Para Platão, o discurso dialético é capaz de alcançar as Idéias, de onde se extrai toda a verdade do real. Como vimos anteriormente, graças à noção de reminiscência, a alma humana carrega em si a marca das Idéias, e mediante o discurso dialético, as Idéias podem revelar-se. Entretanto, o fundamento platônico para o discurso dialético não é passível de ser provado. Já em Aristóteles, a dificuldade se assenta no fato do discurso dialético lidar tão só com a probabilidade, e não há certeza, ou seja, *necessidade* no meramente provável.

Assim, no decorrer da Idade Média, o discurso dialético seria colocado em questão pelo nominalismo e, a seguir, pelo idealismo cartesiano. Conforme Bruiare, “ao restituir todos os direitos à intuição intelectual que deve acompanhar toda a dedução e dirigir o pensamento segundo a evidência continuada, Descartes destituirá a dialética de todo o seu poder metodológico.”<sup>93</sup>

Porém, a exposição argumentativa dialética voltaria a ser empregada por Leibniz, como vimos na primeira seção da nossa dissertação.<sup>94</sup> Procuramos mostrar a importância dos debates e do método leibniziano de exposição dos problemas abarcados por este pensador para a obra kantiana, notadamente na fase da crítica da razão. A seguir, nos propomos mostrar o uso que Kant fará do método dialético dentro na primeira crítica e se tal método guarda alguma semelhança com o método dialético de exposição propriamente dito.

## 2.2. A Dialética Transcendental

Ainda que o racionalismo cartesiano recuse um lugar para o método dialético na investigação filosófica, mostramos anteriormente que a exposição dialética é amplamente empregada por Leibniz contra Locke e Clarke. Leibniz retoma a dialética em um viés que remonta à filosofia platônica, ou seja, com um sentido pedagógico de apresentação de suas próprias teses. Mesmo que na “Correspondência com Clarke” os argumentos e contra-argumentos sejam apresentados como um embate dialético

---

<sup>92</sup> Id. p. 36.

<sup>93</sup> BRUIARE, Claude. *La Dialéctique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. p.40.

<sup>94</sup> Ver página



propriamente dito, o método platônico de disposição de teses antagônicas, onde a tese principal deve refutar a tese que a contraria, está presente.<sup>95</sup>

Vimos também que os debates leibnizianos são uma influência crucial para a filosofia madura de Kant. Pois, na parte da Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, o estudo das antinomias derivadas dos silogismos hipotéticos da razão teórica, exhibe toda essa influência. Resta, porém, esclarecermos até onde há influência deste recurso metodológico na Dialética Transcendental e em que medida a apropriação que Kant faz do mesmo assemelha-se ao método dialético platônico revisitado por Leibniz.

No artigo “Algumas observações sobre a *Dialética Transcendental*: o fim da *Crítica da Razão Pura*”, o autor Paulo dos Santos advoga a importância das antinomias da razão pura como a própria origem, não só cronológica, mas sobretudo conceitual, do projeto crítico ou da *metafísica da metafísica* anunciada na Carta a Marcus Herz em 1781.<sup>96</sup> Santos admite, porém, que a origem cronológica da crítica kantiana à metafísica é de difícil estabelecimento, uma vez que nos *Prolegômenos a Metafísica Futura*, Kant atribui ao empirismo de Hume a origem do projeto crítico; ainda assim, tanto para Santos, como para o nosso propósito nesta dissertação, é a gênese conceitual da Crítica da razão que interessa. Daí a importância do estudo da dialética como método investigativo e da antitética que envolve as idéias cosmológicas expostas pelas antinomias.

Enquanto *metafísica da metafísica*, a crítica da razão pura tem por objeto de investigação a própria faculdade da razão e a sua pretensão de “conhecer *a priori* o que ultrapassa toda a experiência possível”.<sup>97</sup> O objeto da metafísica é o supra-sensível ou o incondicionado. A investigação de tal objeto, porém, origina duas teses conflitantes que são fundadas em princípios que se excluem mutuamente. Assim, as antinomias, ao colocarem sob suspeita a possibilidade do conhecimento de um objeto tal qual um incondicionado, mostram a metafísica como uma *ciência problemática*.<sup>98</sup> Segundo Santos,

---

<sup>95</sup> Pode-se ver a influência da obra de Platão em Leibniz no seu *Discurso de Metafísica*, onde um excerto do texto *Fédon* é transcrito por Leibniz no sentido de refutar o materialismo. NEWTON, LEIBNIZ. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983. pp.136-137.

<sup>96</sup> SANTOS, Paulo Licht dos Santos. “Algumas observações sobre a *Dialética Transcendental*: o fim da *Crítica da Razão Pura*. In: *Studia Kantiana*, vol.6/7, março de 2008. pp.135-179.

<sup>97</sup> Id. p. 164

<sup>98</sup> Id. p.164.

“(…)a antitética natural da razão (‘um novo fenômeno da razão humana’) impede a razão de ‘adormecer numa convicção imaginária, produzida por uma aparência meramente unilateral (A 407/B 434)’. Somos então autorizados a concluir que Kant, também no interior da primeira *Crítica*, não faz outra coisa senão afirmar que é a antinomia que desperta a razão para o exame de si mesma, o caminho que evita os dois atalhos que conduzem à ‘morte da sã filosofia’: o dogmatismo e o ceticismo”.<sup>99</sup>

Na terceira seção do capítulo destinado à investigação das antinomias da razão pura, intitulado “Do interesse da razão neste conflito consigo própria”, Kant dá conta da necessidade da razão pura de resolver os quatro problemas que envolvem as idéias cosmológicas. Estes quatro dilemas são, de acordo com Kant, naturais e inevitáveis, ou seja, assim como a razão não pode deixar de buscar uma totalidade incondicional da síntese empírica, também não consegue se livrar do embaraço que se origina em sua própria pretensão de alcançar o incondicionado. Assim, Kant comenta em B 492/ B 493:

“(…) a razão por meio das suas maiores esperanças, vê-se tão embaraçada em tal acervo de argumentos pró e contra, que não podendo, tanto por sua honra como no interesse de sua segurança, recuar e contemplar com indiferença esta querela, como se fora simples jogo, e ainda menos ordenar pura e simplesmente a paz, porquanto o objecto da disputa é de um interesse muito grande, só lhe resta refletir sobre a origem deste conflito da razão consigo mesma, para apurar se não será culpa de simples mal-entendido que, uma vez esclarecido, eliminaria de ambos os lados as arrogantes pretensões e, em compensação, daria início a um governo duradouro e tranqüilo da razão sobre o entendimento e os sentidos”.<sup>100</sup>

Ao tomar para si a tarefa de investigar a origem do embaraço, que de fato se deriva de uma ilusão com respeito aos próprios princípios de cada uma das teses em conflito, Kant dá um passo à frente no exame da dialética enquanto método: contrariamente aos pensadores nominalistas e os racionalistas cartesianos que recusam o apelo ao recurso metodológico dialético, Kant propõe uma disposição do modelo tese/antítese tal como encontrado nas antinomias, que nos parece muito mais aparentada a apresentação das aporias por Aristóteles no livro B da *Metafísica* do que propriamente ao método dialético

---

<sup>99</sup> Id. p. 156.

<sup>100</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p.420.

de Platão do qual nos parece ser influência direta em Leibniz.<sup>101</sup> Contudo, diferentemente de Aristóteles, Kant não resolverá as antinomias tendendo para um lado ou outro das hipóteses em questão mas buscará na origem das antinomias o que leva ao embaraço da razão ao apresentar duas teses opostas que possuem a mesma legitimidade ao propor as suas proposições.

Assim, o método da apresentação das antinomias por Kant leva em consideração ambos os lados em conflito, mas a sua solução, diferentemente do método dialético, ao tomar como legítimas as pretensões de ambas as teses, só poderá ser encontrada em um erro de origem ou em um “mal-entendido” que leva a constituição das teses em conflito. A solução kantiana, a qual será examinada por nós na próxima seção desta segunda parte, buscará o erro que leva a este embaraço da razão na confusão de princípios válidos para a razão e daqueles somente válidos para a operação do entendimento sobre as intuições da faculdade da sensibilidade.

A seguir, então, investigaremos o motivo pelo qual a razão se deixa embaraçar inevitavelmente pela teia das ilusões concernentes em sua busca pelo incondicionado e pelas idéias cosmológicas relativas à sua tarefa.

---

<sup>101</sup> No livro B da *Metafísica* de Aristóteles, o filósofo mostra quinze pares de aporias relativas aos primeiros princípios da metafísica enquanto ciência do ser, da Substância e de suas propriedades, aos conceitos de gêneros e espécie, etc. O livro das aporias da *Metafísica* prepara a investigação que é levada adiante nos livros posteriores do estudo aristotélico acerca da ciência do ser enquanto ser. Ao longo dos demais livros, Aristóteles tomará partido de um lado ou de outro das aporias, mas no que concerne ao livro B, as dificuldades que se apresentam à investigação mantêm-se insolúveis. A apresentação kantiana das antinomias da razão nos parecem fazer eco ao livro B da *Metafísica* como método de exposição, exatamente porque em um primeiro momento as Ilusões relativas às Idéias cosmológicas são tidas como aparentemente insolúveis.

## 2.2 Segunda seção:

### SIGNIFICADO DAS ANTINOMIAS DA RAZÃO PARA A TAREFA INVESTIGATIVA NA DIALÉTICA TRANSCENDENTAL

Se na Analítica Transcendental Kant pretende provar a validade objetiva das categorias do entendimento mediante uma dedução transcendental das categorias a partir das formas lógicas dos juízos, na Dialética Transcendental o caminho a percorrer deve ser outro, uma vez que a razão não lida com juízos, mas com a forma dos silogismos, forma esta que lida com totalidades. Assim, a Dialética Transcendental deve ter como objetivo último o exame da possibilidade de objetos da Razão tais como as Idéias Transcendentais, elas mesmas *totalidades*.<sup>102</sup>

O exame realizado na Dialética Transcendental é dividido em três partes: a primeira examina a Ilusão Transcendental correspondente aos **paralogismos lógicos**, ou raciocínios dialéticos concernentes a confusão gerada pela não-distinção do sujeito de pensamento (capaz de pensar através de leis da lógica geral, abstração feita aos conteúdos dados pela intuição) e da sua existência como fenômeno. A segunda parte, diz respeito às **antinomias da Razão Pura** e investiga a Ilusão Transcendental gerada pelos princípios do dogmatismo racionalista e do empirismo acerca de coisas tais como as idéias cosmológicas – o mundo, a alma, a liberdade e Deus. A terceira parte questiona a plausibilidade das **provas sobre a existência de Deus**. Considerando os propósitos particulares do que está em exame em nossa dissertação, nessa seção nos concentraremos na segunda parte da tarefa da Dialética Transcendental.

O exame dos paralogismos tem como resultado que a ilusão transcendental atinente ao sujeito do pensamento ou a unidade incondicionada no espaço e na pluralidade do tempo, ainda que inevitável, encontra solução na distinção entre consciência de si como pensamento (função puramente lógica) e da existência de um tal sujeito do pensamento<sup>103</sup>. Mas, se no primeiro conjunto de raciocínios dialéticos a solução kantiana passa por uma análise do erro na origem de raciocínios pertinentes à psicologia, àquele que forma o segundo conjunto, diz respeito às idéias cosmológicas,

---

<sup>102</sup> As idéias transcendentais da razão são a alma, o mundo e Deus.

<sup>103</sup> Estes raciocínios dialéticos que se referem ao sujeito do pensamento são os paralogismos da substancialidade, da simplicidade, da identidade e da idealidade.

isto é, as idéias relativas às totalidades unificantes concernentes a totalidade do mundo, da alma e da causa e princípio do mundo.

Este conjunto de raciocínios dialéticos concernentes às antinomias da razão teórica é originado pela confusão atinente ao princípio da razão: a máxima lógica correspondente ao *uso lógico da razão* confundir-se-ia com um princípio transcendental: enquanto a máxima da razão serviria meramente como princípio regulativo, um princípio sintético relativo ao um uso real – *se é dado o condicionado, por conseguinte também é dada toda a série das condições* – unificaria em uma totalidade a série das condições empíricas. Assim sendo, além da tarefa no uso lógico da razão, vigoraria também àquela concernente a unificação das totalidades empíricas.<sup>104</sup> A confusão entre os princípios relativos à uma função lógica da razão e a um papel que desempenharia em seu uso real (atinente a unidade das categorias do entendimento), origina as antinomias com as quais a razão se embaraça. Para o nosso propósito, que é relativo ao Ideal Transcendental, elegemos o tratamento das antinomias como tema de especial interesse, não só porque as antinomias conduzem diretamente ao problema do Ideal da razão pura ao autorizarem a abordagem do mesmo a partir das terceira e quarta antinomias<sup>105</sup>, mas também, porque, talvez, possa nos esclarecer mais sobre a tarefa da razão pura dentro da estrutura cognitiva que é apresentada por Kant na primeira crítica e o porquê desta mesma faculdade poder ser presa fácil na armadilha da Ilusão transcendental.

Porém, antes de levarmos a cabo o nosso objetivo, apresentemos agora um esquema das idéias cosmológicas e suas respectivas interpretações antinômicas forçosamente resumidas aqui:

- (1). Sobre a idéia de “universo” ou mundo, tese e antítese disputam sobre o início ou não deste e de sua limitação ou ilimitação no espaço.
- (2). Com respeito à substância, a tese afirma que toda a substância composta é um compósito de substâncias simples, enquanto a antítese sustenta que não há no mundo nada que seja simples.
- (3). Quanto ao problema da possibilidade de uma causalidade incondicionada, a tese declara que há uma causalidade livre que atua independentemente das leis da causalidade natural; já a antítese nega tal possibilidade, afirmando que no mundo não há liberdade e

---

<sup>104</sup> Não colocaremos em questão no momento a legitimidade ou ilegitimidade de um princípio transcendental da razão. Esta será tarefa para a terceira parte da nossa dissertação.

<sup>105</sup> As terceira e quarta antinomias concernem respectivamente à causalidade incondicionada e ao Ser necessário.

todas as ocorrências em seu interior se dão em razão das leis imutáveis e inexoráveis da natureza.

(4). Para a idéia de um Ser necessário tese e antítese afirmam que:

Tese: Ao mundo pertence alguma coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário. (CRP A 452/B 480).

Antítese: Não há em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, que seja a sua causa. (CRP A 453/ B481).

Das quatro idéias cosmológicas possíveis – o mundo, a substância enquanto uma totalidade, a causalidade livre e o Ser necessário – derivam-se as quatro antinomias da razão que, conforme Kant, além de não encerrarem contradição em si mesmas, suas contraditórias também podem ser afirmadas com igual validade de fundamento.

Em A 420/B 448, Kant estabelece uma distinção que logo a seguir será fundamental, qual seja, entre as antinomias matemáticas e as antinomias dinâmicas:

“Do ponto de vista da distinção do incondicionado matemático e do incondicionado dinâmico a que tende a regressão, chamaria às duas primeiras idéias, em sentido mais estrito, conceitos cosmológicos (do mundo em grande e pequeno) e às duas restantes conceitos transcendentais da natureza. (...)”

Antes mesmo de considerarmos esta distinção entre conceitos cosmológicos *stricto sensu* e conceitos transcendentais cabe lembrar a distinção que é operada na Analítica entre princípios matemáticos e dinâmicos do entendimento. Escreve Kant em A 160/ B 199:

“Na aplicação dos conceitos puros do entendimento à experiência possível, o uso da sua síntese é *matemático* ou *dinâmico*, pois se dirige, em parte à *intuição*, em parte à *existência* de um fenômeno em geral. Ora, as condições a priori da intuição são absolutamente necessárias em relação a uma experiência possível, enquanto as da existência dos objetos de uma intuição empírica possível são em si apenas contingentes. Daí que os princípios do uso matemático tenham um alcance incondicionalmente necessário, isto é, apodítico, enquanto os do uso dinâmico implicarão, sem dúvida, também um caráter de necessidade *a priori*, mas só sob a condição do pensamento empírico numa experiência, portanto só mediata e indiretamente, não contendo, por conseguinte, aquela evidência imediata (sem contudo nada perderem da sua certeza, universalmente referida à experiência) que é própria daqueles (...)”.

A faculdade do entendimento, responsável pela aplicação das categorias que fornecem a mera forma de objetos em geral para as intuições sensíveis de objetos particulares à receptividade da sensibilidade, só pode assim operar se é capaz de oferecer, em primeiro lugar, uma síntese para o que é dado pela sensibilidade. Do §17 da

Dedução Transcendental compreendemos que a simples forma da intuição não pode ser objeto para nós, e, de fato, a forma da sensação externa – o espaço – não pode ser nunca objeto de conhecimento, mas tão somente a forma para um diverso dado na sensibilidade. Este diverso ainda carece de outras unidades sintetizantes para que algo se torne objeto para mim, e para que este diverso seja determinado em relação às categorias. As sínteses da apercepção na imaginação e no entendimento permitem a operação subordinante do entendimento às intuições sensíveis, ou seja, as categorias do entendimento não são aplicadas a estes dados da sensibilidade sem prescindirem destas unidades sintéticas<sup>106</sup>.

Em A 148/B 188, Kant afirma que “é precisamente a referência das categorias à experiência possível que deve constituir todo o conhecimento puro a priori do entendimento, e é a relação das categorias à sensibilidade em geral que terá, por isso mesmo, de expor integral e sistematicamente todos os princípios transcendentais do uso do entendimento.” Tais princípios que concernem ao uso do entendimento, devem mostrar como categorias podem ser aplicadas às intuições, visto que as categorias não se restringem e não podem se restringir aos objetos particulares da experiência possível porque, se fosse o caso, não poderiam apresentar objetos senão aqueles presentes à intuição sensível. Enquanto intuições são representações imediatas, conceitos são representações mediatas e demandam princípios que permitam a síntese do entendimento.

Por *princípios matemáticos* Kant define àqueles princípios sintéticos que servem para a ligação na intuição tais como os axiomas da intuição e as antecipações da percepção. Os princípios matemáticos do uso do entendimento concernem às grandezas e, portanto, aos fenômenos, pois estes só podem ser representados mediante o conceito de grandeza. As grandezas aparecem para nós no espaço, pois dizem respeito a forma da sensibilidade correspondente à intuição externa. São, deste modo, constitutivos, pois nada pode ser pensado como objeto para mim se não for representado no conceito de grandeza e nem fora de algo que possa servir como forma das minhas intuições exteriores, ou seja, no espaço.

---

<sup>106</sup> “Esta síntese do diverso da intuição sensível, que é possível e necessária a priori, pode denominar-se figurada (*synthesis speciosa*), para distinguir-se da que em relação ao diverso de uma intuição em geral, seria pensada na simples categoria e se denomina síntese do entendimento (*synthesis intellectualis*); ambas são transcendentais, não só porque se processam a priori, mas também porque fundamentam a priori a possibilidade de outros conhecimentos a priori.” CRP B 151. pp.150-151.

Por *princípios dinâmicos* Kant entende as determinações da intuição interna, ou da forma da sensibilidade do tempo. Tais princípios tornam possível a intuição de objetos que aparecem sob o aspecto da permanência que autoriza a assunção da existência de objetos em uma experiência possível. A representação da existência de objetos em uma experiência possível depende da representação de algo que permanece tal como anteriormente fora representado, que tenha uma causa que venha a lhe suceder no tempo e que possa coexistir no espaço com outros objetos de experiência. Estas representações são possíveis graças ao esquema das analogias da experiência. A representação de objetos *como existentes* não é e nem pode ser relativa à intuição do mesmo modo que as representações cuja possibilidade depende dos princípios sintéticos matemáticos, pois é completamente contingente para qualquer representação intuitiva em uma experiência possível que eu a represente como tal e tal coisa em diferentes momentos do tempo, como efeito disto ou daquilo ou em relação de simultaneidade como isso ou aquilo. Por não terem o mesmo caráter de evidência e necessidade em uma intuição, diferentemente dos princípios matemáticos do uso do entendimento, e, portanto, não constitutivos de intuições, esses princípios dinâmicos são meramente regulativos, uma vez que se algo pode ser *meramente* intuído, isso diz respeito às condições de possibilidade de sua intuição e não da sua existência<sup>107</sup>.

Considerando o sistema arquitetônico da crítica kantiana, por semelhança a estes princípios do uso do entendimento, as antinomias da razão pura apresentam-se formalmente do mesmo modo que os princípios do entendimento. Para o primeiro par de antinomias das idéias cosmológicas temos antinomias matemáticas que, assim como os princípios matemáticos do uso entendimento, dizem respeito à noção de grandeza. A questão sobre o início, finitude ou infinitude do mundo só pode ser colocada levando em conta essa noção; pensar na simplicidade ou composição do mundo também requisita esta mesma noção.

---

<sup>107</sup> Lembrando que estes princípios não podem expressar a existência de objetos em particular, pois a realidade objetiva de um conceito só pode ser buscada fora do mesmo. Tais princípios dinâmicos servem somente como mediadores entre as representações do entendimento e àquelas da faculdade sensível ao permitirem uma síntese do diverso dado na intuição. Por exemplo, com respeito a categoria da causalidade, nada pode ser dito ser causa ou efeito se não permanece o mesmo em dois momentos diferentes do tempo ou que seja causado por outro na sucessão de dois intervalos diferentes de tempo. Sem as analogias da experiência – permanência, sucessão e reciprocidade – categorias não podem se referir a nenhuma intuição e deste modo não se poderia ter a certeza de sua validade objetiva, validade esta que sempre diz respeito ao conteúdo de representações do entendimento.



O segundo par das antinomias da razão pura é relativo aos princípios dinâmicos do uso do entendimento. Uma causalidade livre no mundo e uma causa totalmente incondicionada não podem dizer respeito à experiência possível, que considera a operação conjunta entre o entendimento e a sensibilidade. Esta operação inviabilizaria a possibilidade de uma causa livre e de uma condição incondicionada, que devem ser somente idéias regulativas para o uso da razão pura. Em razão disto, Kant denomina as primeiras duas antinomias como propriamente cosmológicas porque concernem a uma idéia de universo que só pode ser concebida a partir da noção de grandeza extensiva. Já o último par de antinomias prescinde desta noção de grandeza numérica, pois envolvem algo que está para além dos fenômenos e, só assim podem tratar de uma causalidade livre e uma condição absolutamente incondicionada, coisas estas que as condições de possibilidade dos fenômenos não podem dar conta.

Contudo, a simples sistemática arquitetônica não justifica o porquê desta duplicação dos princípios do entendimento nas antinomias da razão. Esta justificativa deve ser buscada na relação entre as faculdades do entendimento e da razão. Ora, se à razão compete oferecer o incondicionado para a síntese do entendimento, e não se pode pensar a razão senão como faculdade que tem como tarefa guiar os passos do entendimento no sentido de alcançar uma síntese que garanta a inteligibilidade para o diverso do seu conhecimento nas categorias, talvez nesta mesma relação entre entendimento e razão possa ser encontrado o motivo de tal duplicação.

Em A 409/B 436, Kant afirma que “a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas liberta o conceito do entendimento das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora em relação com este.” Diante dessa afirmação cabe considerar: (i) ainda que as categorias não derivem de sua relação com a faculdade sensível, mas, por outra, sejam elas mesmas as condições de possibilidade da experiência possível, seu uso está ligado essencialmente aos fenômenos ao reunir o diverso de uma intuição nos conceitos do entendimento. Deste modo, as categorias são independentes da sensibilidade na sua origem, mas não em seu uso; (ii) para que a razão cumpra a sua tarefa de libertar o conceito do entendimento das limitações da experiência possível, ela mesma deve limitar os princípios que devem dizer respeito tão só ao entendimento em seu âmbito. Mas daí resulta uma dificuldade que é derivada da confusão entre os princípios da razão em um uso lógico e em um uso transcendente dando origem a um único princípio aparente. Tal princípio sustenta que *se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por*

*consequente, também o absolutamente incondicionado.* O absolutamente incondicionado serve com unidade sintética para o diverso dos conhecimentos do entendimento e, só através desta condição absolutamente incondicionada pode alargar o seu conhecimento. Assim, fenômenos tais que o entendimento por intermédio das categorias é incapaz de relacionar, como a sincronicidade entre as fases da lua e as marés ou a atração gravitacional dos corpos celestes, podem encontrar uma solução mediante a condição incondicionada da razão teórica.<sup>108</sup> O problema reside no fato de que este princípio da razão considerara um princípio que deve ser somente relativo a totalidade das séries do entendimento. Ao tomar este princípio para si, a razão se afasta de sua própria tarefa, pois para libertar o conceito não pode envolver também as condições para a experiência possível, visto que assim não poderia expandir os conhecimentos do entendimento para além da sua relação com a faculdade sensível.

Os raciocínios dialéticos que constituem as antinomias da razão derivam exatamente deste princípio dado em um juízo hipotético: “Se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado”. Deste mesmo juízo hipotético podemos extrair as seguintes questões:

1. a condição absolutamente incondicionada é parte de um todo formado pela soma das condições? ou 2. a condição absolutamente incondicionada é ela mesma um todo – uma síntese – que não pode ser soma de condições, pois se caso fosse não poderia sintetizar ou reunir as condições nesta síntese? O juízo que expressa o princípio aparente da razão deixa em aberto a possibilidade de se colocar tais questões e só a solução para as antinomias que envolvem as idéias cosmológicas pode esclarecer o embaraço da razão ao confundir os princípios relativos ao um uso lógico e ao um uso real.

Ao levar-se em conta as questões que se colocam a partir do juízo hipotético mencionado, temos duas definições possíveis para o incondicionado: 1. o incondicionado é a série completa e infinita das condições; 2. o incondicionado é uma parte da série na qual todas as outras estão subordinadas. Estas definições possíveis dão origem as antinomias da razão pura. Conforme Victoria Wike, tal ambigüidade na definição do

---

<sup>108</sup> Em sua tese de doutoramento Susan Neiman afirma: “A razão é requisitada para conectar previamente fenômenos não relacionados como as fases da lua e as marés; para a postulação de entidades ainda não observadas ou inobserváveis como átomos e a gravidade; para fornecer paradigmas, como os elementos puros e o movimento ideal, que são usados para explicar a experiência, (...). NEIMAN, Susan. The unity of Reason. New York: Oxford University Press, 1997. p. 76.

objeto da razão pura deve-se à “dificuldade da razão em estabelecer uma distinção entre a categoria da totalidade e a idéia do incondicionado.”<sup>109</sup>

O objetivo da razão em seu uso lógico é a totalidade absoluta da síntese do lado das condições para que, a partir desta totalidade sintética, o diverso do entendimento encontre inteligibilidade. Para Wike, o problema é que esta totalidade sintética da razão confunde-se com a categoria da totalidade, que pertence ao entendimento. Enquanto se mantém esta confusão, a razão não pode cumprir a sua tarefa, dando azo aos raciocínios dialéticos como os que se formam a partir das idéias cosmológicas.

A dificuldade em fixar o que seria pertinente ao um uso real da razão e sua relação com as categorias do entendimento e aquilo que só pode ser do domínio da razão pura em uso lógico dá origem ao uso inadequado de um princípio que torna ambígua a definição do objeto da razão pura. Ao querer definir o seu objeto – o incondicionado – a partir do princípio aparente, a razão deixa de oferecer ao entendimento a unidade sintética que este precisa para dar progresso ao conhecimento.

A solução para este problema encontra-se na análise das antinomias. Em um primeiro momento Kant nos afirma que tese e antítese possuem igual valor de fundamento, mas a partir da análise das mesmas verificar-se-á que nenhuma das afirmações pode ser considerada verdadeira, ainda que na solução para as terceira e quarta antinomias, ambas as posições possam ser verdadeiras, mas não com evidência de verdade.

Após apresentar e justificar cada uma das teses em conflito acerca das idéias cosmológicas, de acordo com os fundamentos de cada uma destas teses – quais sejam, empíricos para as antíteses e dogmáticos para as teses das antinomias – Kant parte para a solução de cada uma das alternativas antagônicas baseado na tese na qual afirma que o objeto da razão é transcendental e não pode ser dado como objeto relativamente a uma categoria. Uma vez que na Analítica a distinção entre fenômenos e númenos foi estabelecida, Kant está autorizado a fazer uso desta tese para a solução das antinomias.

Em A 485/B 513 -A 490/B 518, Kant apresenta uma solução provisória para as antinomias que toma em consideração a inadequação na relação entre o conceito de totalidade e a idéia do incondicionado *na* regressão empírica. Assim, na **primeira**

---

<sup>109</sup> WIKE, Victoria S. Kant's antinomies of reason. Washington: University Press of America, 1982. “O objeto da razão teórica deve ser incondicionado. A pergunta com respeito a como este objeto da razão atua como fundamento ou origem das antinomias ainda permanece. A tese afirma que as antinomias da razão teórica tem origem em uma ambiguidade presente na definição de incondicionado. As antinomias surgem em razão desta ambiguidade no objeto ou no objetivo da razão. Ou seja, há antinomias porque a razão emprega duas definições diferentes para o seu objeto, o incondicionado.” p.49.

**antinomia**, a afirmação da tese de que há um início do mundo é inadequadamente pequena para um incondicionado, pois se há um início para o mundo então o incondicionado deve ser limitado; já a afirmação da antítese é demasiadamente grande para o conceito de totalidade, uma vez que não se pode pensar uma totalidade *na* síntese das séries das condições empíricas. Na **quarta antinomia**, a idéia de um ser necessário é demasiadamente grande para que o conceito de totalidade o alcance em uma regressão empírica e a sua antítese - não há um ser necessário - implica em considerar a série somente na ordem da contingência que é demasiadamente pequena para esta regressão até uma totalidade das condições.<sup>110</sup>

Nesta primeira solução, teses e antíteses de cada uma das antinomias são todas falsas em razão desta inadequação entre o conceito do entendimento - a categoria da totalidade - e sua relação com o uso real da razão com o incondicionado que é condição de inteligibilidade do diverso do entendimento. Nesta primeira solução considerou-se o conceito de totalidade a partir da noção de grandeza - o demasiadamente grande e o demasiadamente pequeno - o que só pode servir de fato para a solução das antinomias matemáticas, mas ainda deixa em haver uma solução apropriada para as antinomias dinâmicas. Tomar grandezas para afirmar algo acerca do incondicionado é inadequado se considerarmos que as idéias das quais tratam a terceira e quarta antinomias não tratam de objetos que possam ser dados em uma experiência.

Para resolver a questão que resta, o que deve ser considerado a partir de agora é a distinção entre númeno e fenômeno, ou seja a distinção entre coisa em si e objeto para uma experiência possível. A partir da primeira distinção, sabemos que o que não pode ser dado em uma experiência para nós é numeno. Considerando a possibilidade de ao menos se poder pensar em algo como objeto de pensamento, a unidade sintética da totalidade das condições deve ser considerada como tal, uma vez que não nos é possível a experiência de algo que seja uma totalidade e, deste modo, as teses e antíteses do primeiro par de antinomias são ambas falsas porque tratam de totalidades que entram em questão nestas primeiras duas antinomias: o mundo e a alma. O erro reside aqui em admitir a realidade absoluta dos fenômenos como coisa em si das quais o nosso aparato cognitivo não pode dar conta.

---

<sup>110</sup> “(...) nos limitamos a mostrar que a contingência universal de todas as coisas naturais e de todas as suas condições (empíricas) pode muito bem coexistir com o pressuposto arbitrário de uma condição necessária, embora puramente inteligível; ou seja, que se não encontra verdadeira contradição entre estas afirmações e que, por conseguinte, ambas podem, cada uma por seu lado, ser verdadeiras.” KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p.481.

A forma da oposição em que se apresenta, inicialmente tese e antítese nas primeira duas antinomias, tendo em vista o que foi esclarecido, não pode ser tomada como contradição lógica. Nos termos de Kant, o que ocorre entre tais antinomias é uma oposição dialética e não contradição.

Diferentemente, o que ocorre na terceira antinomia, que é uma antinomia dinâmica, também é mostrado por Kant como uma falsa oposição contraditória, uma vez que a premissa que a tese assume, na qual sustenta que há uma causalidade livre, não contradiz a premissa da antítese, qual seja, que a causa dos fenômenos no mundo é uma causa natural, regida por leis imutáveis. E na quarta antinomia, que é a antinomia que mais interessa a este estudo, pode ser resolvida considerando o resultado da terceira antinomia – pode haver uma causalidade livre agindo simultaneamente com a causalidade natural – o que nos autoriza a dizer que há algo para além do mundo fenomenal que, apesar de não poder ser dado na experiência, pode ao menos ser pensado. Ambas premissas de tese e antítese da quarta antinomia podem ser verdadeiras, uma vez que se admita a simultaneidade de uma condição necessária puramente inteligível e de condições puramente empíricas, que não implique contradição.

Com esse resultado, podemos admitir idéias puramente transcendentais, por oposição às meras idéias cosmológicas, pois essas não tomavam em consideração a possibilidade de sínteses totalizantes puramente inteligíveis. A partir da análise das antinomias da razão pura podemos passar para outro estágio na tarefa investigativa da dialética transcendental, que passa a considerar tão somente as idéias transcendentais. Portanto, o papel que desempenha a análise destas antinomias das idéias cosmológicas diz respeito a abrir o caminho para a análise dos objetos puramente transcendentais, uma vez resolvida a Ilusão transcendental concernente a unidade incondicionada dos fenômenos.

## 2.3 Terceira seção:

### A QUARTA ANTINOMIA DA RAZÃO TEÓRICA

Ao anunciar os passos argumentativos e o objetivo dos mesmos para a tarefa da Dialética Transcendental, Kant estabelece que: (1) é tarefa da Dialética Transcendental investigar se o princípio “segundo o qual a série das condições se estende até o incondicionado, tem ou não validade objetiva”; (2) as conseqüências que decorrem da possibilidade de um tal princípio para o uso empírico do entendimento também precisa ser aqui examinado; (3) por outro lado, esta mesma tarefa deve considerar a possibilidade de que tal princípio não tenha qualquer valor objetivo, mas que seja somente uma prescrição lógica que guia a razão em sua busca por uma unidade total das condições; (4) a Dialética Transcendental deve investigar se a necessidade da razão de repousar em um princípio considerado como a “integridade absoluta da série das condições” não foi, devido a um “mal-entendido”, postulado segundo os princípios das condições dos próprios objetos.<sup>111</sup>

Dividida em duas partes, a Dialética Transcendental trata na primeira divisão dos *conceitos transcendentais ou Idéias* e da possibilidade de uma *dedução objetiva* desses conceitos da razão. Ao longo desta primeira parte, Kant tenta mostrar que não é possível tal dedução objetiva das idéias transcendentais, não obstante possa ser empreendida a “sua derivação subjetiva a partir da natureza da nossa razão (...)”<sup>112</sup> A dedução subjetiva das idéias transcendentais é uma prova indireta da possibilidade destes conceitos da razão pura e só poderá ser feita mediante o exame da ilusão transcendental, sobretudo àquela concernente aos raciocínios dialéticos.

Dentre os raciocínios chamados dialéticos ou sofismas, as antinomias da razão teórica ocupam um lugar privilegiado para o nosso propósito nesta dissertação que versa sobre o conceito problemático do incondicionado e a importância deste conceito para a gênese da crítica kantiana à metafísica.

Como vimos anteriormente, o problema dos paralogismos diz respeito à relação do sujeito de pensamento com os objetos da intuição empírica, portanto uma vez que seja exibida pela crítica da razão esta relação sujeito/objeto de cognição, relação essa necessária para que o sujeito possa afirmar “eu penso”, passamos a considerar o

---

<sup>111</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. pp. 304-305.

<sup>112</sup> Id. p. 322.

problema levantado pelos paralogismos como um problema de ordem de desvio dos princípios próprios aos relativos ao conhecimento humano, ou seja, princípios que devem concernir simultaneamente ao entendimento e a sensibilidade, coisa que os paralogismos da psicologia racional não levaram em conta.<sup>113</sup> O exame dos paralogismos na Dialética Transcendental visa esclarecer o problema do conhecimento e da alma considerando o Idealismo Transcendental. Para tratarmos do nosso ponto específico não é necessário que nos debruçemos sobre a questão que envolve esta análise.

Os raciocínios sofisticados da teologia por sua vez, tentam provar a existência do Ser Supremo. A refutação de Kant para tais sofismas deve considerar o passo anterior que é a solução do conflito antinômico, mediante a aplicação dos princípios do Idealismo Transcendental. Desta forma, para que Kant empreenda a refutação das provas da existência de Deus, o problema que diz respeito ao conhecimento, a possibilidade de um princípio regulativo da razão pura – nosso tema na terceira parte desta dissertação – já fora estabelecido no exame dos raciocínios dialéticos da cosmologia. Assim, o problema relativo à refutação do argumento ontológico não precisa ser por nós tratado uma vez que temos em vista um problema de ordem epistemológica, a saber, o papel regulativo do conceito problemático do incondicionado e a sua re-concepção na arquitetura de Kant na trilogia crítica.

A função das antinomias da razão pura no projeto de investigação levado a cabo na Dialética Transcendental foi o tema que apresentamos em linhas gerais na seção anterior. Agora, examinaremos com mais rigor a quarta antinomia da razão teórica, uma vez que é nesta antinomia dos conceitos cosmológicos que Kant apresenta a prova indireta da possibilidade lógica do incondicionado da razão pura .

Antes de qualquer análise, contudo, devemos enfatizar a ligação entre as terceira e quarta antinomia. O problema da liberdade, que é tema da terceira antinomia, relaciona-se com o problema da possibilidade lógica de um incondicionado na medida em que as duas antinomias podem ser resolvidas ao se mostrar que ambas fundamentam-se em uma aparência transcendental, mas que a natureza na está em conflito nem com “a causalidade pela liberdade”<sup>114</sup> tampouco com a possibilidade lógica de um Ser Supremo. Voltaremos à questão da relação entre estas antinomias – as antinomias dinâmicas – após apresentarmos o exame da quarta antinomia.

---

<sup>113</sup> Os paralogismos da razão teórica são relativos à substancialidade, a simplicidade, a unidade e a possibilidade.

<sup>114</sup> CRP A558/B586.

### a) A quarta antinomia: a tese do idealismo racionalista

O conflito antinômico concernente a idéia cosmológica de um Ser Supremo é apresentado sob a forma de duas proposições supostamente contraditórias excludentes entre si. A primeira destas proposições exhibe a **tese do idealismo dogmático** com respeito à idéia de um Ser Supremo: **“Ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário.”**<sup>115</sup> Os defensores da tese, segundo a prova que Kant apresenta imediatamente após à primeira proposição, baseiam-se na compreensão de que o mundo sensível é uma totalidade dos fenômenos em cujo interior ocorrem mudanças temporais. Cada mudança que ocorre nesta série de momentos que se sucedem é determinada por uma condição *na própria* série. Assim, partindo de um momento *t* em que uma condição determina um condicionado que será também uma nova condição para outras que seguirão sucessivamente, para que a série total dos fenômenos possa ser completa deve haver um momento *T* inicial onde se encontra uma causa completamente incondicionada e necessária que origine outras causas condicionadas nos momentos *t* que se lhe seguem. Conforme os defensores da tese do idealismo dogmático, a causa absolutamente necessária e incondicionada da série dos fenômenos é uma causa primeira que só pode ser encontrada na própria série dos fenômenos. A possibilidade de uma causa exterior à série, de acordo com o idealismo dogmático, não é reconhecida uma vez que cada mudança que se encontra na série temporal deve ser precedida por uma causa que deve também se encontrar na série. Assim, a condição absolutamente necessária pertenceria também a esta série temporal, sendo que a sua causalidade fundaria um tempo *T* inicial ou *t* 0 da série das mudanças no mundo sensível.

Sendo estes os termos da tese, a saber, (i) existe uma causa incondicionada da série dos fenômenos do mundo sensível que é necessariamente integrante da série em questão; (ii) a causa incondicionada da totalidade dos fenômenos ou bem é a própria série ou bem é a sua causa inicial; deve-se perguntar com respeito a proposição (i) como uma causa que é ela mesma absoluta e incondicionada pode participar da série das causas condicionadas e contingentes? O que explica a homogeneidade entre causa incondicionada e seus condicionados? No que concerne a proposição (ii) cabe a objeção que Kant apresenta na “Observação sobre a quarta antinomia” sobre a tese (A 456/ B484

---

<sup>115</sup> KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p.412



a A 460/ B488): “O argumento puramente cosmológico não pode demonstrar a existência de um ser necessário a não ser deixando ao mesmo tempo indecisa a questão de saber se tal Ser é o próprio mundo ou uma coisa distinta do mundo”.<sup>116</sup>

Enquanto causa inicial da série das mudanças do mundo sensível, o ser necessário pode ser algo distinto do mundo, ainda que participe da série como o primeiro motor das mudanças no mundo, porém a sua homogeneidade se mantém exatamente em razão de ser concebido como o primeiro da série das mudanças que ocorrem na série temporal. A pergunta que resta a ser feita é: como se pode conceber algo que é a um só tempo distinto e homogêneo ao mundo? Em que aspectos podemos encontrar a diferença ou a homogeneidade entre o ser necessário e o mundo?

A indecisão apontada por Kant sobre a proposição (ii) que se segue da tese, mostra por si só que os princípios cosmológicos não podem dar conta do problema em questão. Se não pode ser decidido que o início da série é algo distinto dela mesma ou se a própria totalidade da série é também a sua causa conforme os princípios cosmológicos, então um outro princípio deve ser considerado para dar fim a indefinição aqui encontrada.

#### **b) A quarta antinomia: a antítese empirista**

Agora passemos de imediato à proposição oposta à tese, que é a tese afirmada pelo empirismo: a antítese do conflito antinômico concernente a Idéia cosmológica de um ser supremo afirma que **“não há em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, que seja a sua causa.”**<sup>117</sup>

A prova da antítese fundamenta-se na apresentação de uma contra-prova a hipótese sustentada pela tese. Assim, da mera suposição de que um ser necessário é causa da série das mudanças segue-se que este ser incondicionado e necessário encontra-se na série dos contingentes ainda que seja uma causa incausada, “o que é contrário à lei dinâmica da determinação de todos os fenômenos no tempo”.<sup>118</sup> A antítese aponta para o absurdo do princípio que a tese pretende estabelecer, pois como algo que é causa não-causada pode pertencer à série temporal? Se a série das mudanças no tempo em sua regressão só pode encontrar causas que são, por sua vez, também causadas por outras

---

<sup>116</sup> Id. p. 414.

<sup>117</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p.413.

<sup>118</sup> Id. p.413.

que lhes antecedem, como pode haver uma causa inicial que estando dentro do tempo não tenha também uma causa? E se a série não tem qualquer começo, sendo ela própria tomada como necessária, o que poderia explicar que a multiplicidade contida na série não seja também necessária?

Mesmo que se suponha ainda que houvesse uma causa exterior ao mundo, o que não é sustentado também pela tese, tal causa exterior sendo o elemento supremo da série “daria começo à existência destas causas e da sua série.”<sup>119</sup> Mas a sua causalidade só poderia se dar no tempo, uma vez que ela mesma fosse tomada como ponto de partida da série das mudanças temporais.

Sob o ponto de vista do empirista que é aquele que se mantém no campo das experiências possíveis, é impossível alcançar na série regressiva das causas a condição empiricamente incondicionada. Levando unicamente em conta o interesse do entendimento, que jamais ultrapassa o domínio das experiências possíveis, a antítese empirista não reconhece a necessidade de um princípio incondicionado para a razão. Entretanto, se a tese empirista pode ser bem sucedida ao refutar um argumento puramente cosmológico para a existência de Deus (tese da quarta antinomia) não pode deixar de reconhecer um princípio cujo uso deve ser apenas real, qual seja, *se dado o incondicionado é também, por conseguinte, dada à totalidade da série das condições*.

Mesmo que a tese empirista acerte na sua objeção à tese do idealismo dogmático, pelo menos sob o ponto de vista dos princípios cosmológicos, o interesse da razão persiste em razão da possibilidade de um princípio para o uso real da razão e, assim, continuará buscando a resposta para o conflito estabelecido na quarta antinomia.

Na “Observação sobre a quarta antinomia”, Kant argumenta com respeito à antítese que as dificuldades apontadas por esta acerca da existência do Ser necessário são de ordem puramente cosmológica, pois o argumento cosmológico “fundado sobre a contingência dos estados do mundo, em virtude de suas mudanças, é contrário à suposição de uma causa primeira que dê início absoluto à série.” Porém, tais dificuldades não se radicam em princípios ontológicos com respeito à “existência necessária de um ser qualquer.”<sup>120</sup>

Pela via do argumento ontológico, que será mais tarde refutado por Kant na terceira parte da Dialética Transcendental, se pode fazer frente à objeção empirista à tese da existência necessária de um ser que é causa primeira incondicionada, pois os termos

---

<sup>119</sup> Id. p.413.

<sup>120</sup> KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p.415.

em que se coloca o debate não são necessariamente excludentes. O problema com respeito à tese é que se encontra em sua proposição uma assimilação de princípios cosmológicos como se fossem princípios ontológicos. Ao considerar que algo de incondicionado possa ser derivado da simples consideração da totalidade absoluta da série das condições, ou seja, ao fazer uso de princípios que só são válidos para o entendimento, a tese do dogmatismo fica à mercê da objeção empirista que reclama para si o uso correto de tais princípios, pois estes só podem ser válidos no terreno da experiência possível.

### **c) Solução da quarta antinomia**

A partir da origem do conflito que se estabelece na razão acerca de seus próprios pressupostos com respeito à totalidade da série das condições, Kant apresenta a solução para a quarta antinomia, tal como nas antinomias anteriores, baseando-se no erro da razão ao lidar com o seu próprio objeto.

Ao tomar seu objeto como um princípio constitutivo para os conceitos do entendimento, a razão confunde o princípio subjetivo que serve somente como *norma* para o entendimento com um princípio objetivo que constituiria a série da totalidade das condições empíricas. Como resultado, temos as antinomias cosmológicas, em especial esta quarta antinomia que agora nos interessa.

Na Dialética Transcendental, Kant apresenta uma solução que levará em conta a distinção entre antinomias matemáticas e dinâmicas, como havíamos mencionado na segunda seção desta parte de nossa dissertação dedicada ao interesse da razão no conflito consigo mesma. Mas antes de apresentar a solução final, Kant ainda oferece duas soluções provisórias (ou dois passos argumentativos requeridos para apresentar a solução final) que levam em consideração (i) a relação da faculdade da razão com as categorias do entendimento e a possibilidade de um uso real da razão pura; (ii) a estrutura das antinomias cosmológicas enquanto proposições supostamente contraditórias.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Ao optarmos por este caminho para explicar os passos argumentativos da solução kantiana das antinomias nos afastamos da sugestão de Victoria Wike que afirma que há três soluções possíveis e separadas entre si para as antinomias. A nossa sugestão é que tendo em vista o projeto da Dialética Transcendental, cada um destas “soluções” como diz Wike, são de fato passos argumentativos que consideram o conjunto da tarefa da Dialética Transcendental

### c.1) O primeiro passo para a solução da quarta antinomia

Como dissemos no primeiro parágrafo desta seção sobre a quarta antinomia, a Dialética Transcendental deve (1) investigar se o objeto da razão tem ou não validade objetiva, ou seja, se é um princípio constitutivo para o entendimento ou se é um princípio meramente normativo. O objeto em questão na quarta antinomia é a idéia cosmológica de um Ser Supremo. Se as teses em conflito nesta antinomia puderem ganhar solução, a idéia de um Ser Supremo poderá ser usada como uma regra da razão para o entendimento, assim como podem ser usadas as idéias cosmológicas do mundo, da alma e da liberdade, caso seja possível uma solução para as antinomias. O que permanece em questão é: como a idéia de um Ser Supremo pode ser constitutivo para as regras do entendimento uma vez que isso suporia o pensamento de que tal Ser se encontra *na* série de condições empíricas?

Enquanto regra prescritiva para a razão, o incondicionado deve exercer uma função específica na operação, ou tarefa, que deve ser própria à faculdade racional. Conforme Kant “a razão pura não possui nenhum outro objetivo que não seja a totalidade absoluta da síntese *do lado das condições (...)* e que, *do lado do condicionado*, não tem que se inquietar com a integridade absoluta. Pois só da primeira precisa para pressupor toda a série de condições e para fornecer assim, *a priori*, ao entendimento.”<sup>122</sup> Assim, o incondicionado deve ser pressuposto pela razão para que seja pensada a totalidade absoluta da síntese das condições, visto que não é possível encontrar na série regressiva das condições empíricas uma condição absolutamente incondicionada a qual o entendimento pudesse fornecer a si próprio. Deste modo, a razão deve oferecer ao entendimento uma regra somente prescritiva para que possa ascender do condicionado à série absoluta das condições.

Se o princípio norteador da tarefa da razão for considerado uma regra que dirige o entendimento no regresso das condições empíricas, então não poderá ser um princípio constitutivo para os conceitos do entendimento. Para além da experiência possível, só é possível pensar um princípio regulativo, portanto o absolutamente incondicionado não pode apresentar-se na série das condições empíricas como pretende a tese dogmática ou deixar de ser apresentado, como quer a tese empirista .

---

<sup>122</sup> KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p.322

Sendo a tarefa da razão tão somente permitir o regresso das condições empíricas até o incondicionado, tarefa que jamais poderá ser completada, mas que basta para as pretensões do entendimento, a investigação da relação entre as duas faculdades se faz necessária, pois uma vez que a tese da quarta antinomia afirma que o incondicionado se encontra na série das condições empíricas e que a antítese afirma que o incondicionado não se encontra nesta série, a aplicação de princípios ilegítimos deve estar em jogo.

A tese da quarta antinomia ao declarar que um ser absolutamente necessário faz *parte do mundo* como sua causa ou como a sua totalidade compromete-se com a idéia de que o incondicionado, enquanto membro da série das condições como causa ou como sua integralidade, é princípio *constitutivo* da série. Assim, não é possível pensar a série sem uma condição primeira que a constitui em última instância. Ora, se um princípio é constituinte da totalidade da série das condições *empíricas*, ou seja, das condições relativas à experiência possível, então esse princípio constitutivo da série seria um princípio do *entendimento* (caso esta faculdade pudesse oferecer a si mesma a unidade para o seu diverso), ou melhor, da faculdade dos conceitos cujo domínio deve restringir-se somente àquele da experiência.

Se este é o caso, o princípio da razão pura é assimilado às categorias do entendimento e tratado pela razão teórica como se operasse do mesmo modo que estes conceitos do entendimento. Sendo assim, da mesma maneira que conceitos asseguram a validade dos objetos da experiência, a razão poderia afirmar a validade objetiva do incondicionado, o que é impossível uma vez que a totalidade da série das condições, o mundo, não pode ser dada no espaço e no tempo.

Ao tentar definir o seu objeto, a razão teórica acaba por violar a sua própria função, qual seja guiar os conceitos do entendimento em sua regressão à série das condições empíricas. Deste modo, as idéias da razão passam a ser consideradas como meras auxiliares na determinação de objetos do entendimento e não como guias para ascender até os princípios. Ora, ao restringir o escopo próprio de sua tarefa, a razão simplesmente conforma-se à faculdade do entendimento e acaba por tomar o seu objeto como mais um daqueles que pode ser determinado pelo entendimento. Este é o erro encontrado nas antinomias, pois a razão ao lidar com as idéias transcendentais como se fossem objetos possíveis e determináveis da experiência, acaba por entrar em desacordo consigo mesma.

Um primeiro passo para a solução desta questão é apresentada na quinta seção do capítulo onde Kant examina o dilema da razão teórica à luz da representação cética para

as questões cosmológicas conseqüentes das quatro idéias transcendentais. Uma vez que a razão se embaraça diante do problema que se coloca nas antinomias, cujo resultado é uma “pura ausência de sentidos (non-sens)”<sup>123</sup> então o motivo para pôr em questão o pressuposto da razão com respeito ao incondicionado justifica-se plenamente. Assim, Kant lança mão da “maneira cética de encarar os problemas que a razão pura põe à razão pura”, visto que a Idéia da razão pura se encontra sob suspeita devido à sua própria aplicação como nos mostra a análise das antinomias.

Considerando que tese e antítese das antinomias das idéias cosmológicas valem-se do conceito de grandeza, Kant pondera que

“(…), se eu pudesse saber antecipadamente acerca de uma idéia cosmológica que, seja qual for o lado do incondicionado da síntese regressiva dos fenômenos para o qual se inclina, seria contudo ou *demasiado grande* ou *demasiado pequena* para todo o *conceito do entendimento*, compreenderia então que essa idéia, visto referir-se unicamente a um objeto da experiência que deve ser adequado a um possível conceito do entendimento, tem que ser totalmente vazia e destituída de sentido, porque não lhe corresponde esse objeto por muito que a ela o tente adaptar.”<sup>124</sup>

Se, como querem os defensores da tese dogmática, há um início ou causa da série dos fenômenos, a regressão da série empírica jamais alcançaria tal início determinado para a série e, desta maneira, a tese se compromete com uma regressão infinita em busca de um objeto vazio para um conceito do entendimento, o que torna a sua afirmação absurda, pois todo o conceito da faculdade do entendimento deve poder ser um objeto de uma experiência possível. Assim, Kant refuta a tese dogmática nestes termos:

“Se admitis um ser *absolutamente necessário* (quer seja o próprio mundo ou qualquer coisa no mundo, ou a causa do mundo), situá-lo-eis num tempo infinitamente afastado de qualquer instante dado, porque, caso contrário, dependeria de uma outra existência mais antiga. Essa existência, porém, é então inacessível ao vosso conceito empírico e *demasiado grande* para que pudésseis jamais atingi-la mediante uma regressão continuada.”<sup>125</sup>

O regresso ao infinito da série das condições *empíricas* envolve, necessariamente, a determinação de uma grandeza no objeto. Porém, como é possível determinar a grandeza de um objeto que deveria ser encontrado no início da série infinita da regressão à condição primeira absolutamente incondicionada? É impossível ao conceito empírico

---

<sup>123</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p.433.

<sup>124</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gilbenkian, 2001. p. 434.

<sup>125</sup> Id. 435.

atingir o início da série, portanto tal conceito seria *demasiadamente grande* para qualquer conceito do entendimento.

Ao contrário, porém, se supomos que não há qualquer ser absolutamente necessário que seja do mundo a sua causa e que todas as coisas presentes no mundo são absolutamente contingentes, o que nos propõe a antítese da idéia cosmológica com respeito à totalidade absoluta do conjunto das coisas existentes, a idéia da razão seria então, *demasiadamente pequena* para qualquer conceito do entendimento. Em A 489/B517, Kant responde ao problema encontrado pela representação cética do incondicionado na antítese do seguinte modo:

“Se, pelo contrário, em vossa opinião tudo quanto pertence ao mundo é *contingente* (quer como condicionado, quer como condição), toda a existência que vos seja dada é *demasiado pequena* para o vosso conceito. Porque vos compeliará a procurar sempre outra existência de que essa é dependente.”<sup>126</sup>

A antítese ao dogmatismo, ao afirmar que não há nada no mundo que possa ser tomado como um incondicionado, nega que as categorias da necessidade e da totalidade encontrem algo na experiência possível que esteja em relação a tais categorias, tornando a idéia cosmológica de um ser absolutamente necessário, *demasiadamente pequena* para os conceitos do entendimento.

Desta forma, o que é colocado em questão pela representação cética, a conformidade do objeto da razão às categorias do entendimento, mostra que tal pressuposto leva à falsidade das proposições da tese e da antítese, porque é falso afirmar que o objeto da razão é *demasiadamente grande* ou *demasiadamente pequeno*, pois não há sentido empregar a noção de grandeza para algo que não está na série das condições, mas deve somente guiar o entendimento no regresso das condições. Portanto no primeiro passo argumentativo para a solução da quarta antinomia, ambas as proposições são falsas.

### **c.2) O segundo passo para a solução da quarta antinomia**

Ao buscar a totalidade da série das condições considerando a série das condições empíricas e não as condições de inteligibilidade da série, a razão encara o seu objeto como se fosse algo passível de ser dado nesta série de condições dos fenômenos. Se

---

<sup>126</sup> Id. 435.

assim fosse, então na própria série de condições empíricas deveria ser dado o objeto em si. Entretanto, se o objeto da razão fosse dado na série das condições empíricas, não poderia ser considerado um incondicionado, pois na série das condições dos fenômenos não pode ser dado mais nada além do que é condicionado e contingente. Desta forma, ou bem a coisa em si não pode ser dada na série das condições finitas dos fenômenos, ou bem não há qualquer coisa que possa ser tomada como algo em si mesmo.

As teses do dogmatismo racionalista e do empirismo, ao lidar com o objeto da razão como se fosse algo em si mesmo, desconsideram a possibilidade da Idealidade das formas da sensibilidade; na Estética Transcendental, Kant se ocupara em demonstrar que tempo e espaço não são coisas em si, mas condições que tornam possível a nossa intuição de objetos. Desta forma possuem tão só realidade subjetiva, são modos de representação que correspondem à nossa intuição de experiências internas – o tempo – e externas – o espaço, sendo assim condições para a nossa intuição sensível, condições estas que não são objetivas, mas puramente subjetivas.

Assim, as formas da sensibilidade nos concedem à experiência de objetos espaço-temporais que não podem ser tomados como se fossem coisas em si, pois espaço e tempo são condições para a nossa intuição de objetos e coisas em si mesmas não são espaço-temporais, pois a existência de objetos prescinde de nossa intuição dos mesmos, sendo independentes das possibilidades da nossa apreensão sensível.<sup>127</sup>

Então, quando a tese afirma que **“ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário”**, pressupõe na sua afirmação que o objeto da razão é um ser necessário que pertence ao mundo segundo a consideração de que seu objeto é dado como coisa em si e desta forma seja completamente determinável. Já a antítese ao negar que haja no mundo qualquer coisa de necessário, baseia-se no mero fato de que ao entendimento não pode ser dado algo como incondicionado, ou seja, que na série regressiva das condições possa ser dada uma condição absolutamente incondicionada. Mas, deste modo, também considera que os meros contingentes dados na série das condições são coisas em si mesmas, cuja

---

<sup>127</sup> “A faculdade de intuição sensível é propriamente apenas uma simples receptividade que nos torna capazes de ser afetados de certo modo por representações cuja relação recíproca é uma intuição pura do espaço e do tempo (meras formas da nossa sensibilidade), e que se denominam *objetos*, na medida em que são ligadas e determináveis nessa relação (no espaço e no tempo) segundo leis da unidade da experiência. A causa não-sensível destas representações é nos totalmente desconhecida; não a podemos, por conseguinte, intuir como objeto, pois tal objeto não poderia ser representado nem no espaço nem no tempo (como simples condições da representação sensível), condições sem as quais não poderíamos conceber qualquer intuição”. A494/B522. KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 432.



existência independe de que algo absolutamente necessário seja dado anteriormente a eles.

Ao mostrar que tese e antítese se fundamentam em um falso pressuposto, qual seja, que podemos intuir as coisas em si mesmas, Kant derruba a suposta contradição que constitui a antinomia com respeito à idéia cosmológica da totalidade da série das condições. Uma vez que o conflito antinômico tem como origem uma falsa oposição, pois a tese afirma que a coisa em si *está na* série das condições e a antítese, por sua vez, afirma que os objetos da sensibilidade são coisas em si, o que na verdade se estabelecia entre tese e antítese era uma antinomia em razão dos pressupostos de cada uma das teses.

Porém, a solução de Kant para as antinomias não deve se restringir em mostrar a contradição meramente aparente entre as teses e antíteses em conflito nos quatro casos das idéias cosmológicas. Resta ainda mostrar a diferença entre as antinomias matemáticas e dinâmicas.

### c) o terceiro passo para a solução da quarta antinomia

Até aqui, tais resultados tomados em conjunto satisfazem o primeiro item da investigação dialética, a saber (1) a investigação da validade objetiva do incondicionado, e ainda permitem dar conta de (3)<sup>128</sup> pois a partir de agora se pode ao menos pensar em algo como uma regra da razão que se impõe ao entendimento como problema, uma vez que foi afastada na representação cética a possibilidade de um princípio da razão que fosse constitutivo para o entendimento:

“Visto que mediante o princípio cosmológico da totalidade não é *dado* nenhum máximo à série de condições num mundo dos sentidos, considerado como coisa em si, e que este máximo apenas pode ser *proposto como tarefa* na regressão desta série, o citado princípio da razão pura conserva a validade nos seu significado, assim corrigido, aliás não como *axioma* para pensar como real a totalidade no objeto, mas como *problema* para o entendimento (...), permitindo estabelecer e prosseguir a regressão na série das condições de um condicionado dado, de acordo com a integridade da idéia.”<sup>129</sup>

Ao deixar de tomar o incondicionado como dado, cujo erro é denunciado na segunda parte da solução dialética, e de conformar o incondicionado ao entendimento ao considerá-lo como um princípio constitutivo do entendimento, podemos a partir de agora tomá-lo como uma prescrição lógica para a regressão na série das condições no

---

<sup>128</sup> Ver página 69.

<sup>129</sup> KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. pp. 447-448.

fenômeno sem esperar alcançar o absolutamente incondicionado nesta série empírica, pois este princípio regulativo da razão “não é um princípio da possibilidade da experiência e do conhecimento empírico dos objetos dos sentidos.”<sup>130</sup>

Até o momento, as duas soluções oferecidas por Kant mostraram que o erro da razão ao considerar que o incondicionado é parte ou totalidade da série das condições no fenômeno levava a uma antinomia cujas tese e da antítese se assentam em pressupostos relativos à Aparência Transcendental. Mas, a primeira solução – que aponta o erro em conformar o incondicionado às categorias do entendimento – assim como a segunda solução – que aponta o erro ao não se distinguir a coisa em si do mero fenômeno – não chegam a provar a heterogeneidade da condição em relação ao condicionado.<sup>131</sup> Parece haver aqui um problema que deixa as próprias soluções apresentadas em suspeição, pois elaboram as suas soluções a partir de um erro concernente à relação das faculdades da razão e do entendimento, sem no entanto mostrar que o problema decorre da não distinção entre as séries matemáticas e dinâmicas. Ambas mostraram que as premissas em conflito são falsas e que pode haver algo como uma regra da razão tomada como ens rationis para o regresso da série das condições empíricas *ao indefinitum*.

Porém, uma solução para o problema relativo às terceira e quarta antinomias que pode ser eficiente de fato, deve levar em consideração que **o incondicionado não está na série homogênea das condições empíricas, pois essas demandam por condições delas próprias ao infinito, mas o incondicionado enquanto condição para se pensar a série total das condições deve estar em uma série heterogênea, pois não há condição que a condicione como na série empírica.**

Para provar, ainda que indiretamente, que o incondicionado não se encontra na série das condições empíricas, Kant retoma a distinção entre princípios matemáticos – que dizem respeito aos fenômenos enquanto podem ser aparências para nós – e princípios dinâmicos do entendimento – que são concernentes a existência do que é por nós intuído. Assim é possível fazer uma importante distinção entre as soluções possíveis para primeira e segunda antinomias, que dizem respeito ao mundo, e a terceira e quarta antinomias relativas à liberdade e ao ser absolutamente incondicionado:

“Passamos por alto aqui uma distinção essencial, dominante entre os objetos, ou seja, entre os conceitos do entendimento que a razão aspira a elevar a idéias, a saber, que na tábua das categorias atrás apresentada duas delas significam uma

---

<sup>130</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 448.

<sup>131</sup> WIKE, Victoria. *Kant's antinomies of reason*. Washington: University Press of America, 1982. p. 94.

síntese *matemática* e as duas restantes uma síntese *dinâmica* dos fenômenos. Até aqui podemos ignorá-la, porquanto na representação geral de todas as idéias transcendentais cingimo-nos sempre às condições *no fenômeno* e, do mesmo modo, nas duas antinomias matemático-transcendentais não tínhamos nenhum outro objeto senão aquele que está no fenômeno. Agora, porém, avançando para os conceitos *dinâmicos* do entendimento, na medida em que devem ajustar-se às idéias da razão, essa distinção torna-se importante e abre-nos uma perspectiva totalmente nova quanto ao processo em que a razão está envolvida, processo que anteriormente tinha sido *encerrado* porque de ambos os lados assentava em falsos pressupostos (...)<sup>132</sup>

Enquanto as primeiras duas antinomias, sejam nas teses, sejam nas antíteses, pressupõem que o incondicionado deve estar no mundo e que o mundo dos fenômenos é o mundo em si mesmo, as terceira e quarta antinomias, ao seu turno, pressupõem a possibilidade do incondicionado *fora* da série dos fenômenos. Desta forma, o último par de antinomias requer outro tratamento para ele ao qual as soluções anteriormente apresentadas não podem dar conta.

Em A162/ B201 Kant afirma que aos “princípios dinâmicos do entendimento compete uma certeza discursiva”, diferentemente da certeza intuitiva que é relativa aos princípios matemáticos (concernentes as grandezas intuitiva e extensiva relativas respectivamente aos axiomas da intuição e as antecipações da percepção). Ora, se nas primeiras antinomias o incondicionado deve ser encontrado na série regressiva das condições dos fenômenos, ou seja, no espaço e no tempo, a solução deste primeiro par de antinomias pode ser encontrada nas primeiras soluções que Kant apresenta na Dialética Transcendental, pois dizem respeito ao erro da razão ao tratar do mundo fenomênico como se fora o mundo em si e à conformação do conceito da razão aos conceitos do entendimento, onde, ou bem este conceito da razão é demasiadamente pequeno para um conceito do entendimento ou bem é demasiadamente grande. Desta forma, estas soluções ficam fora de suspeita pelo menos no que concerne as duas primeiras antinomias. Mas o mesmo não pode ser dito para a solução do último par de antinomias.

A tese da terceira antinomia afirma que **“a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.”**<sup>133</sup> Se é necessário que se admita uma outra causalidade que não a causalidade natural para explicar um certo tipo de fenômenos que diz respeito a razão prática então deve haver algo como um incondicionado que se encontra fora da série dos

---

<sup>132</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. pp. 460-461.

<sup>133</sup> Id. p.406.

eventos empíricos. A possibilidade de um incondicionado fora da série dos fenômenos enseja uma nova solução para a terceira antinomia.

Do mesmo modo, a tese da quarta antinomia afirma que **“ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário”**<sup>134</sup>, de maneira que deve ser pressuposto um ser necessário cuja causalidade é absolutamente livre e, em razão de sua própria causalidade, está fora da série dos fenômenos que é regida pela lei da natureza. Se na primeira parte a tese parece se comprometer com uma incondicionalidade que ainda se encontra na série empírica como parte do mundo, na segunda parte, ao propor uma causalidade absolutamente necessária e incondicionada, acaba por se comprometer com algo que pode não estar contido na série regressiva dos fenômenos, uma vez que deve ser causa incondicionada do mundo.

Uma vez suposta a possibilidade de um objeto que não se encontra necessariamente na série das condições empíricas, tal como apresenta as duas teses da terceira e quarta antinomia, segue-se que este último par de antinomias, por considerar esta possibilidade, deve ser constituído por antinomias *dinâmicas*, que diferentemente das antinomias matemáticas podem ser resolvidas considerando outros princípios que não os matemáticos.

Os princípios matemáticos do entendimento dizem respeito à constituição das aparências, enquanto os princípios dinâmicos, que são levados em consideração para a solução das terceira e quarta antinomias, “regulam a existência das aparências sob regras para a possibilidade da experiência”<sup>135</sup>. Ora, tais regras atuam como um *esquema transcendental* no mesmo sentido dos esquemas do entendimento: para que os conceitos do entendimento realizem a síntese na unidade do fenômeno, o esquema deve desempenhar o papel de ligação entre os conceitos do entendimento e a intuição mediante a imaginação. Da mesma forma, os princípios dinâmicos do entendimento – analogias e postulados – operam como regras para a experiência *sem determinar* a natureza dos objetos (função dos princípios matemáticos) fazendo uma intermediação entre o domínio da sensibilidade e do entendimento.

Se os esquemas, que estão concomitantemente no domínio sensível (relativo às intuições) e não-sensível (relativo aos conceitos do entendimento), nos podem indicar a possibilidade de objetos que não se restringem ao mundo sensível, mas que, por outra,

---

<sup>134</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 412

<sup>135</sup> WIKE, Victoria S. *Kant's antinomies of reason*. Washington: University Press of America, 1982. p. 97.

são objetos de um mundo numenal, as antinomias dinâmicas, levando em conta os princípios dinâmicos do entendimento, podem ser resolvidas considerando um mundo numenal e não somente a série das condições *no* fenômeno.

Retomando tese e antítese da quarta antinomia:

**Tese: Ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário.**

A tese compromete-se com uma regressão matemática ao afirmar que “ao mundo pertence” um ser absolutamente necessário. Por seu turno, o ser absolutamente necessário é tomado, em uma regressão matemática, como uma existência necessária que se encontra na própria série das condições empíricas. Esta afirmação, como vimos, torna a proposição falsa em razão da impossibilidade de uma existência incondicionada *na* própria série das condições contingentes, pois nesta série só há objetos para a nossa intuição e a existência incondicionada não pode figurar entre esses objetos.

Os princípios matemáticos ao constituir objetos para a nossa experiência dão conta somente destes objetos. Porém, se considerarmos uma *regressão dinâmica*, onde o que entra em questão são *as regras para a experiência de objetos* e não para a sua constituição enquanto objeto da intuição empírica, talvez possa se encontrar um objeto que não pode ser constituído pelos princípios matemáticos, mas ainda assim ser pelo menos possível enquanto objeto do pensamento.

Em A 560/ B588, Kant assim define a distinção entre a regressão dinâmica e a regressão matemática:

“(…), a regressão dinâmica tem a seguinte particularidade, que a distingue da regressão matemática: visto esta só se referir propriamente à composição das partes num todo ou à decomposição do todo na suas partes, as condições dessa série deverão sempre considerar-se como partes da série, portanto como homogêneas e, por conseguinte, como fenômenos, ao passo que nessa regressão em que se não trata da possibilidade de um todo incondicionado formado de partes dadas ou de uma parte incondicionada de um todo dado, mas da derivação de um estado a partir de sua causa, ou da derivação da existência contingente da própria substância a partir da existência necessária, não é precisamente necessário que a condição deva formar uma série empírica com o condicionado”.<sup>136</sup>

Na série matemática das regressões, o todo é pensado enquanto formado por suas partes, ou seja, depende destas para ser pensado *como* um todo. Assim, enquanto na composição de um todo empírico o entendimento pensa uma totalidade formada de partes, na

---

<sup>136</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p.479.

decomposição o entendimento pensa as partes que formam o todo. Mas aqui se trata somente da totalidade da série na regressão matemática. Porém, se a regressão matemática não é a única série regressiva que o entendimento pode levar em conta, então um mundo numenal também pode ser pensado pela faculdade dos conceitos, pois é deste mundo não-sensível que os princípios dinâmicos reclamam para executar a sua função de fornecer regras para a intuição de fenômenos. Os princípios dinâmicos “tornam possível pensar um mundo sensível e outro não-sensível.”<sup>137</sup>

Se nos princípios dinâmicos do entendimento ambos aspectos podem ser pensados – o sensível e o inteligível – uma vez que analogias e postulados fornecem regras para a intuição de objetos (sem, contudo, determinar a natureza dos mesmos, função que cabe aos princípios da matemática), então as antinomias dinâmicas, que consideram a existência ou a não-existência de um ser incondicionado na série dos fenômenos podem achar solução a partir da consideração de uma série regressiva não-matemática, ou seja, a série das regressões dinâmicas.

Vejamos então o que ocorre com a tese ao levarmos em conta esta série das regressões dinâmicas: Se, **ao mundo pertence um ser absolutamente necessário** que é **parte** do mundo (primeira parte da premissa da tese), consideramos a natureza **sensível** do objeto da tese e, desta forma, a sua solução precisa levar em conta a série regressiva matemática que lida particularmente com fenômenos. Assim, a premissa da tese é falsa como nas soluções anteriormente apresentadas. Entretanto, se **ao mundo pertence um ser absolutamente necessário como sua causa**, que por ser causa da totalidade do mundo não pode ser condicionada a outra condição sob pena de não ser causa incondicionada, ao considerarmos os princípios dinâmicos do entendimento, esta causa incondicionada pode se encontrar fora da série regressiva dos fenômenos. Assim, considerando a possibilidade de um objeto *fora* da série regressiva das condições, a tese *pode* ser verdadeira, uma vez que o objeto da tese é não-sensível (não está contido na série regressiva dos fenômenos).

Passemos agora para a solução da antítese considerando os princípios dinâmicos do entendimento:

**Antítese: “Não há em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, que seja a sua causa.”**

---

<sup>137</sup> WIKE, Victoria S. Kant’s antinomies of reason. P. 98.

Na solução mediante os princípios dinâmicos do entendimento, a primeira parte da antítese – que nega a possibilidade de que haja um ser absolutamente necessário como causa do mundo na série das regressões matemáticas (*no mundo*) – pode ser verdadeira pois uma causa incondicionada que se encontra fora da série das regressões é, ao menos, possível. Na segunda parte da disjunção, onde a antítese afirma que não há um ser necessário fora da série regressiva das condições empíricas também pode ser verdadeiro pois não há nada que coloque a existência de um ser necessário fora das condições da intuição. Assim, tese e antítese da quarta antinomia podem ser ambas verdadeiras, diferentemente do que propunha as duas soluções anteriores.

Se a possibilidade do incondicionado fora da série das condições empíricas é admitida a partir desta nova solução que leva em conta a distinção entre uma regressão matemática e outra dinâmica, podemos responder a última questão que a Dialética Transcendental deve examinar, a saber: (4) esclarecer se a necessidade da razão em repousar em um princípio que deve ser tomado como a totalidade absoluta das condições não foi, por engano, postulado segundo os princípios das condições sensíveis da intuição.

Retomando o conjunto das soluções apresentadas na Dialética Transcendental para dar conta das quatro antinomias, a primeira solução (a) relaciona o problema da conformação da razão ao interesse do entendimento com o erro que acaba por levar a considerar-se a totalidade absoluta das condições como se fosse o conceito da totalidade das categorias do entendimento. Nesta primeira solução também é manifesta a falsidade de teses e antíteses das quatro antinomias cosmológicas; a segunda solução (b), por sua vez, mostrara a falsidade de todas as premissas de todas as teses e antíteses nos quatro pares das antinomias ao denunciar o problema tomar-se a totalidade das condições *empíricas* como se fossem coisas em si mesmas.

Entretanto, na terceira e final solução (c), no que diz respeito somente às terceira e quarta antinomias, as antinomias que levam em consideração os princípios dinâmicos do entendimento, teses e antíteses *podem* ser verdadeiras embora nada ponha com necessidade a verdade das mesmas. A consequência disto é que *não é necessariamente falso* o pensamento da possibilidade de um princípio que não é constitutivo de objetos da experiência, mas sim meramente *regulativo*.

Na relação entre as soluções (a), (b) e (c) não há qualquer divergência, uma vez que a terceira solução ao apontar a possibilidade de que teses e antíteses sejam, nas antinomias dinâmicas, verdadeiras não exclui totalmente o resultado das soluções (a) e (b), pois ao afirmar meramente a possibilidade da verdade das premissas afirmadas por teses e

antíteses deixa um espaço para a possibilidade da falsidade das premissas. Contudo, as soluções (a) e (b) não podem ser consideradas soluções propriamente ditas, mas passos que introduzem a necessidade da solução (c), uma vez que (a) e (b) não consideraram a distinção entre antinomias matemáticas e antinomias dinâmicas, o que poderia ter sido feito desde o início do exame das antinomias.<sup>138</sup> Se um par de antinomias matemáticas que pode encontrar solução em (a) e (b), o par de antinomias dinâmicas só pode ser examinado levando em consideração os princípios dinâmicos do entendimento, pois se na terceira antinomia está em questão a possibilidade de uma causalidade não-natural (ou seja, fora da regressão matemática) e se na quarta antinomia encontramos na tese a possibilidade de um ser necessário que é extra-mundano, então somente ao se tomar em consideração os princípios dinâmicos do entendimento pode se oferecer uma solução para os conflitos antinômicos descritos pelas duas últimas antinomias cosmológicas.

Cabe agora, neste ponto, retomar a relação entre terceira e quarta antinomia, sua distinção de natureza e a sua correspondência.

Em A560/ B588, Kant procura esclarecer a possibilidade de que ambas tese e antítese sejam tomadas como verdadeiras a partir do resultado da solução ( c ), onde tomadas sob pontos de vista diferentes, as duas teses em desacordo podem ser tidas como verdadeiras. Levando em consideração a distinção entre *regressão matemática* e *regressão dinâmica* e lançando mão desta última para solucionar o conflito das idéias cosmológicas na quarta antinomia (solução c), alcançamos um resultado “de tal modo que todas as coisas do mundo sensível sejam inteiramente contingentes e, por conseguinte, apenas tenham uma existência empiricamente condicionada, embora haja também para toda a série uma condição não-empírica, isto é, um ser incondicionalmente necessário.”<sup>139</sup>

Como mostramos anteriormente, assim como é possível que uma causa incondicionada possa ser pensada como estando fora da série regressiva das condições empíricas, também nada faz com que seja necessária a posição de algo que exista fora da série empírica, o que torna tese e antítese verdadeiras. Da mesma forma, na terceira antinomia, as duas premissas em conflito podem ser verdadeiras, uma vez que, sob diferentes aspectos, podemos admitir uma causalidade pela liberdade considerando uma regressão dinâmica das condições, mas não podemos pôr a necessidade de uma

---

<sup>138</sup> Neste momento, esclareço a minha diferença de perspectiva em relação a autora Victoria Wike que considera que as soluções são estanques entre si. Ao meu ver (a) e (b) meramente introduzem a necessidade de (c).

<sup>139</sup> KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. pp.479-480.



causalidade incondicionada que atue fora da série das regressões empíricas. Porém, há uma distinção importante há ser feita entre as suas antinomias dinâmicas a qual Kant expõe nestes termos:

“Esta maneira de fundar os fenômenos sobre uma existência incondicionada distingue-se da causalidade empiricamente incondicionada (da liberdade) tratada no número anterior em que, na liberdade, a própria coisa pertencia, enquanto causa (*substantia phaenomenon*), à série das condições e só a sua *causalidade* era pensada como inteligível; ao passo que aqui o ser necessário deve ser pensado totalmente fora da série do mundo sensível (como *ens extramundanum*) e como simplesmente inteligível, única maneira de evitar que seja ele próprio submetido à lei da contingência e da dependência de todos os fenômenos.”<sup>140</sup>

No terceiro conflito das idéias cosmológicas – concernente a possibilidade de uma causalidade incondicionada – as séries de regressão matemática e dinâmica devem ser pensadas como uma só série: na série dinâmica encontra-se o incondicionado (a causalidade pela liberdade), mas somente o primeiro termo pode ser encontrado nesta série, pois a série das condições empíricas não pode deixar de ser considerada uma vez que a ação humana pode ter a sua causalidade puramente incondicionada mas a esta causalidade se seguem efeitos que estão necessariamente na série das regressões matemáticas.

Por outro lado, o ser absolutamente incondicionado só pode ter possibilidade lógica na série das regressões dinâmicas. Enquanto puramente inteligível, o ser absolutamente incondicionado só pode ser pensado fora da série das condições empíricas ou da regressão matemática, pois na quarta antinomia o que é levado em conta é a totalidade da série regressiva, que não pode ser condicionada, pois se assim fosse não estaríamos lidando com uma totalidade. Enquanto na terceira antinomia o que está em questão é somente o primeiro membro da série das condições empíricas, na quarta antinomia o que fica em questão é a totalidade da série.

Por fim, relembremos os quatro pontos a serem investigados na Dialética Transcendental e o que foi alcançado até o exame das antinomias das idéias cosmológicas: **(1) é tarefa da Dialética Transcendental investigar se o princípio “segundo o qual a série das condições se estende até o incondicionado tem ou não valor objetivo”.** O exame da quarta antinomia, por via da demonstração indireta,

---

<sup>140</sup> Id. 480.

esclarece que a série das condições empíricas só pode ser pensada *qua totalitas* se o “princípio segundo o qual a série das condições se estende até o incondicionado” for um princípio de natureza regulativa e não constitutiva, porque princípios constitutivos só podem ser aplicados na intuição de objetos enquanto um princípio meramente regulativo em nada pode estar comprometido com a intuição de objetos, mas somente com as regras para a normatividade do exercício do entendimento. Sendo assim, o “princípio segundo o qual a série das condições se estende até o incondicionado” não tem valor objetivo pois não pode ser aplicado à intuições tal como os conceitos do entendimento.

**(2) as conseqüências que decorrem da possibilidade de um tal princípio para o uso empírico do entendimento também precisa ser aqui examinado.** Este ponto será tratado por nós na terceira parte desta dissertação. Por ora, nos limitaremos a trazer à baila o resultado da quarta antinomia para o esclarecimento da relação entre o princípio da razão e os conceitos do entendimento: uma vez que o princípio regulativo da razão só pode ser encontrado na série da regressão dinâmica e que o uso dos conceitos do entendimento só pode ser empírico, ou seja, deve necessariamente considerar os princípios matemáticos ou constitutivos do entendimento (os axiomas da intuição e as antecipações da percepção que lidam necessariamente com o conceito de grandeza) segue-se que o princípio regulativo relaciona-se com o uso empírico do entendimento somente ao oferecer regras para o seu uso, mas de forma alguma pode oferecer um princípio que constitua para a nossa intuição a experiência de objetos. Disso decorre conseqüências importante no que concerne ao progresso da ciência e ao estabelecimento da finalidade da metafísica que será por nós dissertadas logo a seguir.

**(3) esta mesma tarefa deve considerar a possibilidade de que tal princípio não tenha qualquer valor objetivo, mas que seja somente uma prescrição lógica que guia a razão em sua busca por uma unidade total das condições.** O terceiro ponto em exame foi mostrado no exame da quarta antinomia a partir das soluções (a,b,c) que indicaram a possibilidade de um princípio não constitutivo que pode ser ao menos pensado pela razão. Ainda que este princípio não tenha valor objetivo, a sua atividade regulativa é fundamental para dar conta da idéia de uma totalidade no regresso das condições empíricas. Esse ponto também será mais discutido por nós logo a seguir.

**(4) a Dialética Transcendental deve investigar se a necessidade da razão de repousar em um princípio considerado como a “integridade absoluta da série das condições” não foi, devido a um “mal-entendido”, postulado segundo os princípios das condições dos próprios objetos.** Este último ponto foi exaustivamente

demonstrado na análise da quarta antinomia: ao tomar o incondicionado como coisa-em-si, como conceito do entendimento (que só pode ser aplicado à intuição de objetos), e ao considerar somente uma série regressiva do tipo matemática ou constitutiva, tem-se como consequência que o princípio da totalidade das condições empíricas será considerado, de maneira incorreta, um princípio constitutivo da experiência. Tal consideração, todavia, acaba por não dar conta da necessidade da razão em repousar em um princípio da totalidade das condições da intuição, pois ao tratarmos tal princípio como se fosse um objeto da experiência, ou seja, um objeto dependente das condições espaço-temporais da intuição sensível, pressupomos que o incondicionado toma parte da série das regressões empíricas como um primeiro termo. Ora, a solução ( c ) demonstrou claramente que este não pode ser o caso de um princípio que é para nós meramente regulativo.

### III PARTE

## O IDEAL TRANSCENDENTAL ENQUANTO PRINCÍPIO REGULATIVO DA RAZÃO PURA

No capítulo anterior, nosso exame foi dedicado às antinomias cosmológicas e à solução oferecida por Kant às antinomias matemáticas e antinomias dinâmicas. A consequência do exame apresentado é que o princípio da razão teórica tem valor meramente subjetivo e não objetivo como supunham o idealismo racionalista e o empirismo.

Neste terceiro e conclusivo capítulo investigaremos as implicações da consideração de um princípio para a razão teórica que é somente regulativo e que não é e não pode ser constitutivo.

### Do uso meramente hipotético de um tal princípio da razão teórica

Em A 643/ B671 do “Apêndice à Dialética Transcendental” Kant escreve: “Tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo; trata-se apenas de evitar um certo mal-entendido e descobrir a direção própria dessas faculdades”<sup>141</sup>.

Ora, vimos no exame das antinomias cosmológicas que a confusão ou a sub-repção dos princípios da razão tinha como origem a consideração de que o princípio da razão teórica operasse tal qual um princípio sintético do entendimento, o que tornaria o uso desse princípio um uso constitutivo. A investigação das antinomias cosmológicas mostrou o problema relativo a tal consideração para o uso legítimo da razão: ao se tomar o princípio regulativo da razão como um princípio constitutivo, tal como os princípios sintéticos, o que se seguiria é que tal princípio deveria, necessariamente, reportar-se aos objetos do entendimento. Porém, princípios constitutivos são de uso empírico, constituem objetos. Uma vez que o objeto da razão é um objeto incondicionado, tal uso empírico não é possível.

Deste modo, o uso legítimo do princípio da razão é um uso somente *imanente*:

---

<sup>141</sup> KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p.533.

“Tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo; trata-se apenas de evitar um certo mal-entendido e descobrir a direção própria dessas faculdades. Assim, tanto quanto se pode supor, as idéias transcendentais possuirão um bom uso e, por conseguinte um uso *imane*nte, embora, no caso de ser desconhecido o seu significado e de se tomarem por conceitos das coisas reais, possam ser transcendentais na aplicação e por isso mesmo enganosas. Não é a idéia em si própria, mas tão-só o seu uso que pode ser, com respeito a toda a experiência possível, *transcendente ou imane*nte, conforme se aplica diretamente a um objeto que supostamente lhe corresponde, ou então apenas ao uso do entendimento em geral em relação aos objetos com que se ocupa; e todos os vícios de sub-repção devem ser atribuídos sempre a uma deficiência do juízo, mas nunca ao entendimento ou à razão”.<sup>142</sup>

Para melhor esclarecer a distinção entre um uso *transcendente* e um uso *imane*nte de um princípio transcendental, lembramos que o uso transcendente de um conceito para Kant, refere-se à pretensão de empregar um conceito qualquer para além do domínio da experiência. Contudo, não é admissível que um conceito *do entendimento* possa ir além de seu uso *imane*nte, ou seja, para além da experiência de objetos, porque tais conceitos devem necessariamente ser empregados *na* experiência determinando objetos.<sup>143</sup>

Entretanto, no uso transcendente de uma idéia da razão como a idéia de um ser incondicionado, pretende-se determinar a realidade de um objeto não-sensível. Mas, uma vez que princípios transcendentais digam respeito ao modo como conhecemos objetos a priori mas que, de fato, só possamos *conhecer* objetos a partir da cooperação entre as faculdades da intuição e do entendimento, não será possível que objetos que se encontrem fora do domínio sensível possam ser por nós determinados. Portanto, as idéias transcendentais diferem dos conceitos do entendimento, pois são objetos que não podem ser dados em uma experiência possível.

No uso imane

---

<sup>142</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. pp. 533-534.

<sup>143</sup> George Pascal nos lembra em sua introdução ao pensamento kantiano da necessidade de precisar a noção de “transcendental” e a sua distinção de um uso transcendente de princípios transcendentais. Ao citar a *Crítica da Razão Pura* em B25 – “Chamo transcendental a todo o conhecimento que se ocupa, não propriamente de objetos, mas, em geral com a nossa maneira de conhecer objetos, enquanto esta deve ser possível *a priori*” – Pascal exemplifica: “O princípio de causalidade, por exemplo, é transcendental, porque concerne ao nosso conhecimento das coisas enquanto este depende, não das próprias coisas, mas da nossa maneira de conhecê-las. E, neste sentido, transcendental se aproxima de transcendente, que designa o que está para além de toda experiência. Todavia, importa não confundir os termos. Um princípio transcendental, com efeito, não admite outro uso que não seja o imane

nosso modo de conhecê-los, na medida em que este deve ser possível *a priori*,<sup>144</sup> conceitos devem referir-se necessariamente a experiência possível segundo as condições discursivas do nosso conhecimento. Assim, conceitos constituem para nós objetos segundo nossas possibilidades de conhecimento. Porém, com respeito às Idéias Transcendentais, como devemos entender um uso imanente, ou seja, referente a experiência possível? Ou será o uso imanente de Idéias Transcendentais diferente do uso imanente dos conceitos do entendimento?

Tais questões devem ser respondidas levando em conta a tarefa que é própria à faculdade da razão pura: proporcionar uma unidade que sistematize os conceitos do entendimento. Esta unidade não é como a unidade sintética do entendimento que unifica o que é dado na intuição e sim uma regra que a razão oferece ao entendimento que se baseia na idéia de uma totalidade da série das condições empíricas.

A tarefa da razão é dirigir os conceitos do entendimento na busca de uma totalidade que permita sistematizar o conhecimento que se origina da relação entre os conceitos desta faculdade com as intuições da sensibilidade. Para que a faculdade da razão possa oferecer esta unidade totalizante da série das condições, deve voltar-se unicamente aos conceitos do entendimento, sem manter qualquer relação com o diverso da intuição. Assim, um uso *imanente* do princípio transcendental da razão refere-se tão somente aos conceitos do entendimento enquanto conceitos que unificam a multiplicidade da sensibilidade, ou seja, enquanto condições de pensar o diverso oferecido pela intuição. Enquanto os conceitos do entendimento são constitutivos da experiência possível, as Idéias Transcendentais são princípios que regulam a atividade do entendimento *na* experiência de objetos.

Em A 644/B 672, Kant afirma que:

“A razão tem, pois, propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das idéias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva.”

Conforme esta passagem, no uso imanente dos conceitos do entendimento, esta faculdade deve se ocupar tão somente da multiplicidade do diverso dado à intuição uma vez que a unidade de que cada um dos conceitos do entendimento deve dizer respeito a

---

<sup>144</sup> KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 53.

este diverso, portanto tem de ser uma unidade *distributiva* porque o que ela deve visar é a unidade de objetos espaço-temporais que se constituem objetivamente na experiência possível graças a esta unidade oferecida pelo entendimento. A multiplicidade dos objetos que a intuição oferece precisa de uma unidade que os constitua como objetos, mas para que o entendimento possa realizar a sua própria tarefa constitutiva, deixa à razão a tarefa de ordenar a série total das condições.<sup>145</sup>

Na unidade coletiva, o princípio da razão unifica as séries das condições empíricas constituídas pela relação entre os conceitos do entendimento com as intuições da sensibilidade. Esta unidade coletiva é garantida por uma idéia ou *focus imaginarius* que confere a maior unidade e, conseqüentemente a maior extensão, aos conceitos do entendimento. A idéia, portanto, como um princípio que ordena e unifica o diverso dado pelo entendimento tem uma função *regulativa*, pois é mediante a idéia que a série das condições empíricas encontra uma unidade sistemática em um princípio lógico e subjetivo que não está submetido às condições empíricas tal como os princípios sintéticos.

Na Ilusão Transcendental, um princípio sintético e objetivo que diz respeito à série das condições empíricas é tomado como um princípio da razão mediante a proposição que descreve a Aparência Transcendental, “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte também o absolutamente incondicionado*” (A 409/B 436). Entretanto, como vimos anteriormente, a razão é a faculdade das regras e dos princípios e disto se segue que na razão não pode haver um princípio sintético, pois estes constituem objetos e, portanto, não podem servir como uma regra lógica para o uso do entendimento.

Contudo, a confusão entre os princípios sintéticos e os princípios da razão não deve ser atribuídos a razão ou ao entendimento, como mencionamos no excerto citado mais acima. A deficiência encontrada no juízo concerne a um mal-entendido: ao operar com um princípio constitutivo, a razão deixa de cumprir com a sua tarefa normativa, uma vez que lance mão de um princípio objetivo. A solução para a Ilusão Transcendental é,

---

<sup>145</sup> Os objetos da experiência não precisam constituir uma totalidade para que possamos conhecê-los: a série dos animais invertebrados não é a mesma série dos eventos históricos que deflagraram a Guerra dos Cem Anos nem é a série das notas musicais que compõem uma escala dodecafônica. Nada nos obriga a ter de conhecer todos os eventos do mundo para que possamos conhecer algum evento no mundo. E para que possamos conhecer alguma série empírica qualquer, precisamos somente da unidade distributiva que nos é garantida pelos conceitos do entendimento. No entanto, o ordenamento de todos os eventos do mundo deve ser pressuposto em um princípio não-empírico que ordene todas as séries empíricas para que a totalidade do real possa ser ao menos pensada.

portanto, delimitar a tarefa própria da razão ao se mostrar que esta faculdade deve necessariamente operar somente com um princípio normativo em suas operações.

Em A 645/B 673, Kant afirma que a função ou “parte de que a razão propriamente dispõe e procura realizar é a *sistemática* do conhecimento, isto é, o seu encadeamento a partir de um princípio”. A sistematicidade do conhecimento exige um princípio que difere da unidade distributiva que é oferecida pelos princípios sintéticos derivados das operações entre entendimento e sensibilidade, tal qual o princípio “dado o condicionado, dada também a totalidade da soma das condições”. O princípio da razão que garante a sistematização do conhecimento deve preceder “o conhecimento determinado das partes e determinar *a priori* o lugar de cada parte e a sua relação com as outras”. Ora, o princípio sintético “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições*”, não pode satisfazer a esperada precedência e determinação das partes em relação ao todo, pois tal princípio é distributivo. Assim, a unidade coletiva que a razão deve oferecer ao entendimento no intuito de sistematizar o conhecimento só poderá ser dado por um princípio para as regras que ordenam o entendimento e é nas Idéias Transcendentais que se encontra tal princípio.

Uma vez que a aplicação de uma regra para a ordenação das séries empíricas não é constitutiva, mas somente regulativa, o uso da regra deve ser *hipotético*, pois somente confere uma unidade aos conhecimentos derivados da cooperação entre o entendimento e a sensibilidade sem, contudo, basear-se na validade objetiva do princípio que fundamenta a regra. *Idéias* enquanto conceitos da razão servem somente para *conceber* uma unidade sistemática do conhecimento a partir de uma regra; os conceitos do entendimento, por seu turno, constituem “a forma intelectual de toda a experiência” e a realidade objetiva dos conceitos “tem por único fundamento que a sua aplicação possa sempre ser mostrada na experiência”(A 310/ B367).

Ora, a tarefa da Dialética Transcendental é justamente mostrar que as idéias não podem ser dadas na experiência, ou melhor, não possuem realidade objetiva. Se as regras da razão se radicam em idéias transcendentais, sem realidade objetiva, então, necessariamente, o uso deve ser hipotético, pois idéias não determinam objetos.

Em A647/ B675, Kant escreve: “O uso hipotético da razão tem, pois, por objeto a unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento e esta unidade é a *pedra de toque da verdade* das regras.” Enquanto princípios transcendentais, as Idéias Transcendentais unificam o diverso das regras do entendimento sob uma unidade projetada (*focus imaginarius*) que permite uma extensão da operação do entendimento



para além do seu domínio, mas não de modo transcendente, ou seja, o entendimento não pode lançar as suas categorias para além do seu domínio próprio, contudo, a partir de um *focus imaginarius* ou Idéias Transcendentais, a razão pode estender as possibilidades do conhecimento mediante categorias unificando o diverso dos conhecimentos obtidos no entendimento sobre a sensibilidade. Ao postular uma unidade perfeita para entendimento, coisa que não seria possível considerando somente a operação das categorias sobre as intuições, os conhecimentos baseados em determinados paradigmas, como “terra pura, água pura, ar puro, etc.”<sup>146</sup> podem guiar os avanços da ciência ao determinar conexões entre regras que não podem ser dadas pelo entendimento. A lei da gravitação universal, por exemplo, unifica as regras da física com respeito ao movimento celeste que não poderiam ser postuladas considerando as regras da cinemática dos corpos no mundo sub-lunar. Assim, a astronomia pode avançar em seus conhecimentos a cerca dos corpos celestes pelo postulado da lei da gravitação universal.

Entretanto, se o princípio regulativo da razão pode unificar as regras do entendimento para o progresso da ciência, e se a investigação da ciência ao fazer uso de regras postuladas a partir deste princípio é capaz de estabelecer uma homogeneidade e constância em fenômenos, então pode ser questionada a simples subjetividade do princípio lógico da razão que orienta as regras do entendimento. Além disso, uma vez que a ciência é capaz de mostrar por resultados empíricos este ordenamento baseada na noção de homogeneidade da natureza como, por exemplo, na subordinação da espécie sob um gênero, a ciência que se fundamenta em princípios regulativos não seria diferente da ciência especulativa que baseia a sua investigação em um princípio objetivo. Para desenredar o nó que nos leva a este problema, vamos investigar a subjetividade do princípio regulativo e a sua conformidade, se é que se pode falar assim, com a natureza.

### **O princípio subjetivo da razão pura e a conformidade com a natureza**

Não obstante as afirmações de Kant com respeito ao problema que origina os raciocínios sofisticados, a saber, quanto ao fato de tomar-se um princípio meramente constitutivo como se fosse um princípio regulativo, e a solução que o autor oferece para o problema da aparência dialética, a comentadora Michelle Grier defende em *Kant's*

---

<sup>146</sup> KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 535.

*Transcendental Ilusion* que o princípio regulativo da razão não só teria um uso heurístico – subjetiva e logicamente – mas também objetivo.

A autora explica a questão considerada nestes termos:

“(…) argumentos na *Crítica* por vezes parecem indicar apenas um estatuto “heurístico” para o princípio de unidade sistemática. Portanto, ao tratar dos princípios da unidade sistemática, Kant afirma “Eles também podem ser empregados com grande vantagem na elaboração da experiência enquanto princípios heurísticos [*als heuristische Grundsätze*]” (A664/ B692). (...) Entretanto, Kant mais adiante sugere que a mera interpretação heurística e lógica da função da razão não se segue, pois o fato de poder ser conveniente para a *nossa* sistematização *do conhecimento*, de forma alguma justifica nossa suposição de que a *própria natureza* conformasse a nossa necessidade de uma unidade sistemática e completude.”<sup>147</sup>

O que a autora quer mostrar a partir da sua objeção, é que o princípio regulativo, qual seja, “*a unidade sistemática do conhecimento precede o conhecimento determinado das partes e determinar a priori o lugar de cada parte e a sua relação com a outra*”(P1) funda-se no princípio transcendente “*dado o condicionado é também dada toda a soma das condições e por conseqüência também o incondicionado*”(P2) de maneira que “*devemos pressupor um princípio transcendental correspondente, ou até mesmo, que a demanda (lógica), a máxima, ou prescrição para uma unidade sistemática é, ‘torna-se’, ou ao menos se apresenta para nós como um princípio transcendental.*”<sup>148</sup> Assim, o princípio subjetivo da razão *deve e só pode*, segundo Grier, aparecer para nós *como* um princípio objetivo ou transcendental da razão.<sup>149</sup>

Em A 651/ B679 – A652/ B 680, Kant parece, de certa forma, indicar a interpretação que Grier apresenta:

“De fato, não se concebe como poderia ter lugar um princípio lógico da unidade racional das regras, se não se supusesse um princípio transcendental, mediante o qual tal unidade sistemática, enquanto inerente aos próprios objetos, é admitida *a priori* como necessária. Pois, com que direito pode a razão exigir que, no uso lógico, se trate como unidade simplesmente oculta a diversidade das forças que a natureza nos dá a conhecer e se derivem estas, tanto quanto se pode, de qualquer força fundamental, 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? (...) a lei da

---

<sup>147</sup> GRIER, Michelle. P.272

<sup>148</sup> P. 273.

<sup>149</sup> Chama também a nossa atenção que Grier queira sustentar que o princípio regulativo é tão somente heurístico, ou seja, cabe como regra em determinada circunstância, porém pode ser abandonado por não se constituir de fato uma norma para a razão. Porém, a máxima lógica da razão não é somente princípio de caráter heurístico, mas normativo.

razão que nos leva a procurá-la é necessária, pois sem ela não teríamos razão, sem razão não haveria uso coerente do entendimento e, à falta deste uso, não haveria critério suficiente da verdade empírica e teríamos, portanto, que pressupor, em relação a esta última a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária.”

Pretendendo valer-se do texto de Kant, Grier afirma que P2 expressa uma necessidade objetiva, diferentemente da necessidade subjetiva de P1 e, “deste modo, apresenta-se como tendo alguma validade e aplicabilidade objetiva.” Grier, porém, acrescenta que o princípio necessário não é P2, mas ao mesmo tempo reconhece que o princípio capaz de garantir a validade e a necessidade objetiva, que Kant afirma na passagem citada, tem de ser P2.<sup>150</sup> O princípio transcendental da razão seria, conforme a autora, necessário para reunir o conteúdo objetivo do entendimento:

“Considero que há um sentido legítimo no qual Kant endossa ambas afirmações, uma vez que P1 e P2 são relativas a dois modos diferentes de pensar a mesma exigência necessária por uma unidade. Se isso é correto, então não é inconsistente que Kant mantenha *ao mesmo tempo* que a requisição, princípio ou máxima para a unidade sistemática, pensada por abstração das condições restritivas do entendimento, é um princípio transcendental da razão pura e que a sua (necessária) aplicação ao diverso, que requer a sua restrição às condições em questão, mostra-se “meramente prescritiva” para o entendimento.(...), P2 é necessária para dispor a requisição formal da sistematicidade em relação aos conteúdos objetivos do entendimento. Este princípio proporciona à razão a base para um uso real, oposto ao uso meramente lógico.”<sup>151</sup>

Segundo Grier, P1 e P2 expressariam uma “mesma função de unificação, ou o *mesmo ato da razão*”, ainda que sob aspectos diferentes. P1 e P2 não seriam concorrentes entre si, ao contrário, ao invés de princípios conflitantes, cooperariam para a sistematização do diverso do entendimento. Isso nos parece estranho, pois Kant em vários momentos da Dialética parece querer dizer que ao considerarmos P2 como um princípio da razão, teríamos, por consequência, um desvio que levaria a Aparência Transcendental. Podemos tentar pensar com Grier que o problema poderia residir em tomar somente P2 em detrimento de P1. Ainda assim, um princípio não excluiria o outro, uma vez que o que levara a Aparência Transcendental teriam sido o fato de desconsiderar P1 como

---

<sup>150</sup> Grier aponta para um dilema interpretativo difícil de ser resolvido, pois porque o princípio necessário (princípio da razão) tem que ser tomado como o princípio transcendental P2 para que assegure uma validade necessária e objetiva? A autora oferece uma interpretação para este dilema que nos parece um tanto apressada, ainda que muito bem articulada, como mostraremos a seguir. GRIER, M. p.274.

<sup>151</sup> GRIER, pp. 274-275.

princípio necessário da razão e considerar P2 na função que cabe de fato a P1. Mas P1 e P2 atuariam conjuntamente como princípios da razão na interpretação oferecida pela comentadora.<sup>152</sup>

Conforme Grier, a própria distinção entre princípios regulativos e constitutivos descreveriam dois modos diferentes de interpretar a demanda da razão. Desta forma, P1 e P2 seriam, apesar de tudo o que Kant pronuncia na *Dialética Transcendental*<sup>153</sup>, dois princípios da razão: P2 diria respeito ao uso real da razão ao dirigir-se a multiplicidade das regras do entendimento, enquanto P1 seria atinente ao uso lógico da razão cuja função é a mera regulação das regras unificadas em P1 e esse uso seria somente heurístico. Embora Grier reconheça que a sua interpretação acerca da posição de P2 com relação a P1 é “complicada”, a autora considera que “a função regulativa do princípio da unidade sistemática é em si mesma parasitária da postulação transcendental e ilusória que considera a natureza, enquanto objeto do nosso conhecimento, já dada como uma totalidade completa.”<sup>154</sup>

O princípio subjetivo e regulativo da razão seria então, segundo a comentadora, debitário da Ilusão Transcendental provocada pelo uso transcendente do princípio objetivo do entendimento. Neste ponto, não podemos deixar de concordar com Grier, pois a afirmação de que são as idéias cosmológicas (que se constituem em razão desse uso transcendente da máxima da razão) que conduzem a investigação do princípio subjetivo é um fato textual, toda a *Dialética Transcendental* faz menção a isso. Porém, nos parece que ao afirmar que o princípio da unidade sistemática é parasitário do princípio transcendente “*uma vez dado o condicionado, também é dada a totalidade das condições e também o incondicionado*” Grier vai mais além do que Kant parece pretender. A Ilusão transcendental que se radica no uso transcendente desse princípio não faz dele mesmo um *princípio da razão*, ainda possa haver um uso transcendente do mesmo por um interesse da razão, como nos parece querer sugerir Michelle Grier. Parece que autora não está levando em consideração a passagem ou sub-repção de um princípio

---

<sup>152</sup> Nos parece que Grier não atenta para o conceito de validade objetiva, colapsando este conceito com o conceito de realidade objetiva, que não é aplicável a um princípio normativo como P1. Que algo seja válido objetivamente não requer em contra partida que seja também realmente válido. Conceitos do entendimento tem validade e realidade objetiva pois constituem fenômenos, mas o princípio normativo da razão só poderá ter validade objetiva enquanto unifica o diverso das regras do entendimento sem, no entanto, constituir objetos.

<sup>153</sup> Em A 666/B 694, Kant escreve: “Dou o nome de máximas da razão a todos os princípios subjetivos, que não derivam da natureza do objeto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto. Há, pois, máximas da razão especulativa, que assentam unicamente no interesse especulativo desta razão, embora possa parecer que são princípios objetivos.”

<sup>154</sup> GRIER, p.275.

que deve concernir unicamente a experiência possível no momento em que sugere ao leitor que P1 e P2 dizem respeito ao que ela considera como o “mesmo ato da razão porém sob aspectos diferentes”. Para Grier, a unidade sistemática da natureza tem de ser dada por P2 enquanto P1, o princípio lógico da razão só pode ser pensado uma vez que o princípio objetivo é também dado. Se a nossa leitura sobre a interpretação de Grier é correta, a autora incorre em erro, pois P2 não é e não pode ser um princípio da razão, uma vez que P2 enquanto princípio sintético – dado o condicionado é também dada a totalidade das condições – contenha somente um fundamento para experiência possível.

Ao considerarmos as Idéias da razão sob uma perspectiva transcendente, acabamos por tomar um princípio que não é concernente a essa faculdade. Ao tratar dos conceitos puros da razão em seu uso objetivo, Kant afirma que tal uso é sempre *transcendente*, ou seja, foge ao seu próprio domínio dando origem ao uso inadequado de um princípio sintético que acaba por fazer as vezes de um princípio que não pode dizer respeito aos objetos empíricos da experiência. Por sua vez, o uso do mesmo princípio objetivo aplicado para o interesse do entendimento é sempre *imane*nte (A 327/ B 383).

Contudo, Grier afirma que tal vício de sub-repção é necessário para o propósito da razão porque teria uma função análoga aos esquemas do entendimento: os conceitos puros do entendimento não são aplicados diretamente a intuição, mas carecem da intermediação dos esquemas; do mesmo modo, P2 seria um intermediário para o uso regulativo de P1. À primeira vista, a sugestão de Grier nos parece razoável. Mas retomando o início da Dialética Transcendental, na segunda seção “Das Idéias Transcendentais”, outros dados para se pensar o problema podem ser trazidos a reflexão:

“Ora, o conceito transcendental da razão refere-se sempre apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e só termina no absolutamente incondicionado, ou seja incondicionado em todos os sentidos. Com efeito, a razão pura entrega tudo ao entendimento, que se refere aos objetos da intuição, ou melhor, à sua síntese na imaginação. A razão conserva para si, unicamente, a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento e procura levar, até ao absolutamente incondicionado, a unidade sintética que é pensada na categoria. Pode-se, pois, designar essa totalidade pelo nome de unidade da razão dos fenômenos, bem como se pode chamar unidade do entendimento aquela que a categoria exprime.” (A 326/B 383).

A totalidade absoluta das condições é dada pelo princípio sintético “*dado o condicionado é também dada a totalidade das condições*” (P2 – princípio objetivo) e as

idéias cosmológicas são concernentes a este princípio relativo a unificação das regras das categorias do entendimento. A unidade sintética pensada no entendimento é dirigida pelo princípio regulativo da razão (P1- princípio subjetivo) até o incondicionado. O que Kant designa por “unidade da razão dos fenômenos” é o *emprego de P1* na totalidade absoluta das condições empíricas pensadas pelas categorias do entendimento (por P2). Podemos conceder até aqui, que Grier pode estar correta ao sugerir que P2 serve como um esquema para a razão, mas é a aplicação de *P1* (um princípio da razão) sobre o “esquema” da totalidade absoluta das condições empíricas dadas por P2 (princípio objetivo) que deve ser considerada: ao contrário de Grier, pensamos que P2 não é um princípio da razão, embora sem P2 não possa haver o uso lógico de P1 pela razão. Tal como na relação entre o entendimento e a sensibilidade, a razão *age* sobre a totalidade dada no entendimento (por P2), mas não depende dela como as categorias dependem das intuições para garantir a sua validade objetiva. A validade e a necessidade objetiva de P1 não é derivada, como quer Grier, de um ato de P2 em conjunto com P1. A validade e necessidade objetiva de P1, da qual Kant nos fala deve poder ser garantida por algo que não pode ser um mero princípio sintético que na Ilusão Transcendental é considerado como um princípio da razão, porém na solução das antinomias mostra-se como um princípio transcendente.

Até aqui, vimos que Greier pretende resolver o problema da validade objetiva de um princípio da razão derivado de Idéias Transcendentais apelando para o princípio transcendental (P2) que é o princípio que origina todo o conflito da razão. P2 que é princípio objetivo ganha, segundo Grier, um status de uma analogia do esquema. As idéias cosmológicas, que dão origem ao conflito antinômico, e o princípio transcendental destas idéias, são, segundo Grier, um esquema para o qual a razão deve tomar para si para que possa dirigir a unidade das condições empíricas até o incondicionado. A partir de agora tentaremos uma solução para o problema que apontamos na interpretação oferecida por Greier considerando a possibilidade da validade objetiva de P1.

### **A validade objetiva do Princípio da Razão Pura**

O que nos chama a atenção na interpretação de Grier é que a autora parece não levar em consideração o fato de que a razão lida com númenos que são para nós indeterminados diferentemente do entendimento que em sua relação com as intuições

nos oferece categorias para determinar os objetos da experiência possível segundo nossas condições cognitivas. Sendo a razão a faculdade dos princípios derivados das Idéias Transcendentais, entes que para a nossa possibilidade cognitiva não podem ser senão numerais, porque deveria levar em conta um princípio, ainda que seja do interesse da razão, tal como se fosse um princípio regulativo? Nos parece que Grier não dá a atenção suficiente para distinções básicas como as relativas ao mundo dos númenos e dos fenômenos, assim como também a distinção entre princípios regulativos e princípios constitutivos.

Acreditamos que o que leva Grier a tal interpretação é a analogia que a autora quer estabelecer entre os esquemas que constituem a possibilidade de categorias e dirigirem-se à intuições, onde deve ser necessariamente considerada a participação de uma faculdade mediatriz entre o entendimento e a sensibilidade, ou seja, a imaginação. Nos parece que Grier, ao julgar que P1 é derivado do princípio transcendental P2, entende que sem P2 a razão não poderia alcançar P1. Mas ainda que seja do interesse da própria razão o conflito que emerge da aplicação transcendental de P2, não podemos conceder que, quando Grier afirma que P1 se deriva de P2, P1 seja de segunda ordem com respeito a P2, que não passa de um princípio objetivo. Interpretamos a leitura de Grier baseando-nos na solução que a autora oferece com respeito a possibilidade de uma dedução indireta da validade objetiva de um princípio regulativo: o princípio da razão deriva-se necessariamente do princípio transcendental da razão P2 e P2 garante a validade objetiva de P1. Mas isso nos parece ir de encontro à letra do texto da primeira crítica.

Em A 664/ B 692, Kant sustenta que “os princípios da razão pura, em relação aos conceitos empíricos nunca podem ser constitutivos, porque não pode dar-se-lhes nenhum esquema correspondente da sensibilidade e não podem, por conseguinte, ter nenhum objeto *in concreto*.” Se é assim, o que garantiria a unidade sistemática das condições empíricas senão, como quer Grier, o princípio transcendental da razão? Todo o princípio constitutivo matemático visa determinar um objeto para a experiência possível. Distintamente, um princípio regulativo da razão não determina objetos, mas deve oferecer a unidade sistemática da natureza. Princípios constitutivos, enquanto princípios do entendimento, sejam eles matemáticos ou dinâmicos, determinam objetos, ou seja, entes particulares; por outro lado, o princípio regulativo, a partir das Ideias Transcendentais, impõe um princípio de ordenação sistemática para o diverso das regras do entendimento. Este princípio de unidade sistemática não pode ser derivado de um

esquema que se originaria em um princípio do entendimento, mas deve ser esquematizado a partir de Idéias que são para nós completamente indeterminadas. A partir daqui, outro problema se coloca: qual a validade objetiva de algo que não pode ser para nós objeto uma vez que é, com respeito às nossas possibilidades cognitivas, completamente indeterminado?

A única solução possível para, primeiro, responder à leitura equivocada de Michelle Grier e, depois, tentar provar a validade objetiva (ainda que indeterminada) do princípio regulador da razão é chamar a atenção para a *finalidade* ou para o *interesse da razão*, qual seja, atingir a mais alta unidade sistemática das condições empíricas.

Se a finalidade da razão consiste em oferecer o mais alto princípio ou máxima regulativa para as regras do entendimento e se tal princípio só puder ser pressuposto como uma máxima, pois não pode ser derivado de outra coisa senão do interesse da razão, então é na finalidade da razão que encontramos a razão de ser da unidade procurada. O pressuposto da máxima da razão se impõe como necessidade para as operações de unificação do diverso das regras do entendimento. Assim, Kant pretende derivar a validade objetiva da máxima da razão segundo o interesse da razão que é a unidade sistemática do conhecimento. Ao pressupor uma idéia transcendental *como se fosse* o esquema para a unidade sistemática, a razão realiza a sua tarefa e não poderia realizar sem tal pressuposto. Pelo menos é assim que Kant nos parece querer justificar a validade objetiva das idéias transcendentais, ou seja, como análogas dos esquemas do entendimento.

A dificuldade colocada pela interpretação de Grier diz respeito ao fato da autora querer derivar a validade objetiva do princípio da razão traçando uma analogia entre a operação da razão sobre as regras do entendimento e a cooperação entre entendimento e o diverso da sensibilidade. Em razão disto, a comentadora enfatiza a função transcendental do princípio da razão esquecendo que este se coloca como princípio por um erro (Ilusão Transcendental) que a solução das antinomias da razão especulativa torna evidente.

A Ilusão Transcendental radica-se nos pressupostos enganadores do idealismo racionalista e do empirismo. O princípio regulativo, ou melhor, a sua própria função regulativa coloca em questão a leitura de Grier que sustenta que o princípio regulativo da razão pura seria derivado, ou segundo, em relação ao princípio transcendental equivocadamente empregado como princípio da razão. O emprego correto de P1 mostra que o uso P2 pela razão é equivoco uma vez que tal princípio é objetivo e, portanto,



transcendental para o uso da razão. Desta forma, pensamos que P1 não é parasitário de P2 como insiste Grier, pelo contrário: se P2 coloca a razão frente a frente com o dilema dado pelo conflito das antinomias, sem o uso regulativo de P1 não seria possível mostrar que a Ilusão Transcendental origina-se no emprego de um princípio que pressupõe os supostos enganosos do idealismo e do empirismo.

Assim, o princípio da razão pura é um princípio subjetivo cuja função é unificar as regras do entendimento. Sem essa subjetividade não seria possível cumprir com essa função, pois princípios objetivos dizem respeito à constituição de objetos e, portanto, dirigem-se a multiplicidade da intuição conferindo unidade aos objetos da experiência possível. Quando Kant afirma que deve haver uma conformidade da natureza a este princípio que é meramente regulativo, entendemos que é a finalidade mesma da razão, que exige para si a unificação do diverso do entendimento, que garante esta “objetividade” do princípio subjetivo da razão. Ao lidar com as Idéias Transcendentais *como se fossem* unidades regulativas para o uso da razão – *focus imaginarius* – esta faculdade dos princípios confere a objetividade ao princípio subjetivo.

## **O Ideal Transcendental da Razão Pura**

Quando falamos em *Idéias Transcendentais*, temos em mente as unidades sistemáticas relativas ao pensar e remeter o pensado a um sujeito de pensamento (a Alma), a unidade da natureza a partir de uma série tratada como se fosse indefinida e estivesse fora da série das condições empíricas( o Mundo) e, por fim, a unidade que sistematiza o diverso das regras do entendimento (Deus). Contudo, desde o início de nossa tarefa nesta dissertação, temos claro para nós que o objeto especialmente em exame aqui é o *Ideal Transcendental da Razão Pura*, ou o conceito problemático de Deus.

O Ideal regulador da razão é um dos novos conceitos apresentados na reformulação do quadro conceitual que Kant anteriormente havia estabelecido no opúsculo de 1770: se na *Dissertatio*, o conceito de Deus permite traçar os limites próprios aos princípios pertinentes ou ao entendimento ou a sensibilidade, na primeira crítica sua função vai mais além. Assim como princípio regulativo, também realiza outra

função que não somente aquela, qual seja, a de um princípio de determinação completa. O presente estudo focaliza somente a função regulativa do Ideal da Razão Pura, uma vez que nos parece que esta função é uma das chaves para a compreensão do deslocamento conceitual que ocorre entre 1770 e a publicação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*.

O ideal regulativo é derivado da solução do conflito das regras encontrado na razão que se descreve na forma das quatro antinomias cosmológicas. Como vimos em nosso primeiro capítulo, é capital para o exame conceitual que Kant realiza no projeto crítico as discussões travadas por Leibniz com Locke e com os newtonianos. Cada uma das posições assinala um dos lados em questão nas antinomias das idéias cosmológicas: o idealismo racionalista de Leibniz é confrontado os princípios antagonistas do realismo empirista. O conceito problemático de Deus cumpre uma função de método para a razão: mostrar que o confronto entre as teses racionalistas e as empiristas são falsas ou meramente aparentes, pois ao supor um Ideal Transcendental capaz de dar um sentido de unidade ao diverso das regras do entendimento, defaz-se o problema implícito nas antinomias, qual seja, a de tomar um princípio constitutivo de objetos por um princípio das coisas em si mesmas. As coisas em si, ou seja, os númenos em sentido positivo, são objetos da razão pura cuja realidade deve ser somente subjetiva uma vez que a razão exija uma unidade sistemática para o diverso do entendimento.

Entretanto, deve-se considerar que a função regulativa do Ideal Transcendental não é meramente especulativo, ou melhor, não diz respeito somente a tarefa da razão pura, mas também cumpre a finalidade, ao abrir espaço para a razão prática, de mostrar que a objetividade ou efetividade do princípio da razão só pode ser encontrado nas decisões de ordem moral ou do âmbito da razão prática. Como Kant escreve na introdução da edição B da primeira crítica:

“Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, *admitir Deus, liberdade e imortalidade*, sem ao mesmo tempo *recusar* à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de fato apenas aos objetos da experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a *extensão prática* da razão pura.”

Ainda que o nosso tema não seja concernente à razão prática, é preciso pelo menos trazer à baila a preocupação kantiana para com a necessidade de deixar livre o espaço para à

razão prática, onde a razão especulativa pretendia preencher com princípios indevidos e que se tornariam um obstáculo ao exame da razão prática.

No excerto acima, Kant parece almejar uma solução para a justa crítica do empirismo às pretensões especulativas da razão pura tais como querer demonstrar por simples conceitos a existência de um Ser Supremo, da Imortalidade da Alma e da Liberdade. Essa solução lança mão da distinção entre numenos e fenômenos e o conceito problemático de Deus como máxima da razão pura é um númeno em sentido positivo: ainda que não conheçamos a natureza em si de algo como um Ser Supremo, o uso regulativo de um conceito problemático da idéia transcendental relativa a um Ser Supremo permite a unificação do diverso relativo aos objetos da experiência possível. Mas, sendo esse uso regulativo e a natureza deste conceito problemático meramente subjetivo, fica aberta a possibilidade da postulação ou da demonstração da validade objetiva de tal conceito mediante o interesse da razão prática.

A importância do conceito problemático de Deus para a filosofia kantiana na fase da crítica à metafísica é, para a nossa interpretação, central: a rearticulação deste conceito como um *conceito problemático*, ou seja, um conceito vazio e sem realidade objetiva, permite lidar com dois problemas: um de ordem puramente epistemológica e outro da ordem da moral. A crítica do empirismo ao idealismo racionalista impunha um problema filosófico que atingia estas duas ordens e para as quais o idealismo não podia apresentar uma resposta convincente. Tal como Kant apresenta na seção intitulada “Do interesse da razão neste conflito consigo mesma”, o interesse prático da razão inclina-se para as teses do idealismo dogmático, uma vez que a ordem no mundo seja derivada de um Ser Supremo e que seja possível não sucumbir aos meros desígnios da natureza em razão da liberdade da vontade. Tais teses são necessárias para o tratamento do problema da moralidade e da responsabilidade dos atos. Estas teses, porém são colocadas em questão pelo empirista que nega a possibilidade de um ser supremo e da liberdade da vontade, o que traz um problema prático difícil de ser resolvido levando-se em consideração as teses empiristas. Porém, Kant afirma que as teses do empirismo para o interesse especulativo da razão são de tal importância para a crítica da metafísica que acabam por colocar sob suspeita as teses validadas pelos pressupostos dogmáticos. A crítica do empirismo às teses do racionalismo dogmático que excedem o domínio próprio dos princípios do entendimento, levando estes princípios até limites que não dizem respeito ao campo da experiência possível, é de grande importância na revisão crítica dos

pressupostos metafísicos que seriam levados a cabo pelo Idealismo Transcendental kantiano.

Todavia, nesta “quebra de braços” entre o racionalismo dogmático e o empirismo, o interesse do senso comum pende, em razão da necessidade prática, para as teses do idealismo racionalista. Este paradoxo entre o interesse da razão especulativa e aquele que é pertinente à razão prática impõem uma resposta ao embaraço da razão. Esta resposta é obtida pelo Idealismo Transcendental a partir da redefinição do conceito de Deus tal como Kant o apresentara na *Dissertação de 1770*.

Desde o início deste estudo acompanhamos a sugestão de Paulo Licht dos Santos de que as antinomias da razão são cruciais para a formulação do projeto apresentado pela crítica à metafísica: a redefinição do conceito de “numeno” só será possível a partir da consideração que é levada a cabo pelo exame do conflito antinômico. Se na *Dissertação de 1770*, numeno é todo o objeto de pensamento que nos permite o conhecimento dos fenômenos, não como objetos da sensibilidade mas como objetos do entendimento, na *Crítica da Razão Pura*, a possibilidade de mostrar a existência de entes imateriais ou númenos em sentido positivo será colocada em questão. Uma vez que tenhamos unicamente acesso aos objetos da experiência sensível e que a existência de tais objetos se coloca para nós somente como mera *apresentação* de objetos (pois a existência destes objetos não pode ser dada por meros atos cognitivos, pois o pensamento não é criador), não é possível para a nossa estrutura cognitiva ter acesso a existência de Deus, coisa que era estabelecido no quadro conceitual da *Dissertação de 1770*.

Assim, a reconsideração do conceito de Deus a partir do projeto crítico, onde este conceito é apresentado como um problema para a razão permitirá, por sua vez, uma rearticulação dos problemas concernentes tanto à razão especulativa quanto à razão prática. Entendemos que a unidade da razão se estabelece a partir deste conceito transcendental, uma vez que a crítica metafísica tenha delimitado as fronteiras para o exame especulativo, abre-se a possibilidade de legitimar o interesse próprio da razão prática. Desta forma, o interesse especulativo e o interesse da moral complementam-se mutuamente. Se o progresso da ciência pode ser garantido pela crítica à razão especulativa, o interesse prático deve postular o princípio subjetivo da razão especulativa validando as teses pertinentes ao domínio da razão pura.

## CONCLUSÃO

Na introdução aos *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, onde Immanuel Kant introduz o problema da possibilidade de uma ciência tal como a metafísica, o filósofo menciona a importância do ceticismo de Hume<sup>155</sup> para a questão que então se colocava: “Desde os ensaios de *Locke* e de *Leibniz*, ou antes, desde a origem da metafísica, tanto quanto alcança a sua história, nenhuma ocorrência teve lugar que pudesse ser mais decisiva, a respeito do destino desta ciência do que o ataque que *David Hume* lhe fez.”<sup>156</sup>

Kant explica que o ponto levantado por Hume em sua crítica à metafísica dizia respeito ao problema acerca do nexos de necessidade, pensado pela razão como a priori, no conceito de causa. Como a razão poderia pensar que a conexão necessária entre uma causa e seu efeito? O que explicaria, no interior mesmo da causalidade, que de uma coisa devesse necessariamente se seguir outra?

Hume mostraria, conforme Kant, que o que era tomado como uma necessidade causal, no conceito, referia-se de fato a mera necessidade subjetiva derivada da relação entre a experiência possível e a imaginação. A imaginação derivada da experiência que envolvesse algo qualquer que se seguisse de outro, fundava o hábito (exigência subjetiva) de ligar coisas, por uma lei de associação puramente subjetiva, que se nos parecem seguir com necessidade.

Sabemos, não só pelo que é informado nos *Prolegômenos* como também a partir da estrutura cognitiva que será apresentada na primeira crítica, o alcance da crítica cética do autor empirista na arquitetura kantiana: na *Dissertação de 1770* não há uma distinção entre uma faculdade dos raciocínios e outra dos juízos. A faculdade do entendimento vem dar conta do problema relativo ao conhecimento *a priori* de objetos que na dissertação inaugural não estava em questão, uma vez que o acesso aos objetos da cognição sensível estava autorizado por princípios da sensibilidade. Objetos sensíveis e conceituais estavam ao alcance do conhecimento graças às formas dos mundos sensível e inteligível.

---

<sup>155</sup> Retomamos agora o que havíamos anunciado em nossa introdução à dissertação que ora apresentamos: traremos à baila nesta conclusão, a influência de David Hume para a fundação da crítica kantiana. O que é de maior importância indicar aqui é quais os termos do ceticismo humeano que colocariam em cheque a metafísica e a influência da crítica de Hume na chamada “virada” conceitual que será dada a partir dos anos de 1770 na obra de Kant.

<sup>156</sup> KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1987. p.14.

O conceito de *perfectio numena* assegurava o acesso tanto aos objetos da sensibilidade como aos conceitos por uma necessidade que era explicada pela causalidade divina.<sup>157</sup> A causalidade divina na dissertação inaugural era a garantia da possibilidade de conhecimento. Mesmo que a perfeição numenal fosse à forma dos inteligíveis, o fato da estrutura cognitiva humana poder ter acesso ao mundo dos fenômenos, dizia respeito também à causalidade divina.

Alison Laywine chama a atenção, por exemplo, de uma passagem em que Kant, em uma aparente contradição com sua própria letra na *Dissertação de 1770*, afirma que os objetos da sensibilidade *causam* modificações ou afetam a mente na medida em que a mente e a faculdade das intuições “participam conjuntamente de uma certa comunidade que é sustentada por um único e mesmo Deus”.<sup>158</sup>

“Se nos fosse permitido avançar mais um passo além dos limites da certeza apodítica, como faz a metafísica, parece válido o esforço de investigar certas coisas que pertencem não somente às leis da intuição sensível, mas também às suas causas, que só podem ser conhecidas pelo intelecto. Por exemplo, a mente humana não é afetada por coisas externas, e o mundo não parece visível para ela ao infinito, exceto *na medida em que a mente ela mesma é sustentada como todas as demais coisas pela força infinita de um mesmo ser*. Portanto, ela não é afetada por coisas externas exceto pela presença da mesma causa comum sustentadora...”<sup>159</sup>

Ora, uma vez que a partir da década de 1770, Kant acorda de seu sonho dogmático graças à interferência da crítica de Hume ao princípio da causalidade, a causalidade de um Ser único que sustenta todas as coisas e que permite que a mente conheça não só seus objetos, mas também seja afetada por intuições, encontrar-se-ia em suspeição. Este colapso do conceito de necessidade causal levaria Kant a reformular todo o quadro conceitual que fora encontrado na *Dissertação inaugural*. Se no opúsculo de 1770, a mente teria franco acesso às coisas tais como elas são em si mesmas, na fase crítica este acesso não seria possível, uma vez que a causalidade divina não mais desempenhasse aquele papel realizado nos idos de 1770.

A causalidade divina em 1770 garantiria à mente não só um acesso privilegiado aos seus objetos tomados como coisas em si como também dos meros fenômenos.

---

<sup>157</sup> Como vimos na terceira seção da primeira parte desta dissertação.

<sup>158</sup> LEYWINE, Alison. *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1993. p. 122.

<sup>159</sup> Id. 122.

Lembrando a enigmática frase atribuída por Kant a Malebranche “intuímos todas as coisas em Deus.”

Entretanto, a partir da dúvida levantada por David Hume, como pensar a causalidade por necessidade? Como Kant poderia justificar, considerando a estrutura da cognição na dissertação inaugural, que conhecemos as coisas tais como são pela causalidade divina? Por que isso implicaria uma necessidade? O que autorizaria a conceber tal necessidade?

Da mesma forma que a lei imaginativa da associação opera na percepção de causas e efeitos empíricos, esta mesma lei puramente subjetiva poderia levar a pensar que *havendo uma causalidade divina que proporcione o conhecimento das coisas, a mente humana poderia ter acesso ao real.*

O ceticismo de Hume ao por em questão esta necessidade causal exigiria uma reparação da pretensão de conhecimento metafísico. Como afirmaria Kant em sua introdução aos *Prolegômenos*: “Confesso francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa.”<sup>160</sup>

Ora, se nos *Sonhos de um visionário* Kant já colocara em questão a possibilidade de conhecer entes imateriais, na dissertação inaugural o autor parece arranjar a sua argumentação de tal forma que princípios da sensibilidade não fossem tomados como se fossem princípios da possibilidade de inteligir. Mas, por outro lado, o conceito de Deus aparece neste opúsculo tal como seria entendido por qualquer racionalista: o conceito de Deus, ou o conhecimento metafísico deste ente imaterial, seria o conceito de maior realidade (*Ens Realissimum*) dado que o conhecimento metafísico de Deus provaria a sua existência e a sua necessidade como sustentáculo do mundo e do conhecimento possível.

Como mostramos na terceira seção da primeira parte, o conceito de Deus na *Dissertação de 1770* é um conceito claramente racionalista, pois é da necessidade metafísica que Kant pretende derivar a sua existência. A possibilidade de conhecer seria sustentada por tal necessidade.

Porém, tal conceito perde o seu estatuto mesmo de conceito na argumentação da *Crítica da Razão Pura*. Na obra da década de 1780, encontramos em lugar daquele conceito da dissertação inaugural, um conceito problemático do qual não é possível se

---

<sup>160</sup> KANT, Immanuel. Prolegômenos a toda a metafísica futura. Lisboa: Edições 70, 1987. p.17.

afirmar sua necessidade e existência como se pretendia naquela obra racionalista. Diferentemente dos conceitos do entendimento, este conceito problemático ou Ideal Transcendental não poderá ter uma realidade objetiva, ou seja, não poderá ser para a cognição humana um conceito no qual poderá ser conhecido. Mas isso não implicará, no âmbito da primeira crítica, que o mesmo não possa ser pensado. O fato de ser pensado não só é uma possibilidade para a mente humana como é uma necessidade enquanto máxima regulativa para o empreendimento cognitivo.

Nesta dissertação cujo tema nos ocupou disse respeito a rearticulação do conceito de Deus para o projeto crítico. Procuramos mostrar a importância do exame relativo às antinomias da razão na solução do problema relativo ao desvio da razão por não considerar uma máxima regulativa que ordenasse as regras do entendimento. Porém, entendemos que a solução para o problema levantado pelo debate entre o racionalismo de Wolff e Leibniz e o empirismo newtoniano só será possível a partir da crítica de Hume que permitiu a re-concepção do quadro conceitual relativo a cognição humana. Desta forma, nos distanciamos um pouco da solução genética proposta por Licht dos Santos que enfatiza o papel das antinomias para rearticulação dos conceitos no período crítico e para a própria gênese deste projeto, pois pensamos que, sem minimizar a função genética do problema proposto pelas antinomias, a rearticulação entre as faculdades depende da crítica de Hume que exigirá uma dedução transcendental no quadro da Analítica que precisará ser levada em conta na Dialética Transcendental.

Focalizamos aqui a importância dos debates contemporâneos à investigação pré-crítica e a influência dos mesmos nesta fase da obra kantiana. Procuramos examinar as principais encontradas na dissertação inaugural e concluímos que o opúsculo de 1770 **não é** o ponto de inflexão, como quer Lebrun, para a consideração do projeto crítico. A *Dissertação de 1770* ainda não havia passado pelo crivo da crítica humeana, tão cara ao projeto que será levado a cabo na trilogia crítica.

Embora tenhamos conceitos como os de espaço e tempo e de coisa em si na *Dissertação de 1770* vimos, na terceira seção da primeira parte, que o conceito de coisa em si é acessível à nossa cognição na definição deste conceito nesta obra da década de 1770.

Ainda que estejamos a seguir a sugestão de Cassirer ao tomar em consideração o fato do debate entre o racionalismo e o empirismo estar na ordem do dia quando da elaboração da *Dissertação de 1770*, concluímos que, até então, este debate não comparece no esquema argumentativo desta dissertação inaugural sob a forma de



antinomias tal como encontramos na *Crítica da Razão Pura*.<sup>161</sup> Pelo contrário, pensamos que no interior desta dissertação da década de 1770, não há tal elaboração porque Kant não tem em vista, ainda, a superação do conflito antinômico que só poderá ser realizado a partir da possibilidade de um Ideal Transcendental ser pensado.

Como procuramos mostrar na primeira parte desta nossa dissertação, Kant nos anos de 1770 ainda abraçava teses racionalistas com respeito ao conhecimento. Ou seja, toda a estrutura epistemológica ainda fundava-se no conceito de Deus que envolvesse sua realidade ontológica. A ruptura com esse legado da metafísica clássica só será alcançado na *Crítica da Razão Pura*, quando a preocupação com o ontológico será substituído pela importância dada às condições de possibilidade de conhecimento.

Esta virada argumentativa na arquitetura crítica só foi possível graças ao exame que Kant leva a cabo a partir da crítica cética ao princípio de causalidade e a superação das antinomias. Como dissemos, seguindo a sugestão de Licht dos Santos no que diz respeito a importância genética que este autor confere às antinomias, a chamada “virada” conceitual só pode ser arranjada mediante a resolução do conflito dialético exposto nas antinomias e a rearticulação da estrutura cognitiva em razão da crítica de Hume. Esta última exige uma realocação das faculdades cognitivas: tendo em vista que o entendimento não pode dar conta das totalidades, a razão deve oferecer Idéias Transcendentais que permitam unificar o diverso do que é pensado no entendimento.

Na segunda parte nos dedicamos à questão das antinomias e seu papel no interior da argumentação realizada por Kant na Dialética Transcendental. Enfatizamos a função expositiva das antinomias no quadro da primeira crítica, em especial a quarta antinomia e sua relação com a possibilidade de uma máxima regulativa da razão pura.

Na terceira e última parte da nossa dissertação, abordamos o princípio regulativo da razão pura ou o Ideal Transcendental e a decisão que é realizada no âmbito da Dialética Transcendental com respeito a princípios sintéticos da razão e a máxima da razão. Procuramos defender que é tarefa da razão tal decisão e que somente um princípio regulativo, portanto não-sintético e não-constitutivo, pode ser um princípio da razão pura.

---

<sup>161</sup> Lebrun no artigo “O aprofundamento da dissertação de 1770 na *Crítica da Razão Pura*” afirma que já há elementos das antinomias matemáticas no corpo argumentativo da dissertação inaugural. Acreditamos que essa seja mais uma das leituras que interpretam a *Dissertação de 1770* como um anúncio do projeto crítico. Nossa interpretação mostrada na terceira seção da primeira parte vai de encontro a leitura de Lebrun.

Por fim, buscamos mostrar o motivo pelo qual o conceito de Deus tem de ser redefinido em razão da crítica de Hume a suposta necessidade no mero conceito de causalidade e o papel desta mesma crítica para a solução das antinomias da razão. Assim, a perfeição numenal da dissertação inaugural será posta em causa e rearranjada no interior da *Crítica a Razão Pura* como totalidade que precisa, para os propósitos da cooperação entre entendimento e sensibilidade, ser pensada mas cuja realidade não pode ser objetivamente afirmada. Em razão disto encontramos na crítica teórica um conceito problemático de um Ser Supremo, que interessa ao nosso conhecimento ser tomado como totalidade mas cuja existência não poderá ser afirmada por meros conceitos.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALTMANN, Sílvia. Algumas observações sobre forma lógica e constituição do conteúdo de juízo em Kant. In: Fátima Évora; Paulo Faria; Andréa Loparic; Luiz Henrique L. dos Santos; Marco Zingano. (Org.). *Lógica e ontologia - ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, v. , p. 27-50

ARISTÓTELES. Aristóteles (I). Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. Metafísica. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BRUAIRE, Claude. La Dialectique. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

CASSIRER, Ernst. CASSIRER, Ernst. Kant, vida y doctrina. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

GRIER, Michele. Kant's Doctrine of Transcendental Illusion. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HUME, David. Tratado da natureza humana. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

INWOOD, Brad (org.) Os Estóicos. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

LEBRUN, Gerard. Sobre Kant . São Paulo: Editora Iluminuras, 2001.

LEIBNIZ, G. Novos ensaios sobre entendimento humano. Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980.

LEYWINE, Alison. Kant's Early metaphysics and the origins of the critical philosophy. Atascadero: Ridgeview P. C., 1993

LOUZADO, Gerson. "Non est" não é "est non" : phaenomenon e noumenon na Crítica da Razão Pura. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2003. (tese de doutoramento)

MARQUES, Edgar. Possibilidade, compossibilidade e impossibilidade em Leibniz. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLV, n. 109, p. 175-187, 2004

NEWTON; LEIBNIZ. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983

PASCAL, G. O Pensamento de Kant. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.

PRÉ-SOCRÁTICOS. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PLATÃO. Diálogos. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972. pp. 162-185.

SANTOS, L. H. Lopes dos. Leibniz e Os Futuros Contingentes. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 91-121, 1998.

SANTOS, P. Licht dos. “Algumas observações sobre a *Dialética Transcendental*: o fim da *Crítica da Razão Pura*. In: *Studia Kantiana*, vol.6/7, março de 2008. pp.135-179.

TANDIÉ, Alexis. Locke. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 103.

HEIDEGGER, Martin. Que é uma coisa? Lisboa: Edições 70, 1987.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. Escritos pré-críticos. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 233.

KANT, Immanuel. Theoretical Philosophy (1755-1770). Cambridge: Cambridge University Press, 1992

NEIMAN, Susan. The unity of reason. New York: Oxford University Press, 1997.

WIKE, Victoria S. The antinomies of reason. Washington: University Press of America, 1982.

