UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A ‘COISA EM SI’ ENTRE TEORIA E PRÁTICA:
UMA EXIGÊNCIA CRÍTICA**

Monique Hulshof

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

São Paulo

2011

Aos meus pais, Sineide e Tony
e à memória do meu avô, Jacinto.

Agradecimentos

É impossível colocar em palavras o quanto aprendi com Maria Lúcia, desde as nossas primeiras conversas sobre Kant. Agradeço imensamente sua atenção, seu cuidado e rigor ao ler meus textos e, sobretudo, por transformar todas as nossas discussões em agradáveis conversas, em que novas questões, ideias e direções iam surgindo. Em nossos encontros, Maria Lúcia ensinou-me a mais preciosa lição que um orientador pode oferecer: ensinou a orientar-me.

Ricardo Terra foi uma figura fundamental para essa pesquisa desde a sua primeira centelha. Sugeriu que procurasse a orientação de Maria Lúcia e convidou-me para participar do Grupo de Filosofia Alemã e do Grupo de Traduções Kant, nos quais encontrei não apenas excelentes interlocutores, mas também grandes amigos. Agradeço pela participação na banca de qualificação do mestrado, pelo incessante estímulo à “alegria da reflexão” e por nunca me deixar esquecer que pensar é, acima de tudo, “pensar em conjunto”.

Agradeço ao Prof. Pedro Paulo Pimenta, pelos cuidadosos reparos e valiosas sugestões nos dois exames de qualificação e por encorajar-me a continuar no caminho traçado. Também ao Prof. Paulo Licht dos Santos, pelas longas discussões sobre a coisa em si em São Carlos e pelos preciosos comentários no exame de qualificação do doutorado.

Agradeço a todos(as) integrantes do Grupo de Filosofia Alemã, em especial, Bruno Nadai, Marisa Lopes, Jonas Medeiros, Flamarion C. Ramos, Ricardo Crissiúma, Francisco P. Gaspar, Luciano Gatti, Luiz Repa, Raquel Weiss, Yara Frateschi, pela atenção, estímulo intelectual e amizade. Sobretudo a Rúrion Soares Melo e Fernando Costa Mattos que leram cuidadosamente e discutiram quase todos os meus textos, desde a iniciação científica, incentivando e apoiando minha pesquisa em diversos sentidos. Agradeço particularmente ao Diego Kosbiau, por sua revisão (repleta de comentários divertidos) da versão final da tese. Também à Marília Espírito Santo pela participação na discussão do último capítulo.

Agradeço aos integrantes do grupo de traduções Kant, em cujas animadas discussões muito aprendi nesses últimos anos; aos integrantes do Núcleo Direito e Democracia do CEBRAP, em especial ao Marcos Nobre; e aos integrantes do Grupo de Idealismo alemão, em especial, ao Vinícius de Castro Soares, pela ajuda com a revisão.

Não posso deixar de agradecer à FAPESP, cujas bolsas concedidas de iniciação científica, mestrado e doutorado direto, foram indispensáveis para a realização desta pesquisa. Também à CAPES e ao DAAD pela bolsa de Estágio de Doutorado na Alemanha entre fevereiro de 2009 e março de 2010.

Dentre as pessoas que me apoiaram e me receberam em meu estágio na Alemanha, agradeço imensamente ao prof. Markus Willaschek e seu grupo de doutorandos da Goethe Universität Frankfurt am Main, em especial Claudia Blöser e Thomas Höwig pelas críticas severas e discussões instigantes; ao prof. Tobias Rosefeldt da Konstanz Universität e seu grupo de orientandos, em especial à Damian Bravo Zamora, pela exigência de posição filosófica. À Família Lohberg Göttingen e aos amigos de Frankfurt, em especial Stefan Klein, pela cuidadosa revisão das versões em alemão da pesquisa.

Agradeço à eficiente e bem humorada secretaria do departamento de filosofia, Maria Helena, Geni, Verônica, Luciana e Ruben. Gostaria de agradecer especialmente à Marie Pedroso, pela atenção, seriedade e amizade. Também agradeço aos amigos e às amigas que me apoiaram, cada um ao seu modo, nessa jornada: Alberto, Celi, Igor, Zé Wilson, Clarinha, Fran, Bia, Dea, Jana, Renata, Anavi, meus irmãos Eduardo e Fabrício; ao pessoal da Casa Rosada e ao pessoal do recém formado grupo da Crítica do Juízo.

Meus pais, a quem dedico a tese, merecem um lugar também aqui nos agradecimentos, por reconhecerem desde sempre minha autonomia, sem nunca deixar de me socorrer nos meus tropeços. Sem meu cantinho em Holambra, a tese não teria ido para o papel.

Também agradeço especialmente à pequena notável, Nathalie de Almeida Bressiani, companheira de todas as horas, das discussões filosóficas às aventuras abaixo de zero. Pelo apoio virtual diário e pelas milhares de vezes que disse: “termina logo isso aí!”. Sem ela, eu não teria mesmo terminado.

E, finalmente, ao Maurício Cardoso Keinert, que acompanhou meu trabalho de maneira mais interessada, desde seu primeiro esboço até a revisão final. Pela incansável provocação, pela eterna paciência e pela companhia “invertebrada”. Sem aquele seu seminário sobre o espaço e aquele meu seminário sobre o tempo, esta tese não teria sequer começado.

Resumo

HULSHOF, M. A ‘coisa em si’ entre teoria e prática: uma exigência crítica. 2011. 197 f. Tese – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

A presente tese tem como intuito inicial investigar as asserções aparentemente conflituosas que Kant faz sobre as coisas em si mesmas, ora em sentido estritamente negativo, como a representação problemática de algo completamente indeterminado, ora em sentido positivo como fundamento ou causa dos fenômenos. Partindo de interpretações que compreendem esse conflito entre asserções sobre as coisas em si mesmas como tendo sua origem nos dois problemas que a filosofia crítica procura solucionar – a possibilidade do conhecimento especulativo e a fundamentação da moral –, procura-se reconstruir, num primeiro momento, o vínculo entre a crítica da razão e os diferentes modos de representação das coisas em si mesmas. Argumentamos que a diferenciação da faculdade racional em duas atividades ou espontaneidades, entendimento e razão, que são expostas pela crítica como produtoras de conceitos e legislações distintas, exige duas maneiras de formular, criticamente, o conceito de númeno. A primeira formulação é feita pelo entendimento mediante a abstração das condições sensíveis de aplicação das categorias, dada sua originariedade em relação à sensibilidade. Este conceito tem de permanecer, contudo, em um sentido estritamente negativo e problemático, visto as categorias consistirem apenas em funções de síntese de representações sensíveis e estarem limitadas, por isso, a um uso empírico. A segunda formulação é feita, em contrapartida, pelas idéias da razão, que pressupõem um prolongamento da síntese pensada nas categorias até o incondicionado. Ainda que envolva uma “aparência transcendental” essas idéias se fazem necessárias, principalmente, em vista do uso prático da razão.

Num segundo momento, porém, voltando nossa atenção ao esforço de Kant em articular sistematicamente esses diferentes modos de representação das coisas em si mesmas no interior da filosofia crítica, procuramos mostrar como a elaboração do conceito de autonomia na passagem para o uso prático, possibilita uma maneira de operar com a aparência transcendental presente nas ideias, sem violar a limitação das categorias ao uso empírico. Nesse sentido, explicitamos como a crítica da razão em seu uso prático desvela um novo caminho para a faculdade de julgar, em que lhe é permitido aplicar legitimamente a categoria de causalidade com referência aos númenos.

Palavras-chave: Kant, razão teórica, razão prática, coisa em si mesma, crítica.

Abstract

HULSHOF, M. The 'thing in itself' between theoretical and practical reason: a critical claim. 2011. 197 p. Thesis – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

The initial aim of this thesis is to investigate the apparently conflicting claims that Kant makes about the things in themselves, sometimes in a strictly negative sense, as a problematic representation of something completely undetermined, sometimes in a positive sense as the ground or the cause of the appearances. Starting with interpretations that understand this conflict between the claims about things in themselves as having its origin in two problems that the critical philosophy aims to solve – the possibility of speculative knowledge and the moral foundation – our first task is to reconstruct the link between the critique of reason and the different ways of representing things in themselves. We argue that the differentiation of the rational faculty in two activities or spontaneities – understanding and reason – which are presented by the critical view as producers of distinct concepts and laws, requires two ways to critically formulate the concept of noumenon. The first formulation is made by the understanding by abstraction of sensible conditions of application of the categories, given its originality in relation to sensibility. This concept must remain, however, in a strictly negative and problematic sense, since the categories consist only in synthetic functions of sensible representations and thus are limited to the empirical use. The second formulation, on the other hand, is made by the ideas of reason, which require an extension of the synthesis thought in the categories up to the unconditioned. Those ideas are needed especially in view of the practical use of reason, despite the fact they involve a "transcendental appearance".

Turning our attention to Kant's effort to systematically articulate these different modes of representation of things in themselves within the critical philosophy, the second task of the thesis is to show how the concept of autonomy elaborated in the transition to practical use, provides a way to work with the "transcendental appearance" present in the ideas, without violating the limitation of the categories to empirical use. In this sense, we elucidate how the critique of reason in its practical use reveals a new path for the faculty of judgment, in which it is legitimately allowed to apply the category of causality with reference to noumena.

Keywords: Kant, theoretical reason, practical reason, thing-in-itself, critique.

Zusammenfassung

HULSHOF, M. Das 'Ding an sich' zwischen Theorie und Praxis: Eine kritische Forderung. 2011. 197 s. Dissertation – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Das erste Ziel dieser Dissertation besteht darin, die Behauptungen Kants über das Ding an sich selbst, die in Konflikt zu sein scheinen, zu untersuchen, da sie teils auf eine negative Weise, als eine problematische Vorstellung von Etwas ganz unbestimmt, teils auf eine positive Weise, als Grund oder Ursache der Erscheinungen, dargesellt wird. Von Interpretationen ab, die der Ursprung dieses Konfliktes in zwei durch die kritische Untersuchung behandelte Probleme – die Möglichkeit spekulativer Erkenntnisse und die Grundlegung der Moral – finden, versucht unsere Arbeit die Verbindung zwischen der Kritik der Vernunft und den verschiedenen Vorstellungen der Dinge an sich zu rekonstruieren. Wir behaupten, dass die Differenzierung des rationalen Vermögens in zwei verschiedene Aktivitäten oder Selbsttätigkeiten (Verstand und Vernunft), die verschiedene Begriffe und Gesetzgebungen erzeugen, zwei kritische Formulierungen der Begriff des Noumenon fordert. Das erste Formulierung wird von der Verstand durch die Absonderung der sinnlichen Bedingung der Anwendung der Kategorien gemacht, da die letzte ursprünglich angesichts der Sinnlichkeit sind. Dieser Begriff muss aber nur in einer negativen und problematischen Bedeutung angenommen werden, weil die Kategorien synthetische Funktionen sinnlicher Vorstellungen sind mithin auf einen empirischen Gebrauch begrenzt werden. Die zweite Formulierung dagegen ist in der Vernunftideen ausgedrückt, die eine Erweiterung des in der Kategorien gedachten Synthesis bis zum Unbedingtes voraussetzen. Obwohl wird in diesen Ideen einen „transzendentalen Schein“ vorausgesetzt, sind sie notwendig vornehmlich in Ansehung des praktischen Vernunftgebrauch.

Das zweite Ziel der Dissertation ist es zu untersuchen, wie Kant diese verschiedene Vorstellungsarten der Dinge an sich selbst innerhalb der kritischen Philosophie systematisch artikulieren kann. Es wird daher gezeigt, wie die Entwicklung der Begriff der Autonomie in den Übergang zur praktischen Gebrauch es ermöglicht, mit dem in den Ideen vorausgesetzten „transzendentalen Schein“ zu handeln, ohne die Beschränkung der Kategorien auf den empirischen Gebrauch hinauszuführen. In diesem Sinn, ist es zu erklären, wie die Kritik der praktischen Vernunft eine neue Richtung für die Urteilskraft eröffnet, in der diese berechtigterweise die Kategorie der Kausalität in Ansehung der Noumena anwenden darf.

Stichwörter: Kant, theoretische Vernunft, praktische Vernunft, Ding an sich, Kritik.

Sumário

Nota sobre as citações e abreviaturas	1
Introdução	2
PARTE I - A ‘COISA EM SI’ DO PONTO DE VISTA TEÓRICO – O conceito negativo de númeno e a reflexão transcendental	24
CAPÍTULO 1 – O conceito negativo de númeno como exigência da investigação crítica sobre o conhecimento teórico	24
1.1. Prauss e Allison: o conceito de númeno como resultado da reflexão transcendental sobre o conhecimento teórico	28
1.2. A investigação transcendental e o conceito de fenômeno: as formas <i>a priori</i> e a dupla relação entre sensibilidade e entendimento.....	32
1.3. A dupla função de “limitação” do conceito de númeno e sua formulação crítica	50
CAPÍTULO 2 – A faculdade de julgar e o conceito de númeno em sentido negativo...	70
2.1. A faculdade de julgar na aplicação das categorias: “uso transcendental” e “significado transcendental”	71
2.2. A faculdade de julgar e a reflexão transcendental	75
2.2.1 Os conceitos de comparação: reflexão lógica versus reflexão transcendental	75
2.2.2. A Anfibolia dos conceitos da reflexão: confusão entre o objeto do entendimento puro e o fenômeno	82
2.2.3. O exame crítico, a reflexão transcendental e o conceito de númeno em sentido negativo.....	84
PARTE II – A ‘COISA EM SI’ DO PONTO DE VISTA PRÁTICO – Do ‘análogo ao objeto’ ao ‘símbolo’ da lei moral	89
CAPÍTULO 3 – O conceito de númeno na investigação sobre a metafísica: a <i>causa noumenon</i> e o “objeto em ideia”	89
3.1. Da limitação do conhecer à ampliação do pensar: a inversão da função do conceito de númeno no segundo prefácio	95

3.2. A aparência transcendental: a necessidade da razão em conceber um objeto em ideia.....	102
3.2.1 A atividade da razão: da máxima lógica ao princípio transcendental	104
3.2.2 A formação dos conceitos puros da razão: um “prolongamento” da unidade pensada nas categorias	106
3.3. Dois usos legítimos da aparência transcendental: a <i>causa noumenon</i> e o “análogo ao objeto”	112
3.3.1 O idealismo transcendental como “chave” para a solução das antinomias matemáticas e dinâmicas	113
3.3.2. Da “atividade da razão” à “causalidade da razão”: a abertura para o uso prático da ideia de liberdade.....	123
3.3.3. O uso regulativo e a nova direção para a faculdade de julgar: o “análogo de um esquema”	126
 CAPÍTULO IV - O conceito de númeno na <i>Crítica da razão prática</i> : a natureza inteligível como arquétipo e a natureza sensível como tipo da lei moral.....	134
 4.1 O exame crítico da razão pura prática e a exigência de nos concebermos como númenos	138
4.1.1. A lei moral, a ideia de liberdade e o conceito de mundo inteligível	138
4.1.2. A consciência da lei moral e a ideia de mundo inteligível: a natureza suprasensível como arquétipo (<i>Urbild</i>)	152
4.2. A comparação entre uso teórico e prático da razão: em busca da articulação sistemática.....	162
4.2.1 Realidade objetiva e significado prático da categoria de causalidade	162
4.2.2 A condição de aplicação da lei moral: a natureza sensível como “tipo” para a faculdade de julgar prática	169
 Conclusão	177
 Bibliografia.....	182

Nota sobre as citações e abreviaturas

As obras de Kant serão citadas de acordo com a edição da Academia (*Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902–), na seguinte ordem: abreviatura da obra, número do tomo em algarismo romano e número da página em algarismo arábico. A crítica da razão pura será citada segundo as edições A (1781) e B (1789). Em todas as citações utilizei as traduções para o português referidas na bibliografia, fazendo alterações quando julgava conveniente.

As abreviaturas das obras citadas seguem a referência dos seguintes títulos em alemão:

- KrV *Kritik der reinen Vernunft* – Crítica da razão pura (A 1781, B 1789)
- Prol *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* – Prolegômenos a toda a metafísica futura (1783)
- Grund. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – Fundamentação da metafísica dos costumes (1785)
- KpV *Kritik der praktischen Vernunft* – Crítica da razão prática (1788)
- KdU *Kritik der Urteilskraft* – Crítica da faculdade de julgar (1790)
- EEKU *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* – Primeira introdução à Crítica da faculdade de julgar (publicação póstuma)
- FM *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* – Quais os progressos reais feitos pela metafísica na Alemanha desde a época de Leibniz e Wolff? (publicação póstuma, 1804)
- Refl *Reflexionen* – Reflexões (publicação póstuma)

Introdução

Dentre os diversos temas que suscitam inúmeras polêmicas em torno da filosofia kantiana, a referência à presença de “coisas em si mesmas” ou ao menos à possibilidade de representá-las, é certamente um dos pontos mais controversos desde a publicação da primeira edição da *Crítica da razão pura*¹. Após a crítica lançada por Jacobi², e aprofundada por Schulze³, que caracteriza a ‘coisa em si’ como uma contradição interna ao ‘sistema’ crítico, duas posições assumidas pela recepção kantiana poderiam ser distinguidas: de um lado a tentativa de dissolver sua aparente contradição mediante uma nova interpretação do significado do conceito de coisa em si⁴; de outro lado, a tentativa de eliminá-lo definitivamente do ‘espírito’ crítico⁵.

Situando a distinção entre fenômenos (*Phaenomena*) e coisas em si mesmas (*Noumena*) como o ponto de ataque dos críticos de Kant e como a dificuldade

¹ Sobre o problema da coisa em si no idealismo alemão conferir a seleção de textos feita por GIL, F. (Org.) *Recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992; e as análises de Hartmann, N. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Trad. J. Gonçalves Belo. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983; e de Cacciola, M. L. “Os avatares da coisa em si” In: *Tensões e Passagens. Filosofia Crítica e Modernidade*. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008, p.163-179. Para um panorama histórico do problema cf. Bonaccini, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

² Em um Apêndice sobre o idealismo transcendental ao seu *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Jacobi faz uma objeção a Kant que posteriormente ficará conhecida como “problema da afecção”. Em linhas gerais, Jacobi questiona como seria possível pressupor objetos que afetam nossa sensibilidade e dão origem assim às nossas representações, se segundo a “doutrina kantiana dos conceitos” os objetos nada mais são do que “representações em nós” (ou fenômenos). É neste Apêndice que se encontra sua famosa frase: “Tenho de admitir que esta circunstância [que os objetos produzem impressões nos sentidos] me atrasou, e não pouco, no estudo da filosofia kantiana, de modo a fazer-me recomeçar de novo, durante vários anos seguidos, o estudo da *Crítica da Razão Pura*, já que eu ficava continuamente perplexo porque não podia penetrar no sistema *sem* aquele pressuposto e, *com* ele, não podia aí permanecer. *Sem essa* pressuposição, não se podia entrar no sistema, e, *com* essa pressuposição, não se podia permanecer nele” (Jacobi, H. *Sobre o idealismo transcendental*. Trad. Almeida, L. In: Gil, F. (Org), op.cit. p. 107).

³ Schulze é o primeiro a acusar Kant de aplicar as categorias de causa e realidade às coisas em si mesmas, desconsiderando sua própria restrição do uso dessas categorias aos fenômenos ou objetos da experiência possível. Em *AenesIdemus* Schulze afirma: “Se compararmos apenas os resultados da crítica da razão com as premissas que contém, facilmente se poderá detectar a contradição existente entre os mesmos. Segundo a dedução transcendental dos conceitos puros de entendimento, que a crítica da razão apresentou, as categorias de *causa* e *realidade* poderão aplicar-se apenas a intuições empíricas, apenas a qualquer coisa que tenha sido percebida no tempo, e, para além desta aplicação, essas categorias não terão nem sentido nem significado. (...) Se é certa a dedução transcendental das categorias que a crítica da razão apresentou, também é errado e falso um dos princípios fundamentais da mesma: que todo o conhecimento começa com a ação de objetos objetivos sobre o nosso ânimo” (Schulze, E. G. “Excerto de *AenesIdemus*”. Trad. Sara Seruya. In: Gil, F. (Org), op. cit. p. 262-263).

⁴ No quadro em que distingue as diferentes posições em relação à coisa em si na recepção de Kant, Gottfried Martin apresenta Reinhold, Beck, Maimon e, em certa medida, Schopenhauer como representantes dessa posição. (Martin, G. *Kant's Metaphysics and Theory of Science*. Trad. P. Lucas. Manchester: Manchester University Press, 1955, cap. V, §21 “As aporias da coisa em si”).

⁵ Cf. Fichte. G. F. Resena de “*EnesIdemo*”. Trad. Dominguez, V. e Rosales, J. R., Ediciones Hiperión; e Hegel, W.G. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Meneses, O. Petrópolis: Vozes, 1992.

fundamental de seus defensores, Gottfried Martin traça um quadro geral desta polêmica no idealismo alemão. A intenção de Martin ao delinear esse quadro geral é, contudo, introduzir uma discussão sobre o estatuto da ‘coisa em si’ no pensamento de Kant: cumpriria ela uma função apenas “metodológica”, a de limitação do conhecimento teórico, ou consistiria em uma afirmação ontológica? Assim como outros intérpretes que procuram ressaltar os fundamentos metafísicos do idealismo transcendental – Heimsoeth⁶ e Rousset⁷, por exemplo – Martin argumenta que ao se referir às coisas em si mesmas como fundamento dos fenômenos, Kant estaria lhes atribuindo um significado ontológico, visando a realidade objetiva dos conceitos metafísicos – Deus, liberdade e imortalidade da alma – do ponto de vista prático.

Sabe-se que Gerold Prauss contesta essa ‘leitura ontológica’, procurando recuperar o sentido “filosófico-transcendental” da ‘coisa em si’ em contraposição ao significado “metafísico-transcendente”, enfatizado pela grande maioria dos intérpretes. Mediante uma análise da linguagem de todas as passagens em que Kant faz uso das expressões “em si” e “em si mesma”, Prauss argumenta que estas não designam uma ‘coisa em si’ hipostasiada, mas apenas um “modo de consideração” ou um “modo particular de reflexão filosófica sobre a coisa”⁸. Tal resposta “metodológica” ao problema da ‘coisa em si’ é retomada por Henry Allison⁹ em sua “defesa” do idealismo transcendental. Contra os intérpretes que entendem a distinção entre fenômenos e númenos como uma separação entre “dois mundos” ou dois domínios ontologicamente distintos¹⁰, Allison argumenta que a cisão deve ser compreendida como sendo entre dois “modos de consideração” ou “dois aspectos” do mesmo objeto.

Essa defesa do idealismo transcendental feita por Allison reascendeu atualmente o debate entre os partidários de uma via “metodológica”¹¹, em que a ‘coisa em si’ é reduzida a um produto do pensamento, cujo conceito permanece sempre problemático, e os partidários de uma via “ontológica”, que procuram mostrar como Kant vai além de

⁶ Heimsoeth, H. „Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus“. In: *Kant Studien*, 1924, pp. 121-2.

⁷ Rousset, B. *La Doctrine Kantienne de l'objectivité*. Librairie Philosophique J. Paris : Vrin, 1967.

⁸ Prauss, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 3. Auflage. Bonn: Bouvier, 1989. Prefácio.

⁹ Allison, H. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London: Yale University Press, 1983.

¹⁰ Allison traça o quadro geral a partir da filosofia anglo-americana referindo-se, em particular, à interpretação de Strawson, P. F, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.

¹¹ Grier, M. *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001; Robinson, H. “Two perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves”. In: *Journal of the history of philosophy* 32:3 July 1994; e Walsh, W. H. “The idea of a critique of pure reason: Kant and Hegel” In: Priest, S. (ed.) *Hegel's Critique of Kant*. Aldershot: Gregg Revivals, 119-133.

um mero expediente conceitual e admite a existência real de coisas em si mesmas como fundamento dos fenômenos.

Tendo em vista esse novo vigor adquirido pela polêmica, poderíamos conceder que, a despeito de todos os esforços de interpretação, a ‘coisa em si’ permanece como a dificuldade central da filosofia kantiana, de cujo peso metafísico aqueles que retomam de alguma maneira o pensamento de Kant procuram livrar-se¹². De um lado, os que defendem uma “via metodológica” procuram salvar o pensamento kantiano de uma carga metafísico-transcendente. De outro lado, aqueles que partilham da “via ontológica”, não vêem problema em assumir um estatuto metafísico-transcendente das ‘coisas em si’ ou bem porque adotam uma perspectiva histórica de interpretação¹³ ou bem porque não se propõem a defender o pensamento de Kant como um todo, mas apenas retirar deste as ideias que mais interessam¹⁴. Seguindo um paralelo com o panorama proposto por Martin, poderíamos dizer que nos encontramos novamente entre dois tipos de leitura: uma admite apenas um mero conceito de coisas em si, reinterpretando sua função como metodológica; outra assume seu estatuto ontológico como intrínseco ao pensamento de Kant, seja para reconhecer sua legitimidade histórica, seja com o intuito de retirá-la de jogo.

Com efeito, as diversas asserções em que Kant faz uso da expressão “coisa em si” e de outras expressões a elas relacionadas como “númeno”, “objeto transcendental” e “mundo inteligível”, soam inconciliáveis e, quando lidas sob enfoques distintos, parecem justificar os argumentos tanto dos críticos e intérpretes que insistem em enunciá-las como reflexo de uma aporia ou mesmo de uma contradição, como daqueles que buscam, a todo custo, conciliá-las, a fim de mostrar a coerência interna da filosofia kantiana. Por que afinal voltar a um tema intensamente polemizado ao longo de mais de dois séculos de *Kant-Literatur*?

¹² Pensando na “atualização” da teoria do conhecimento por Strawson e na “atualização” da filosofia moral por Rawls e Habermas.

¹³ Por exemplo, Adickes, E. *Kant und das Ding an sich*. Berlin: Panverlag Rolf Heise, 1924 e Licht, P. “A teoria do objeto transcendental”. *O Que nos Faz Pensar*, v. 19, p. 109-148, 2005. Lousado e Rosefeldt parecem defender a mesma posição, mas sob um ponto de vista lógico. O primeiro a partir da estrutura dos juízos negativos (Lousado, G. “*Non est*” não é “*est non*”: *noumenon e phaenomenon na filosofia kantiana*. Tese de doutoramento defendida no departamento de filosofia da UFRGS, 2004), o segundo a partir de propriedades lógicas (Rosefeldt, T. “Dinge an sich und sekundäre Qualitäten” In: Stoltenberg (Org.), *Kant in der Gegenwart*, Walter de Gruyter 2007).

¹⁴ Estratégia adotada por Strawson (*op.cit*) e Bennet, J. (*Kant’s Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974), e Guyer, P. (*Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

É preciso deixar claro, antes de tudo, que não se trata aqui de oferecer uma nova solução aos problemas da afecção e da aplicação das categorias às coisas em si, muito menos de reformular essas objeções dirigidas ao ‘sistema’ crítico. Ou seja, não se trata de tomar partido de ataque nem de defesa em relação à manutenção da ‘coisa em si’ no interior da filosofia kantiana enquanto ‘sistema’¹⁵. O foco deste estudo tampouco se volta – a princípio – ao problema de a ‘coisa em si’ possuir um estatuto ontológico ou cumprir apenas uma função metodológica. Tematizar essas questões será, certamente, inevitável. Contudo, o ponto de partida da presente investigação é a seguinte curiosidade: se o pensamento sobre as coisas em si mostra-se tão problemático para o próprio Kant, por que ele insiste em mantê-lo no interior de seu projeto crítico? Seriam as afirmações sobre as “coisas em si” apenas um resquício do arcabouço conceitual fornecido pela metafísica tradicional ou estariam estreitamente vinculadas à própria ideia de crítica ou de investigação transcendental da razão? Essa curiosidade surge como uma contraposição à atual necessidade de muitos dos comentadores em defender ou atacar as “teses” ou “doutrinas” de Kant, deixando de lado o caráter reflexivo de sua filosofia. A polêmica – principalmente no quadro anglo-americano – gira em torno da validade ou inconsistência da “tese da não espácio-temporalidade” ou da “tese de incognoscibilidade das coisas em si mesmas”, da “doutrina do idealismo transcendental”, da “doutrina da ilusão transcendental”, enquanto o caráter problemático, e por vezes “adoutrinal” do ponto de vista instaurado pela crítica acaba passando muitas vezes despercebido¹⁶.

Em sua resposta à resenha redigida por Garve e editada por Feder, Kant chama atenção para o fato de a *Crítica da razão pura* visar, sobretudo, um problema: o da possibilidade do conhecimento sintético *a priori*, de cuja resposta dependeria todo o futuro da metafísica. Embora admita que o idealismo transcendental perpassasse toda a

¹⁵ Mais à frente será preciso discutir a própria ideia de sistema em Kant.

¹⁶ Essa observação é inspirada na constatação de Nicolai Hartmann de que o neokantismo esqueceu que “o pensamento da crítica não se dirige contra os problemas e fenômenos, mas exclusivamente contra afirmações, posicionamentos (*Standpunkte*) e construções de sistemas. (...) Dogmáticas não são as colocações de problemas (*Fragestellungen*), mas as respostas, se dadas enquanto pressuposições arbitrárias”. Cf. Hartmann, N. „Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie“. In: *Kant-Studien* 29, 1924, p. 165. É inspirada também pela insistência de Lebrun em mostrar que a preocupação maior de Kant, em sua empreitada crítica, não era estabelecer uma doutrina, mas constituir uma problemática: “A Crítica não tem como tarefa munir-nos de convicções novas, mas sim fazer-nos colocar em questão o modo que tínhamos de ser convencidos. Ela não nos traz uma outra verdade; ela nos ensina a pensar de outra maneira” (Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. C. A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 5).

obra, Kant ressalta contra seu crítico que aquele não constitui “a alma do sistema”, mas antes a única resposta possível ao problema delineado pela *Crítica*:

O idealismo com que ele [o recensor] embateu e ao qual se agarrou fora admitido na doutrina (*Lehrbegriff*) apenas como o único meio de resolver esse problema (embora ele tivesse ainda outras razões para o confirmar); deveria pois, ter mostrado ou que esse problema não tem a importância que eu lhe atribuo (como também aqui nos *Prolegômenos*), ou que não pode ser resolvido de modo algum pelo meu conceito de fenômenos ou que pode ser melhor resolvido de outra maneira; acerca de tudo isso porém, não encontro uma palavra em sua resenha¹⁷.

Essa ênfase na importância de compreender antes de tudo o problema colocado pela *Crítica* também pode ser observada no momento em que Kant apresenta a distinção entre dois pontos de vista ou dois modos de consideração sobre os objetos (enquanto fenômenos e em si mesmos), no prefácio à segunda edição da obra¹⁸. Esta cisão é introduzida não como uma tese fundamental de um novo sistema metafísico, mas antes como parte de uma alteração de método ou do “modo de pensar” que possa responder à questão de se algo como a metafísica é sequer possível¹⁹. Nesse sentido, a distinção entre dois “pontos de vista” é adotada como uma via (talvez não a única) capaz de solucionar dois problemas pensados por Kant como fundamentais a qualquer futuro empreendimento metafísico: se é possível proferir juízos com validade necessária e universal acerca dos objetos da experiência e, em especial, com respeito aos objetos suprasensíveis que ultrapassam toda a experiência. No Prefácio à segunda edição Kant deixa clara a dupla intenção dessa empreitada: num primeiro momento justificar a validade objetiva do conhecimento sintético *a priori*, cujo exemplo é encontrado na matemática e na ciência da natureza; num segundo momento – e principalmente – salvar os conceitos morais (liberdade, Deus e imortalidade) das contradições metafísicas que acabam por impedir a realização do uso prático da razão²⁰.

¹⁷ Proleg. IV 374.

¹⁸ KrV, BXVI a BXX.

¹⁹ Logo após falar da distinção entre fenômenos e coisas em si Kant marca a diferença entre sistema e o caráter metodológico ou propedêutico da crítica: “A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste nesse ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência”. KrV BXXII.

²⁰ Contra a leitura de que a segunda edição da *Crítica* representaria um recuo de Kant em relação à radicalidade da primeira, Torres Filho procura mostrar que, longe de consistir em uma “derrubada” dos conceitos da metafísica dogmática – Deus, liberdade e imortalidade –, o interesse pela preservação desses valores “comanda o próprio projeto de crítica da razão” (Torres Filho, R. R. “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula”. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004, p. 138).

Tanto nos *Prolegômenos* quanto no segundo prefácio – textos em que Kant procura explicar em que consiste o próprio projeto da *Crítica*²¹ – é possível perceber que a distinção entre fenômenos e númenos é entendida como resultado de um novo questionamento e de uma nova maneira de pensar introduzidos pela *Crítica*. O propósito inicial do presente estudo é recuperar esse vínculo entre a manutenção de afirmações sobre coisas em si e os dois problemas pensados por Kant: a justificação do conhecimento teórico e a legitimação dos conceitos morais.

Apresentando uma análise de todas as passagens significativas em que Kant se refere às coisas em si mesmas, Erich Adickes²² é um dos primeiros comentadores a remeter o conflito entre as asserções de Kant aos diferentes problemas sobre os quais ele refletia. Contrapondo-se às interpretações que procuraram radicalizar a filosofia transcendental transformando a ‘coisa em si’ em mero conceito, Adickes argumenta ser necessário ressaltar o aspecto conflituoso das asserções de Kant, dando atenção aos trechos em que este soa mais “realista”. O autor esforça-se por mostrar que se de um lado há passagens mais “coerentes” com o ponto de vista transcendental – em que a ‘coisa em si’ é afirmada como um “mero conceito” destinado a exercer uma função de limite para o conhecimento sensível –, de outro lado há passagens que exprimiriam claramente sua “forte tendência realista”. Nestas passagens Kant não estaria se referindo às coisas em si mesmas como um “inevitável produto do pensamento” (*Gedankending*) ou um mero conceito problemático. Estaria, pelo contrário, exprimindo a evidência e facticidade de uma “existência extra-mental de uma pluralidade de coisas que nos afetam”²³, ou ainda, a “existência real das coisas em si enquanto seres trans-subjetivos”²⁴. Como Adickes explicaria, então, o conflito entre essas diferentes pretensões de Kant com respeito às coisas em si mesmas? Assegurado, do ponto de vista histórico, o devido relevo tanto às passagens mais cétricas, em que a coisa em si transforma-se em mero pensamento, quanto às passagens em que sua “existência trans-subjetiva” é colocada por Kant como fato evidente, resta a Adickes apenas uma via de explicação: a psicológica. O autor aponta essas asserções conflituosas como o reflexo de uma tensão na própria vivência de Kant, enquanto teórico do conhecimento e enquanto

²¹ Enquanto os *Prolegômenos* apresentam um plano da *Crítica da razão pura*, capaz de “abranger o todo com a vista, de examinar os pontos principais que importam nessa ciência, e de organizar muitos pormenores melhor do que podia acontecer na primeira redação da obra” (Proleg. IV 263), o prefácio à segunda edição possui a tarefa de apresentar “a título de hipótese, a mudança de método exposta na crítica” (B XXII Nota).

²² Adickes, E. *Kant und das Ding an sich*.

²³ *Idem*, introdução.

²⁴ *Idem*.

metafísico e filósofo moral. Nas passagens em que ressoa um tom mais “cético”, Kant estaria falando enquanto “filósofo transcendental”, “que pensa coerentemente até o fim certas ideias radicais da sua teoria do conhecimento e chega assim a um resultado unilateral”. Em contrapartida, nas passagens em que é afirmada a existência real das coisas em si entraria em jogo “a sua forte vivência realista em conjunto com a atenção à filosofia moral e a teologia moral”²⁵.

No artigo “A aporética da coisa em si”, Lebrun também salienta a sinuosidade das asserções de Kant em relação às coisas em si mesmas. Segundo Lebrun, essas diferentes afirmações nos colocariam em presença de uma estrutura aporética:

Que haja aporia quer dizer aqui, mais precisamente, que a análise do mesmo tema conduz a asserções aparentemente inconciliáveis, conforme se muda o fio condutor. Essas diferenças de ponderação ou de relevo são, além disso, frequentes em Kant, e transmitem ao leitor uma estranha impressão: é sempre a mesma paisagem que nos é descrita, mas, de um relato a outro, o **procedimento de representação não é mais o mesmo**²⁶.

Lebrun argumenta que Kant oscila na caracterização da coisa em si porque está tentando escamotear uma dificuldade de conciliação entre duas “injunções às quais a filosofia crítica deve satisfazer”²⁷. Tais injunções tornar-se-iam explícitas a partir da identificação dos dois adversários contra os quais Kant se posiciona: o metafísico racionalista representado na figura de Leibniz e o empirista espelhado em Locke e Hume. Lebrun procura mostrar que quando o “fio condutor” da investigação crítica é a questão da objetividade do conhecimento teórico, a presença de uma coisa em si mesma se torna “necessariamente problemática”. Nesse contexto, para explicar a validade dos conceitos puros do entendimento em relação a todos os objetos da experiência, Kant precisa demonstrar que *apenas* mediante estes conceitos se torna primeiramente possível pensar qualquer objeto da experiência. Em outras palavras, a garantia de que todos os objetos da experiência obedeçam às leis estabelecidas *a priori* pelo entendimento é fornecida por Kant mediante o fato de as categorias condicionarem a própria possibilidade da experiência. Por isso sua insistência, ao longo da Analítica transcendental, de que estas categorias não possuem outra função senão a de sintetizar representações sensíveis em conceitos de objetos. A contrapartida dessa limitação do

²⁵ *Idem*, p. 158/159.

²⁶ Lebrun, G. “A aporética da coisa em si”. Trad. José Oscar Almeida Morais. In: *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2ª edição, 2001. p. 53-54. Grifos nossos.

²⁷ *Idem*, p.62.

uso das categorias ao sensível é uma alteração no pensamento de númenos ou coisas em si mesmas. Contra o metafísico racionalista que acredita conhecer objetos inteligíveis, Kant afirma que os conceitos do entendimento puro (sem as condições sensíveis de intuição) não podem designar nenhum objeto, isto é, não remetem a um domínio ontológico separado daquele dos fenômenos. Lebrun explicita o problema:

Se concedemos algum valor ontológico, por pequeno que seja, a um “Objeto” separado da condição da intuição sensível, a “natureza em geral” não será aquilo que é articulado pela atividade categorial. Se existem outras entidades que podem fazer concorrência a nossos “Gegenstände”, então a objetividade desdobrada e dominada pelo entendimento puro não passa de uma feliz exceção.²⁸

Lebrun enfatiza que além de não poderem designar um objeto separado da intuição sensível, as categorias também não servem para representar “qualquer objeto que seja”²⁹ quando isoladas das condições da sensibilidade. Sob essas circunstâncias, a coisa em si mesma só pode ser pensada de maneira problemática e negativa, como “não-objeto”.

Quando entra em cena, porém, o adversário empirista, Lebrun acusa Kant de retomar, sem escrúpulo nenhum, o direito de falar sobre as coisas em si em um sentido positivo. Lebrun chama atenção para o fato de que não são poucas as passagens em que Kant anuncia a distinção entre fenômenos e coisas em si como uma relação “recto-verso”, ressaltando a realidade e a independência destas últimas enquanto fundamento ou algo “por detrás” dos fenômenos. Nessas passagens, conferindo à coisa em si o caráter de um ente, Kant estaria se contrapondo a Locke, “o empirista que sensualiza os conceitos”, e a Hume, que “faz dos limites da nossa razão os limites da possibilidade das coisas mesmas”³⁰, com o intuito de preservar os conceitos metafísicos frente à limitação do conhecimento ao empírico. Lebrun argumenta que o que está em jogo nessa contraposição ao empirismo “é quase sempre claro”³¹: a abertura para o uso prático da razão. Seguindo o fio condutor prático, Kant não apenas atribui um caráter positivo às coisas em si, como legitima o uso das categorias – em especial da categoria de causa e efeito – em vista desses objetos suprassensíveis.

A engenhosa ideia de Lebrun para explicar essa estrutura aporética presente nas asserções de Kant sobre as coisas em si mesmas está em transferir a tensão psicológica

²⁸ *Idem*, p.60.

²⁹ *Idem*, p.57.

³⁰ *Idem*, p. 65.

³¹ *Idem*, p. 66.

que Adickes encontra na “vivência” de Kant enquanto teórico do conhecimento e enquanto metafísico e filósofo moral, para uma tensão presente no pensamento crítico entre os projetos de fundamentação dos domínios teórico e prático da razão. Sob a camada superficial de conflito entre os diferentes modos de representar as coisas em si mesmas, Lebrun explicita uma camada mais profunda de conflito: a dificuldade de conciliação entre a justificação do conhecimento teórico e a fundamentação da moral.

Assim, ao mesmo tempo em que seria preciso estabelecer um sentido positivo das coisas em si no uso prático da razão, a admissão de seres inteligíveis em sentido positivo abalaria os alicerces da objetividade do conhecimento teórico. Ao legitimar a aplicação das categorias (principalmente a de causalidade) aos objetos que não sejam fenômenos, Kant estaria colocando em risco todo o resultado da Analítica transcendental, isto é, a garantia da objetividade do conhecimento teórico. Lebrun argumenta:

Opor-se-á, a essa epistême etnocentrista, que nosso modo de conhecimento não é o único possível; a coisa em si não mais será, portanto, determinada como não-objeto, mas como fundamento. Basta tomar essa indicação demasiado a sério, porém, para que a realização da segunda tarefa – a fundação do conhecimento *a priori* – fique comprometida. Pois, se o desconhecimento ou recusa das coisas em si tornam obviamente impossível o livre curso da razão prática, a admissão de sua existência, como por detrás de uma cortina, introduziria em nosso conhecimento *a priori* uma insuportável fragilidade³².

É claro que Lebrun não pretende expor, com isso, uma contradição no interior do pensamento kantiano, pois “afirmá-lo iria contra declarações expressas de Kant (notadamente nos prefácios das duas primeiras *Críticas*)”³³. Tampouco se trata de endossar a famosa acusação, feita por Schopenhauer, de que Kant teria “recaído no dogmatismo” por ultrapassar, no domínio prático, as limitações impostas no domínio teórico, reacomodando nesse domínio “a velha coisa em si dos dogmáticos” e, com ela, “os velhos preconceitos metafísicos – Deus, mundo em si, alma imortal”³⁴. Ao

³² *Idem*, p.66/67.

³³ *Idem*, p.68.

³⁴ Sobre o assunto Cf. Cacciola, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994. “É no próprio núcleo da Filosofia transcendental, na concepção de razão, que Schopenhauer localiza o germe que teria sido responsável pelo retorno do dogmatismo. A saber, esta razão, investida do poder de, a partir de si mesma, produzir ideias e buscar legitimamente o incondicionado, teria, de certo modo, ‘esquecido’ as limitações que ela mesma se impôs no domínio teórico transformando-se, no interesse prático, na fonte de uma causalidade por liberdade, donde emanaria um dever moral absoluto, o imperativo categórico” p.20. “Se Schopenhauer admite que tal distinção (entre fenômeno e coisa em si) torna possível pensar, sem contradição, a liberdade ao mesmo tempo que a necessidade natural, ele não

apresentar o problema da coisa em si como uma estrutura aporética, Lebrun procura chamar nossa atenção para a dificuldade que Kant encontra em apresentar uma solução para um descompasso entre os dois objetivos que movem a filosofia crítica. Nas palavras de Lebrun:

A hesitação na determinação da coisa em si indica, sobretudo, que há dois motivos distintos no coração da *Crítica*, motivos que chegam, sem dúvida, a coexistir, por bem ou por mal, mas que, não raro, entram rapidamente em dissonância. A restrição do conhecimento ao fenômeno não se ajusta tão perfeitamente, como pretende Kant, à utilização prático-dogmática, que ela certamente prepara, mas que, em troca, arrisca a todo momento arrebatá-la à ciência o monopólio da objetividade. Mesmo assegurando que seus projetos de fundação – teórico e prático – são complementares, Kant não se assemelha menos, por isso, de tempos em tempos, a esses, filósofos dos quais zomba Platão, que, ‘como as crianças, querem as duas coisas ao mesmo tempo’. O mais estranho é que ele as obtém, ao menos sob a forma de uma dupla posteridade: a epistemologia racionalista e o saber absoluto.³⁵

O que Lebrun parece sugerir é que a demarcação dos territórios não se dá de maneira tão pacífica como desejaria Kant. Ao querer fundar, lado a lado, tanto o domínio das leis da natureza quanto o da lei moral, ele teria tornado instáveis os alicerces de ambos os territórios. Forçando a coexistência do espaço do conhecimento teórico com o espaço do conhecimento prático, não teria conseguido esconder que essas jurisdições permanecem em conflito, uma questionando a legitimidade de ocupação da outra. É essa tensão entre os domínios que se espelha no conflito entre as asserções que Kant faz sobre as coisas em si no interior da fundação de cada uma das legislações.

No artigo “Diesseits von Idealismus und Realismus”, Nicolai Hartmann apresenta uma leitura semelhante ao afirmar que “a coisa em si é o testemunho mais convincente a favor da preponderância do modo de pensar aporético em Kant”³⁶. Hartmann é o primeiro intérprete da *Kant-Literatur* a introduzir a distinção, posteriormente muito retomada, entre duas tendências opostas no pensamento de Kant: a sistemática e a aporética. Com o “modo de pensar sistemático” Kant estaria adotando um determinado ponto de vista histórico – o do idealismo transcendental – ao passo que com o “modo de pensar aporético” estabeleceria um compromisso apenas com os

aceita que daí possa decorrer uma ‘utilidade positiva’ para a *Crítica*, no sentido de deixar um lugar, ainda que vazio, para o suprasensível. Isto se baseia na recusa definitiva da razão prática e dos pressupostos da moral racional de Kant, que, ao admitir ‘Deus’ como postulado, estaria tornando possível uma teologia moral” p. 23.

³⁵ Lebrun, G. „Aporética da coisa em si“, p. 68.

³⁶ Hartmann, N. „Diesseits von Idealismus und Realismus“, p. 190.

problemas, seguindo até as últimas consequências a sua “tendência investigativa”. Tal tendência iria de encontro ao sistema, colocando-se “além do idealismo e do realismo”, de maneira extra-histórica (*übergeschichtlich*) e além do ponto de vista (*überstandpunktlich*). Nesses termos, embora conceda aos idealistas pós-kantianos que o modo de pensar sistemático – reconhecido sob as vestes do idealismo transcendental – não comportaria nenhuma coisa em si, Hartmann argumenta que nas afirmações sobre as coisas em si a preocupação de Kant não estaria voltada para a “coerência do sistema”, mas antes para a “coerência dos problemas” por ele pensados. Segundo Hartmann, Kant teria sido conduzido, de um lado, ao “conceito de númeno em sentido negativo” a partir da questão da limitação do conhecimento à experiência possível e, de outro, pelo problema da “totalidade das condições”, a defender uma compreensão positiva de númeno “por detrás” desse conceito negativo. A inconsistência em suas afirmações teria sua origem, portanto, na tendência investigativa ou aporética, a qual representaria genuinamente o “espírito da *Crítica*”³⁷, que “quebra” constantemente o sistema. Essa leitura permite a Hartmann caracterizar a coisa em si não mais como “inconsequência da filosofia crítica”, mas como “o conceito fundamental propriamente crítico”³⁸, cujo significado os intérpretes que exigem a “coerência do sistema” seriam incapazes de reconhecer.

Essa via aporética de interpretação – proposta por Hartmann, Lebrun e indiretamente por Adickes – que identifica a disparidade nas asserções de Kant sobre a coisa em si como tendo sua gênese em dois problemas centrais pensados por Kant – a questão da objetividade do conhecimento *a priori* e a questão da legitimação dos conceitos morais – mostra-se muito frutífera ao propósito deste estudo: explicitar o vínculo entre a manutenção do discurso sobre coisas em si e o projeto crítico. Seguindo os passos dessa ‘leitura aporética’, a primeira tarefa que se impõe consiste em especificar as diferentes representações das coisas em si exigidas em cada um dos domínios da razão e as respectivas funções que esses ‘modos de representação’ assumem frente às questões que Kant procura responder.

Essa tarefa deve, porém, ser executada com cautela. Se, de um lado, a via aporética de interpretação permite atribuir às afirmações díspares sobre as coisas em si um significado propriamente crítico, escapando-se assim de uma leitura que as aponta como contradição interna ao ‘sistema’, com ela corre-se o risco de cair no problema

³⁷ *Idem*, p. 165.

³⁸ *Idem*, p.195.

contrário: atribuir à investigação crítica a ausência de sistematicidade. Adickes, ao atribuir a disparidade a uma tensão psicológica de Kant enquanto teórico do conhecimento e o filósofo moral, Lebrun, ao remetê-la a uma tensão entre o propósito teórico e o prático do projeto crítico, e Hartmann, ao conferir exclusivamente ao modo de “pensar aporético” aquilo que existe de genuinamente crítico, deixam de tematizar o esforço sistemático de Kant em conciliar suas respostas ao problema da limitação do conhecimento especulativo e à necessidade prática em conceber o incondicionado. Seria a via aporética de leitura necessariamente hostil ao que há de sistemático em Kant? Gehard Lehmann e o Lebrun de *Kant e o fim da metafísica* procuram mostrar que não.

Retomando a distinção estabelecida por Hartmann entre os modos de pensar “aporético” e “sistemático” presentes em Kant, Gehard Lehmann³⁹ argumenta que uma divisão estanque entre esses dois modos não é suficiente para compreender a filosofia crítica. Seria preciso antes de tudo perguntar se o Kant aporético e o sistemático não estariam intrinsecamente vinculados, isto é, se o próprio pensamento dos problemas não pressuporia sempre um fio condutor sistemático. Segundo Lehmann, ainda que Kant estabeleça uma distinção entre o “sistema da razão pura”, enquanto metafísica, e a investigação crítica que o precede enquanto propedêutica, é preciso admitir que esta possui também uma estrutura sistemática. Ele chama atenção, contudo, para o estatuto problemático da ideia de sistema que se constitui no interior do projeto crítico. Na medida em que a *Crítica* introduz uma “alteração na maneira de pensar” e institui-se como um “tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência”⁴⁰, sua estrutura sistemática compreende “o zetético-experimental, o investigativo-interrogativo, o aporético-problemático”, isto é, comporta momentos não-sistemáticos, que “constituem de certo modo o pólo oposto do que nela é ‘propriamente’ sistemático”⁴¹. Desta maneira Lehmann abre a possibilidade para dois tipos de interpretação sistemática⁴². O primeiro tipo pretende reconstruir o pensamento de Kant de acordo com o que seria “propriamente” seu sistema, procurando eliminar suas incoerências ou contradições. Na medida em que se estabelece a partir de uma contraposição (*Auseinandersetzung*) do pensamento do intérprete com o de Kant, essa reconstrução (*Rekonstruktion*) da

³⁹ Lehmann, G. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969. Ricardo Terra chama atenção para esta interpretação de Lehmann que retoma a distinção entre os momentos aporético e sistemático presentes no pensamento de Kant. Cf. Terra, R. “Reflexão e sistema: a propósito da Primeira introdução e da gênese da Crítica do Juízo”. In: *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003, p. 44.

⁴⁰ KrV, BXXII.

⁴¹ Lehmann, *op. cit.* p.96.

⁴² *Idem*, p. 115.

completude de seu “verdadeiro” sistema acaba necessariamente em uma “construção destrutiva” (*destruierende Konstruktion*)⁴³. O segundo tipo de interpretação, em contrapartida, leva em conta o caráter problemático do conceito kantiano de sistema, o qual compreende em si momentos anti-sistemáticos. Tal interpretação lança luz ao fato de que aquilo que Kant compreende como “sistema da crítica” é, antes de tudo, a exposição de um “processo” ou de um “método” para desvendar falsos sistemas da razão. Nesta medida, o “sistema da crítica” só pode ser designado como um “sistema negativo”, tendo de permanecer sempre incompleto.

Lehmann baseia sua interpretação principalmente no capítulo “A disciplina da razão pura”, em que Kant contrapõe o método matemático ao filosófico, insistindo no caráter negativo deste último em oposição à construção por conceitos na intuição pura, que permite à matemática operar com definições, axiomas e demonstrações. Neste capítulo Kant argumenta que, como o conhecimento filosófico é um pensar apenas mediante conceitos (*in abstracto*), sem que a intuição possa fornecer aos seus conceitos e princípios certeza apodítica, não se pode adotar o modo de proceder dogmático. Ao fim do capítulo, porém, Kant lembra que embora não possa proceder dogmaticamente, resta ainda à filosofia o método sistemático. Nas palavras de Kant:

se no uso especulativo da razão pura, mesmo quanto ao conteúdo, não há dogmas, não lhe convém nenhum método dogmático, tenha sido este extraído da matemática ou tenha o seu caráter próprio. Com efeito, não faz senão esconder os defeitos e erros e engana a filosofia, cuja finalidade própria é fazer ver na mais clara luz todos os passos da razão. Contudo, o método pode ser sempre sistemático. Porque a nossa razão (subjetivamente) é ela própria um sistema, embora no seu uso puro, mediante simples conceitos, seja somente um sistema de investigação segundo princípios da unidade, ao qual só a experiência pode fornecer a matéria⁴⁴.

Em *Kant e o fim da metafísica* Lebrun retoma esta análise de Lehmann para mostrar que as intenções sistemática e aporética da crítica, longe de se oporem, “reenviam uma à outra”⁴⁵. Enquanto propedêutica a *Crítica* não é a exposição de uma doutrina, mas deve ao mesmo tempo “ser formulada doutrinariamente”. Ainda que não se constitua como um sistema entre os outros sistemas metafísicos – questionando, antes de tudo, a própria possibilidade da metafísica – a *Crítica* apresenta-se como o “sistema

⁴³ Segundo Lehmann este seria o caso das interpretações de Cohen, H. *Kants Theorie der Erfahrung*, e Nartop, P. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig: Verlag Teubner, 1910; assim como a de Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/M: Klostermann, 1998.

⁴⁴ KrV A737, B765.

⁴⁵ Lebrun, G. *Kant e o Fim da metafísica*, p. 387.

(da razão)”⁴⁶. Ao levar a sério essa compreensão kantiana da razão como “sistema de faculdades *a priori*”, Lebrun recupera a relação entre crítica e sistema, propondo uma leitura sistemática da obra em que a tendência aporética de Kant se faz mais visível, a *Crítica da faculdade de Julgar*. Com sua interpretação atenta à “economia das faculdades” delineada pelas *Críticas*, torna-se possível compreender a terceira *Crítica* não mais como um agregado de temas residuais, mas como uma “nova arquitetônica de conceitos” ou como uma tentativa de Kant em “resolver metódica e continuamente um problema preciso”⁴⁷.

É para essa relação entre crítica e sistema que aponta a “Primeira introdução à Crítica da faculdade de julgar”. Ali, Kant escreve:

Se a filosofia é o sistema do conhecimento racional por conceitos, já com isso ela se distingue suficientemente de uma crítica da razão pura, que contém, por certo, uma investigação filosófica da possibilidade de um conhecimento como esse, mas não pertence, como parte, a um tal sistema, tanto que somente ela delinea e verifica a ideia do mesmo⁴⁸.

Embora não constitua, ela mesma, um sistema, a crítica tem como tarefa investigar as condições de possibilidade do sistema do conhecimento racional por conceitos. Na medida em que a própria razão é compreendida por Kant como um sistema, a tarefa da crítica pode realizar-se de maneira sistemática. A crítica expõe uma representação sistemática da faculdade racional, especificando as diferentes maneiras pelas quais a razão exerce uma atividade. As duas primeiras *Críticas* expõem a faculdade racional enquanto origem de duas legislações distintas, a da natureza e a da liberdade. Elas fornecem assim os princípios *a priori* para os dois únicos territórios que constituem o sistema do conhecimento: a filosofia teórica e a filosofia prática. A terceira *Crítica*

⁴⁶ *Idem*, p. 11.

⁴⁷ *Idem*, p. 1. Essa relação entre crítica e sistema exposta por Lebrun se faz particularmente clara na continuidade do trecho do prefácio à segunda edição que citamos na nota 20: “É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda a sua estrutura interna. É que a razão pura especulativa tem em si mesma a particularidade de medir exatamente a sua capacidade em função dos **diversos modos como escolhe os objetos para os pensar**, bem como **enumerar completamente todas as diversas maneiras de pôr a si própria os problemas**, podendo e devendo assim delinear o plano total de um sistema de metafísica.” (KrV BXXII, Grifos nossos). Na primeira parte do trecho Kant explicita a diferença entre crítica e metafísica. Contudo, a partir da frase adversativa esclarece-se sua relação intrínseca. Ainda que não constitua um sistema, a crítica é sistemática no sentido em que delinea completamente a metafísica enquanto ciência. Esse caráter sistemático que a Crítica tem origem na compreensão da razão como um sistema. Por isso é preciso dar atenção aos diferentes modos de operar da razão, aos problemas que ela mesma se coloca e à maneira pela qual escolhe os objetos para pensá-los.

⁴⁸ KANT, I. *Primeira introdução à Crítica do Juízo*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Duas introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995. p. 31. EEKU, XX 195.

desvela também a faculdade de julgar – até então apresentada como submetida às legislações do entendimento e da razão, na medida em que operava apenas na aplicação das leis de cada uma das jurisdições – como uma atividade autônoma da razão e também como fonte de princípios *a priori*. Assim, podemos considerar que, se a exposição crítica de cada uma dessas atividades autônomas da razão se desenrola de maneira “investigativa-interrogativa” ou “zetética-experimental”, desvelando o movimento aporético do pensamento de Kant, é a compreensão dessas faculdades como constituindo um “sistema da razão” que permite o caráter sistemático da exposição⁴⁹.

Essa compreensão do movimento aporético do pensamento de Kant como estando entrelaçado à ideia de sistema da razão (ainda que problemática) coloca o presente estudo frente a um segundo questionamento. Quais seriam as articulações entre as diferentes atividades da faculdade racional na constituição das objetividades teórica e prática mediante as quais Kant pretende dissolver o conflito aparente entre as afirmações sobre as coisas em si? A partir deste questionamento, a tarefa aqui assumida torna-se ainda mais complexa. Não basta traçar a gênese e a função dos diferentes modos de representação da coisa em si a partir dos problemas pensados por Kant. É necessário também reconstruir a maneira pela qual ele procura articular conceitualmente suas soluções para o problema do conhecimento teórico e da fundamentação da moral.

Para realizar esta investigação sobre o esforço sistemático de Kant em conciliar os resultados do exame de duas atividades distintas da razão que dão origem às legislações teórica e prática, partimos de uma suspeita⁵⁰. Se na *Crítica da faculdade de*

⁴⁹ Em *A política tensa*, Ricardo Terra ressaltava o movimento aporético presente no pensamento de Kant sobre a política, o direito e a filosofia da história, propondo-se a compreender as “tensões” da filosofia kantiana que se exprimem de diversas maneiras, “desde a junção de tradições teóricas diversas em um mesmo conceito até apresentações conflitantes de uma mesma noção” (Terra, R. *A política tensa. Ideia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995, p.10). Para escapar, contudo, tanto de uma leitura que apresente essas tensões como inconseqüências quanto de uma interpretação que aponte para uma possibilidade de superar as contradições, Terra explora os diversos sentidos que a noção de “passagem” (*Übergang*) adquire no pensamento kantiano, como uma maneira de compreender a unidade da razão em seus diferentes usos. Assim, pode-se dizer que, se com a noção de “tensão” Terra salienta o movimento aporético, com o conceito de “passagem” aponta para o movimento sistemático, mas de maneira que não se perca o caráter aporético do próprio conceito kantiano de sistema. Nas palavras de Terra: “É necessário estar atento aos problemas, às aporias e, ao mesmo tempo, importa levar em conta as preocupações sistemáticas, a busca das passagens” (Terra, R. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*, p. 45). Sobre o caráter aporético da ideia de sistema em Kant conferir também Keinert, M. *Crítica e autonomia em Kant: A forma legislativa entre determinação e reflexão*. Tese defendida no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo, 2007, pag.26.

⁵⁰ Essa suspeita nos é levantada por três interpretações: Lehmann no artigo “Aplicação e passagem como problemas sistemáticos da filosofia kantiana” In: *Beiträge*; Lebrun em *Kant e o fim da metafísica* (“é possível e exigível admitir o supracensível sem pretender conhecê-lo? No sistema kantiano, a faculdade de julgar nascerá para unir em um só ato essa obrigação e essa proibição”, p. 283) e Horkheimer em *Über*

judgar a investigação de uma nova instância transcendental – a faculdade de julgar reflexionante – será a maneira pela qual Kant pretende realizar a passagem entre teoria e prática, entre natureza e liberdade, ou ainda entre uso teórico e uso prático da razão, não seria fundamental dar atenção ao modo pelo qual a faculdade de julgar (*Urteilkraft*) vem operando já nas duas primeiras *Críticas*? É claro que não se trata de introduzir nestas duas obras, de maneira anacrônica, os elementos da análise realizada na terceira *Crítica*,⁵¹ mas apenas de procurar ressaltar a maneira pela qual essa faculdade possui desde o início uma função fundamental na diferenciação entre os usos da razão – o teórico e o prático. É a partir dessa atenção ao modo de operar da faculdade de julgar (*Urteilkraft*) – seja na vinculação entre entendimento e sensibilidade, seja na relação entre entendimento e razão – que pretendemos compreender como Kant pode trabalhar com diferentes modos de representação das coisas em si e em que sentido pode aplicar a elas as categorias.

*

* *

De acordo com a tarefa inicial de vincular as asserções de Kant sobre as coisas em si às duas questões centrais que movem o projeto crítico – a legitimação do conhecimento teórico e a fundamentação do princípio moral –, este estudo divide-se em duas partes: a primeira tem como intuito explicitar a formulação do conceito de númeno, bem como a função deste conceito apresentada por Kant sob o ponto de vista teórico, ao passo que a segunda procura delinear o “modo de representação” das coisas em si e o papel que este conceito adquire sob o ponto de vista prático. Ao lado desta tarefa, procuraremos também explicitar de que modo Kant procura articular esses modos de representação distintos mediante uma diferenciação do modo de operar da faculdade de julgar no domínio teórico e no domínio prático.

No contexto de fundamentação da objetividade teórica, onde o que está em questão é a possibilidade do conhecimento sintético *a priori*, pretendemos mostrar – partindo das interpretações de Prauss e Allison – que as características atribuídas ao

Kants Kritik der Urteilkraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie (Gesammelte Schriften, vol II. Frankfurt am Main: Fischer, 1985).

⁵¹ É o que faz Beck, por exemplo, ao re-analisar a solução da terceira antinomia a partir da distinção da terceira crítica entre modelo de explicação natural e modelo de explicação teleológico. “Five Concepts of freedom”, In: *Stephan Körner-Philosophical Analysis and Reconstruction*. Ed. J. T. J. Szrednicki. Martinus Nijhoff, 1987, 52-58.

pensamento de coisas em si, admitidas sob o ponto de vista crítico mediante o conceito problemático de númeno, estão vinculadas ao caráter transcendental da investigação sobre o conhecimento teórico. A atenção não aos objetos, mas ao “nosso modo de conhecê-los”, isto é, à atenção às especificidades das nossas faculdades cognitivas, traz como resultado a necessidade de formular, no interior da investigação crítica, juntamente ao conceito de fenômeno, um “conceito-limite” para o conhecimento: o conceito de númeno em sentido negativo.

Essa afirmação será elucidada mediante duas análises. No **primeiro capítulo**, explicitaremos o vínculo entre a investigação transcendental sobre a possibilidade do conhecimento sintético *a priori* e o conceito problemático de númeno, tal como é apresentado no capítulo final da Analítica transcendental. Neste, Kant atribui uma dupla tarefa de limitação ao conceito de númeno. Ele possui, de um lado, a tarefa de “limitar a sensibilidade”, isto é, lembrar que, devido ao caráter meramente sensível da intuição humana, as formas da intuição, o espaço e o tempo, não se referem indistintamente a todas as coisas em geral ou em si mesmas, mas apenas aos fenômenos. De outro lado, assume a tarefa de “limitar o próprio entendimento”, ou seja, indicar que quando abstraímos das condições da sensibilidade, embora seja possível ainda pensar um objeto mediante os conceitos puros do entendimento (categorias), só podem fazê-lo de maneira completamente indeterminada, sem pretender, portanto, nenhum conhecimento sobre o objeto. Mediante a explicitação dessa dupla função de limitação do conceito de númeno, pretendemos expor este conceito como resultado de uma reflexão sobre a necessária vinculação, para o conhecimento de objetos, entre a passividade da sensibilidade na recepção de representações e a atividade do entendimento na síntese dessas representações.

Para sustentar essa posição será importante mostrar como Kant deixa claro que é a *espontaneidade* do entendimento, enquanto *atividade* que independe da sensibilidade quanto à origem das formas do pensamento, que permite a formulação da representação de númenos ou a consideração de objetos enquanto em si mesmos. A representação do númeno não provém, portanto, da sensibilidade, mas de uma reflexão do próprio entendimento sobre os limites da sensibilidade e de seu próprio pensamento no conhecimento de objetos.

O **segundo capítulo** opera como complemento e desenvolvimento do primeiro ao elucidar o funcionamento da faculdade de julgar no domínio teórico. Num primeiro momento, apresentaremos uma breve consideração sobre o capítulo em que Kant

introduz o esquematismo como condição necessária para que a faculdade de julgar (*Urteilkraft*) possa efetuar a aplicação das categorias aos fenômenos. Com essa observação, pretendemos esclarecer que, embora não possuam um “uso transcendental” na ausência de um esquema, as categorias guardam ainda uma “significação transcendental”, que se revelará fundamental na abertura para o uso prático da razão.

Num segundo momento, examinaremos o que Kant entende por “reflexão transcendental” no Apêndice à Analítica transcendental, “Da anfibia dos conceitos da reflexão resultante da confusão do uso empírico do entendimento com seu uso transcendental”. Neste capítulo a reflexão transcendental é apresentada como sendo uma atenção à relação entre a comparação de representações e as faculdades em que estas são comparadas. É essa reflexão que permite determinar se a comparação se realiza objetivamente, isto é, refere-se aos objetos ou se é meramente subjetiva. Será importante recuperar a maneira pela qual Kant mostra que a ausência dessa reflexão dá origem à anfibia na comparação de representações ou a uma “confusão lógico-ontológica”⁵² feita pelos racionalistas, identificados na figura de Leibniz. Sem realizar um exame crítico das “nossas fontes de conhecimento”, os racionalistas acreditam poder admitir os princípios resultantes da comparação de representações realizada apenas sob as condições do entendimento puro como válidos também para os objetos dados sob as condições sensíveis de intuição. Em outras palavras, consideram as condições formais do pensamento de “objetos em geral” como suficientes para conhecer os objetos dados sob as condições do espaço e do tempo (fenômenos). A partir dessa investigação da anfibia dos conceitos de reflexão se torna mais claro o vínculo entre a reflexão transcendental instaurada pela *Crítica* e a necessidade da manutenção do conceito de nûmeno. Ao dar atenção às nossas faculdades de conhecimento e distinguir entre dois modos de representação – a representação de fenômenos, que envolve a conjunção da atividade discursiva com a passividade sensível, de um lado, e a representação de nûmenos em sentido negativo mediante o entendimento puro, de outro – a *Crítica* estabelece uma maneira de evitar o “engano lógico-ontológico”. O conceito de nûmeno em sentido negativo sinaliza a indeterminação dos conceitos formais e abstratos do entendimento puro e sua impossibilidade de aplicação objetivamente válida sem recurso à sensibilidade.

⁵² Segundo a expressão de Lebrun.

Ao se dirigir ao contexto prático, porém, Kant parece extrapolar essa representação meramente negativa das coisas em si formulada no contexto teórico mediante um “conceito-limite”. Quando o que está em jogo é a fundamentação do princípio supremo da moralidade, Kant não apenas se refere aos númenos de maneira positiva, como atribui realidade objetiva às categorias aplicadas a esses objetos supracensíveis concebidos pela razão. A segunda parte deste estudo estará voltada para a compreensão dessa reviravolta.

No prefácio à *Crítica da razão prática* Kant admite o caráter enigmático da inversão operada no domínio prático. Kant diz:

Aqui se ilustra primeiramente também o enigma da crítica: como se pode negar realidade objetiva ao uso supracensível das categorias na especulação e conceder-lhes, no entanto, esta realidade relativamente aos objetos (*Objekte*) da razão pura prática; pois isto deve necessariamente parecer inconsequente, enquanto se conhecer um tal uso prático apenas de nome⁵³.

Há, certamente, uma aparente inconsequência entre as asserções justificadas no interior de cada uma das legislações distintas da razão. Todavia, Kant argumenta que essa aparência pode ser dissipada quando se atenta para a especificidade do uso prático em relação ao teórico. É mediante a retomada dos conceitos e princípios da razão especulativa ao longo do exame da razão prática, explicitando seu encadeamento na “passagem” (*Übergang*) de um uso a outro da razão, que Kant se propõe a responder às objeções em relação à manutenção do pensamento de coisas em si no interior da crítica prática, além de confirmar a mudança da maneira de pensar da crítica especulativa.

Levando a sério essa pista dada por Kant sobre a necessidade de comparar a razão em seus dois usos para compreender em que sentido a aplicação das categorias em relação aos númenos se torna legítima, o **terceiro capítulo** desse estudo procurará mostrar como Kant já prepara, ao longo do exame do uso especulativo da razão, uma saída para o uso prático. Nosso ponto de partida será uma análise do “prefácio à segunda edição”, cuja intenção será mostrar como ainda na primeira *Crítica* Kant não atribui à representação de coisas em si apenas uma função de limitação, mas também o papel de uma ampliação do pensamento exigida pela própria razão em sua busca pelo incondicionado. Ali Kant põe em destaque a utilidade positiva da “alteração do modo de pensar” instaurada pela *Crítica*: a distinção entre um modo de representação sensível

⁵³ KpV, V 5.

(fenômenos) e um modo de representação inteligível (coisas em si mesmas) abre um “espaço vazio” para um possível uso prático da razão.

Tendo em vista esse novo papel de ampliação do pensamento, torna-se necessário perguntar em que medida ele não conduz a um novo modo de representação das coisas em si mesmas. Retomando alguns trechos da Dialética transcendental, pretendemos mostrar que, diferentemente da Analítica, em que Kant aponta o conceito de númeno como tendo sua origem na *espontaneidade do entendimento puro*, a representação de númenos é apresentada como tendo sua origem na *espontaneidade ou atividade da razão*. A análise dos raciocínios dialéticos permite ao exame crítico encontrar sua origem em uma atividade originária da razão, a qual envolve, de maneira necessária e inevitável, uma aparência transcendental: de acordo com seus próprios princípios a razão é levada a “prolongar” a unidade sintética pensada nas categorias até o incondicionado, concebendo “seres inteligíveis” em ideias. Ora, estes conceitos da razão diferem do conceito negativo de númeno formulado pelo entendimento, na medida em que não encerram apenas um uso das categorias sem recurso à intuição sensível, mas também um “prolongamento” da unidade das categorias até o incondicionado.

Após explicitar a alteração da função e o novo modo de representação das coisas em si mesmas que surge na Dialética, será importante indicar, ao final do terceiro capítulo, como Kant estabelece ser possível operar de maneira legítima com essa aparência transcendental presente nas ideias. O primeiro uso legítimo, ainda em sentido teórico, é o uso regulativo das ideias na busca da unidade sistemática dos conceitos do entendimento na investigação da natureza. Neste uso fica claro o estatuto completamente indeterminado dos “seres inteligíveis” concebidos pela razão. Kant insiste que as ideias da razão não se referem a nenhum objeto determinado (ou *in concreto*), nem mesmo hipoteticamente, mas funcionam apenas como “análogos de objetos” para representar a regra de unidade máxima prescrita ao entendimento em seu uso empírico. O segundo uso legítimo das ideias, o uso prático, é anunciado por Kant a partir da solução da terceira antinomia, em que a especificidade da categoria de causalidade, enquanto dinâmica, permite representar a relação entre um efeito presente na série temporal e uma causa inteligível, fora do tempo. Essa possibilidade de representação de uma causa desvinculada da série temporal abre espaço para o pensamento da liberdade em sentido transcendental, na medida em que se atribui um “caráter inteligível” a essa causa fora do tempo. Segundo Kant, essa possibilidade de

conceber a liberdade transcendental mostra-se essencial para os desdobramentos no campo moral, pois oferece uma nova circunstância para a compreensão da ação humana segundo o conceito de dever e de liberdade prática. O que importará ressaltar nessa análise da abertura para o uso prático da razão é que, assim como no uso regulativo das ideias, também na ideia de liberdade transcendental, a causa inteligível (ou a causa *noumenon*) permanece completamente indeterminada, sem indicar qualquer referência a um objeto determinado, mas apenas à lei de causalidade fora do tempo.

O **quarto capítulo** assumirá a difícil tarefa de mostrar que, embora se refira aos númenos de maneira positiva e legítima em vista destes a aplicação das categorias – em especial a categoria de causalidade – Kant não propõe, no uso prático, uma determinação dos objetos inteligíveis concebidos pelas ideias da razão, mas apenas a determinação da vontade para a ação mediante a representação de uma lei imposta pela razão (a lei moral). Esta argumentação será construída em dois passos.

Num primeiro passo, analisaremos parte do primeiro capítulo da *Analítica da razão pura prática*, a fim de explicitar o vínculo entre o exame crítico da razão pura prática e a necessidade de conceber o sujeito como númeno, ou seja, como pertencente a um mundo inteligível. Pretendemos mostrar que, ao apresentar a consciência da lei moral como um “fato da razão”, Kant não precisa recorrer ao conceito de mundo inteligível para executar a tarefa da crítica de expor a efetividade da razão pura prática, tampouco para provar a realidade objetiva da causalidade por liberdade, que havia sido concebida apenas de maneira negativa e problemática na primeira *Crítica*. A partir desta análise procuraremos então definir em que medida Kant atribui uma “positividade” aos conceitos de “mundo inteligível” e “natureza suprassensível” e qual função esses conceitos adquirem no interior da investigação crítica sobre a razão prática.

Num segundo passo, voltaremos nossa atenção ao esforço sistemático de Kant em conciliar o uso teórico e o prático da categoria de causalidade. Em uma passagem da seção intitulada “Do direito da razão pura, no uso prático, a uma extensão que não lhe é possível no uso especulativo”. Neste trecho da *Analítica* lê-se:

O conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada é, sem dúvida, teoricamente vazio (sem intuição que lhe corresponda), mas é, no entanto, sempre possível e refere-se a um objeto (*Objekt*) indeterminado; em vez disso, porém, na lei moral, por conseguinte, do ponto de vista prático, é-lhe dada uma significação; certamente, não tenho intuição alguma que lhe determine a sua realidade teórica objetiva, mas nem por isso deixa menos de ter uma aplicação real que, *in concreto*, se deixa apresentar por disposições de espírito (*Gesinnungen*) ou máximas, isto é, uma

realidade prática que pode ser indicada (*angegeben*) – o que é suficiente, portanto, para a sua justificação, mesmo a propósito de númenos.⁵⁴

No uso especulativo da razão, ainda que fosse possível pensar problematicamente através da abstração das condições sensíveis, uma causalidade inteligível independente da determinação pela lei da natureza, não era legítimo atribuir validade objetiva a esse uso da categoria de causalidade, pois faltava um esquema sensível pelo qual se poderia aplicar o conceito a um objeto determinado. Ora, a aplicação dessa categoria adquire significado no uso prático da razão na medida em que o que está em questão não é mais a determinação de objetos, mas a determinação da vontade a uma ação livre, isto é, fora da causalidade do mundo sensível. Assim, a causalidade por liberdade de uma vontade pura (ou razão pura prática), designada também por causalidade numênica, não adquire realidade objetiva através da referência a um esquema sensível, mas simplesmente através da autodeterminação *a priori* da vontade pela representação da forma de uma lei universal, isto é, pela representação da lei moral. Através da elucidação desse procedimento de autodeterminação da razão pura prática mediante a forma da lei, pretendemos esclarecer de que modo Kant pode, do ponto de vista prático, atribuir uma realidade objetiva à causalidade numênica, que permanece como um mero pensamento vazio no uso especulativo.

Dando continuidade à questão da aplicação legítima da categoria de causalidade por liberdade, será importante analisar o final do segundo capítulo da Analítica dos Conceitos, “Da típica da pura faculdade de julgar prática”, em que Kant abre um novo caminho para a faculdade de julgar, a fim de que esta possa subsumir uma ação à lei prática estabelecida pela razão. Na medida em que não opera mais na relação entre entendimento e sensibilidade, mas apenas na relação entre entendimento e razão, a faculdade de julgar não dispõe de nenhum esquema transcendental, sendo obrigada a recorrer a um “tipo” para a lei moral fornecida pelo entendimento. Este “tipo” não é propriamente um esquema, mas a representação de uma “lei natural, mas só quanto à forma”. Mediante esse exame da típica pretendemos explicitar como os objetos inteligíveis concebidos pela razão, mesmo na aplicação da lei moral a um caso sensível (*in concreto*), permanecem completamente indeterminados, servindo apenas como modelo para a determinação da vontade.

⁵⁴ KpV, V 56.

PARTE I - A ‘COISA EM SI’ DO PONTO DE VISTA TEÓRICO

O conceito negativo de númeno e a reflexão transcendental

CAPÍTULO 1 – O conceito negativo de númeno como exigência da investigação crítica sobre o conhecimento teórico

Introdução

Na *Crítica da razão pura*, Kant se refere às coisas em si mesmas de diferentes maneiras. Quando fala de “coisas em si” utiliza não somente as expressões “em si”, “em si mesma” ou ainda “*considerada* enquanto em si mesma”, mas substitui também o termo “coisa” (*Ding* ou *Sache*) por “objeto” (*Gegenstand* ou *Objekt*). Além disso, ao referir-se ao pensamento ou ao conceito de coisa em si, Kant faz uso também do termo “númeno”, atribuindo-lhe ao menos dois sentidos: um sentido positivo, que remete a objetos intelectuais separados do campo de objetos sensíveis ou fenômenos (nesse sentido usa também o termo *intelligibilia*) e um sentido negativo, que remete apenas a um modo de consideração sobre o objeto, no qual se abstrai das condições sensíveis pelas quais o sujeito pode conhecê-lo. Em raras vezes associa também a expressão “coisa em si” ou “númeno” ao “objeto transcendental”. Ainda que, em uma passagem da primeira edição, o filósofo diferencie claramente o objeto transcendental do númeno¹, em outras passagens ele aproxima ou mesmo identifica o objeto transcendental ao númeno ou à coisa em si². Em contextos distintos, as referências à “coisa em si” adquirem, portanto, diferentes formulações. Essa diversidade de expressões revela uma diversidade de sentidos³.

Em certos contextos as referências às “coisas em si mesmas” encontram-se diretamente relacionadas às coisas enquanto aparecem, ou seja, aos fenômenos. Nesses

¹ Em A253: “O objeto a que reporto o fenômeno em geral é o **objeto transcendental**, isto é, o pensamento completamente indeterminado de algo em geral. Este objeto não pode se chamar númeno, pois dele não sei nada do que é em si e dele não possui nenhum conceito” (grifos nossos).

² Em A288/B344: “O entendimento pensa um **objeto em si**, mas apenas como um **objeto transcendental**, que é a causa do fenômeno (e, por conseguinte, não é ele próprio fenômeno)” e em A366 “Que espécie de **coisa em si mesma (objeto transcendental)** seja a matéria é-nos, sem dúvida, completamente desconhecido” (grifos nossos). Cf. também A358.

³ É interessante notar que em algumas passagens a expressão “coisa em si” e suas variantes são utilizadas em significado empírico ou físico. Por exemplo, em B63: “Assim, chamaremos ao arco-íris um simples fenômeno que acompanha uma chuva misturada com sol e à chuva chamaremos coisa em si”. Na maioria das ocorrências, porém, pode-se atribuir a elas ou um sentido transcendental ou um sentido metafísico-dogmático.

termos, são consideradas as mesmas coisas que os fenômenos, mas abstraídas do nosso modo de intuí-las, e só podem ser representadas através do conceito problemático de “algo totalmente desconhecido”, que não pode adquirir nenhuma realidade objetiva. Dessa maneira, o pensamento de coisas em si permanece possível, mas consiste em um conceito vazio de conteúdo, pois não podemos afirmar sequer a possibilidade ou impossibilidade daquilo que está sob este pensamento. Voltando os olhos apenas para esse sentido negativo, fica interdito como erro metafísico o pensamento de “coisas em si” enquanto seres do entendimento puro, cuja realidade objetiva poderia ser afirmada por meio de uma intuição intelectual. Todavia, em outras passagens a expressão “coisa em si” desvincula-se do fenômeno para representar não mais o seu reverso, mas aquilo que está além dele, ou seja, aquilo que não pode ser dado de forma alguma à nossa sensibilidade. Com isso, o próprio Kant parece atribuir um sentido positivo ao pensamento das coisas em si, afirmando sua existência e realidade objetiva enquanto causa ou fundamento do sensível.

Não nos cabe fazer aqui uma análise exaustiva de todas as passagens em que Kant se refere às coisas em si⁴. Se nos propomos a investigar a origem da dificuldade ou da problemática dos usos que Kant faz desta expressão nos contextos distintos de fundamentação teórica e prática, nada nos acrescentaria contrapor, recortadas de seus contextos, as passagens conflitantes que exprimem os diferentes sentidos das coisas em si mesmas. Em uma direção contrária, gostaríamos de iniciar nossa investigação em um ponto determinado: o pensamento das coisas em si no interior do contexto de fundamentação do conhecimento teórico, onde elas são representadas através do conceito problemático de númeno. Pretendemos compreender a especificidade desse procedimento de representação de númenos, a fim de relacioná-lo, apenas em passos posteriores, ao uso da expressão “coisa em si” no contexto prático.

No capítulo final da Analítica transcendental, intitulado “Do princípio (*Grund*) da distinção de todos os objetos em geral em *Phaenomena* e *Noumena*”, Kant afirma:

⁴ Nesse sentido, dois estudos já nos apresentam um recenseamento dessas referências. Buscando um tratamento puramente histórico (*rein historischen Behandlung*) da questão e mantendo, portanto, seu caráter problemático, Erich Adickes apresenta todas as passagens que lhe parecem importantes para o problema da coisa em si (*alle wichtige Stelle, die für das Ding-an-sich-Problem von Bedeutung sind*). Cf. Adickes, E. *Kant und das Ding an sich*. Já Gerold Prauss expõe um levantamento completo de todas as ocorrências da expressão “coisa em si” e de outras variantes possíveis, visando solucionar a questão por meio dos métodos da filosofia analítica da linguagem. Embora muito discutíveis em suas propostas de interpretação, esses dois recenseamentos trazem contribuições para nossa investigação, visto que pretendemos nos perguntar de onde surge a dificuldade ou a problemática dos usos que Kant faz da expressão “coisa em si”. Cf. Prauss, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*.

Chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia (*zusammenhängt*) com outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida (*erkannt*). O **conceito de um númeno** (*Noumenon*), isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si mesma (exclusivamente por um entendimento puro), **não é contraditório**, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição. Além disso, este conceito **é necessário** para não alargar a intuição sensível até às coisas em si [mesmas] e **para limitar, portanto, a validade objetiva do conhecimento sensível** (pois as coisas restantes, que a intuição sensível não atinge, se chamam por isso mesmo númenos (*Noumena*), para indicar que os conhecimentos sensíveis não podem estender o seu domínio sobre tudo o que o pensamento pensa). Mas, em definitivo, **não é possível compreender (*einsehen*) a possibilidade de tais númenos** (*Noumenorum*) e o que se estende para além da esfera de fenômenos (*Erscheinungen*) é (para nós) **vazio**; quer dizer, temos um entendimento que, problematicamente, se estende para além dos fenômenos (*Erscheinungen*), mas não temos nenhuma intuição, nem sequer o conceito de uma intuição possível, pelo meio da qual sejam dados objetos fora do campo da sensibilidade, e assim o entendimento possa ser usado **assertoricamente** para além da sensibilidade. O conceito de um númeno (*Noumenon*) é, pois, um [mero] **conceito-limite** (*bloß ein Grenzbegriff*) para cercar a pretensão da sensibilidade e, portanto, **para uso simplesmente negativo**. Mas **nem por isso é uma ficção arbitrária (*willkürlich erdichtet*)**, **pelo contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade**, sem todavia poder estabelecer algo de positivo para fora do âmbito desta.⁵

Nesta passagem explicitam-se diversas peculiaridades sobre o pensamento da coisa em si representado através do conceito de númeno. Em primeiro lugar, Kant sustenta que este conceito é um pensamento exclusivo do entendimento puro, isto é, **sem o recurso à sensibilidade**. Em seguida, chama a atenção para o fato de que este pensamento é não somente possível como também necessário. É um pensamento possível na medida em que não se contradiz. Embora a intuição sensível seja a **única forma de intuição possível para nós**, não podemos afirmar que seja a **única forma de intuição possível em geral**. Desse modo, abstraindo das nossas condições particulares de intuição, o entendimento pode ainda representar algo totalmente indeterminado através de um conceito que, no entanto, tem de permanecer vazio. Kant ressalta, além disso, que esse **pensamento não é apenas possível, mas necessário** porque se conecta a outros conhecimentos, enquanto **limitação de conceitos dado**. Ou seja, um conceito de coisa em si é necessário para estabelecer os limites do conhecimento sensível, garantindo,

⁵ KrV A254/255, B310/311. Grifos nossos.

com isso, sua **validade objetiva**. Este conceito, não é, portanto, uma ficção arbitrária, mas uma exigência do entendimento para a limitação da sensibilidade e de si mesmo.

Contudo, ainda que possível e necessário, o conceito de númeno é, sobretudo, um pensamento problemático, pois não é permitido partir de sua não-contradição para afirmar sua realidade objetiva. Se, por um lado, o entendimento independe da sensibilidade e pode estabelecer este conceito, por outro lado, nada pode afirmar quanto à possibilidade daquilo que se encontra sob este pensamento, pois lhe falta uma intuição correspondente. Sobre as coisas que não estão submetidas às condições da sensibilidade humana não podemos afirmar nem a possibilidade, nem a impossibilidade. Por isso, conquanto um discurso problemático a seu respeito possa ser formulado, nosso entendimento nunca pode se referir a elas assertoricamente. Nesses termos, o pensamento de coisas em si através de seus conceitos puros, só pode ser instituído como um conceito vazio.

Dessa apresentação do conceito de númeno destacam-se duas características fundamentais. Enquanto **conceito-limite**, o pensamento das coisas em si mesmas exerce uma função na garantia da validade objetiva do conhecimento sensível. Este conceito não é, portanto, uma mera ficção, mas uma **exigência do próprio entendimento** em sua atividade de conhecimento. Por outro lado, embora possível e necessário, o conceito tem de estabelecer-se como meramente negativo e problemático, isto é, como um pensamento vazio.

Se nossa intenção é tentar compreender as particularidades do procedimento de representação de coisas em si no interior do projeto de legitimação do conhecimento teórico, então será fundamental explicitar cada uma dessas características atribuídas ao conceito de númeno. Por isso, os primeiros passos de nossa investigação deverão ser conduzidos pelas seguintes questões: por que o pensamento das coisas em si mesmas se torna necessário na garantia da validade objetiva do conhecimento teórico? Como o entendimento pode formular o conceito de algo que lhe permanece incognoscível? O que significa a função de limitação desse conceito? E, por fim, como se origina a própria necessidade de limitação?

1.1. Prauss e Allison: o conceito de númeno como resultado da reflexão transcendental sobre o conhecimento teórico

A interpretação de Prauss em torno o problema da coisa em si lança alguma luz sobre essas interrogações. Buscando recuperar o “sentido transcendental-filosófico” que teria sido esquecido pelos críticos e intérpretes, devido a uma ênfase no sentido “metafísico-transcendente” da expressão⁶, Prauss realiza um levantamento de todas as referências de Kant à “coisa em si”. Observando a porcentagem de ocorrência dessa expressão e suas variantes, o autor chega aos seguintes resultados: 1) na maioria dos casos, Kant faz uso da expressão “Ding an sich selbst”, alternando o termo “Ding” por “Sache”, “Gegenstand” ou “Objekt”; 2) a expressão reduzida “coisa em si”, padronizada como regra pelos críticos e intérpretes de Kant, aparece raras vezes e é, portanto, uma exceção. Da análise desses resultados, Prauss conclui que a literatura kantiana erra ao considerar a expressão “coisa em si” como se houvesse uma unidade constituída entre os termos “coisa...” e “... em si”. Na verdade, as expressões “coisa em si” ou “coisa em si mesma” seriam incompletas, pois consistiriam em abreviações da expressão “coisa considerada em si mesma (*“Ding an sich selbst betrachtet”*)”. Por conseguinte, seria preciso compreender que as locuções “... em si” e “...em si mesmas”, não se referem diretamente à “coisa” (“Ding” ou “Sache”) ou ao objeto (“Gegenstand” ou “Objekt”), mas sim ao “consideradas”, ou seja, que “as locuções ‘em si’ e ‘em si mesma’ não formam determinações adnominais para ‘coisa’, mas determinações adverbiais para

⁶ Em *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Prauss apresenta uma ambiguidade em que está envolvida a expressão “coisa em si”. De um lado, ela pode ser entendida em um sentido filosófico-transcendental, único que poderia ser defendido no quadro da filosofia transcendental. De outro lado, ela pode ser interpretada em um sentido metafísico-transcendente, que seria, no entanto, insustentável no interior desta filosofia. Prauss sugere que o próprio Kant seria responsável por essa ambiguidade, na medida em que não desenvolve mais sistematicamente os princípios de sua filosofia transcendental, isto é, da filosofia como reflexão não-empírica sobre o empírico. Essa ambiguidade seria responsável por grande parte da crítica apresentada pelos intérpretes de Kant que, desde os tempos do idealismo alemão, teriam centrado suas análises nas passagens que esboçam um sentido metafísico-transcendente e deixado de lado o “verdadeiro sentido transcendental-filosófico” da expressão “coisa em si” originalmente intencionado. Por isso, Prauss se propõe a recuperar esse sentido perdido e a explicitar a função que esta expressão desempenha no quadro da filosofia transcendental. É importante deixar claro que estamos longe de concordar que o sentido negativo da expressão coisa em si, enquanto modo de consideração por abstração das condições sensíveis, seja o “verdadeiro sentido” originalmente intencionado por Kant. Assim como estamos longe de assentir que a ambiguidade do uso da expressão “coisa em si” seja decorrência da falta de um desenvolvimento da filosofia transcendental. Entretanto, a interpretação de Prauss sobre o pensamento das coisas em si como resultado da reflexão transcendental sobre o conhecimento pode nos ajudar muito a compreender por que, no contexto de fundamentação do conhecimento teórico, Kant apresenta, no capítulo final da Analítica transcendental, o conceito de númeno em sentido negativo como uma exigência ou uma necessidade do próprio entendimento, na função de limitação da sensibilidade e de si mesmo.

‘consideradas’”⁷. De acordo com Prauss, portanto, deve-se entender que não se trata de uma consideração da “coisa em si mesma”, mas da consideração da “coisa” enquanto em si mesma. Na medida em que se referem ao “considerada”, as locuções “em si” e “em si mesma” têm apenas a função de marcar “um modo de consideração” (*Art der Betrachtung*), a saber, “um modo particular de reflexão filosófica sobre a coisa”⁸. Dessa forma, fica estabelecida uma interdependência entre as expressões “fenômeno” e “coisa em si” como dois modos de consideração sobre a mesma coisa. Considerar as coisas enquanto fenômenos significa considerá-las enquanto “objetos da intuição de nossa sensibilidade e do conceito de nosso entendimento”⁹. Em contrapartida, considerar as coisas enquanto em si mesmas significa abstrair dessas condições subjetivas ou de seu caráter fenomênico¹⁰. Ora, mas qual é a origem da necessidade desse modo de consideração ou, ainda, desse “modo particular de reflexão filosófica sobre a coisa”? Prauss argumenta que esta necessidade provém da reflexão transcendental, isto é, do modo de consideração filosófica que reflete sobre as condições de possibilidade do conhecimento da experiência¹¹. Dessa forma, a consideração das coisas enquanto em si mesmas cumpriria um papel essencial na resposta à questão da possibilidade de uma “ciência não empírica do empírico”.

No mesmo sentido, Allison também remete o pensamento das coisas em si à reflexão transcendental, ou seja, à reflexão filosófica sobre as condições de

⁷ Prauss, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*, p.23.

⁸ *Idem*.

⁹ *Idem*, p.37.

¹⁰ Prauss indica uma passagem da Estética para mostrar que a consideração das coisas enquanto em si mesmas não é apenas a abstração das condições da sensibilidade, mas do próprio sujeito. Neste trecho, lê-se: “se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam” (A42, B65). Mais à frente insistiremos que, embora estejamos de acordo que a distinção entre fenômenos e coisas em si revele-se, do ponto de vista teórico, como uma distinção entre dois modos de consideração sobre a coisa, nos afastaremos da compreensão de Prauss em dois pontos: em primeiro lugar, insistiremos que a consideração das coisas em si pelo entendimento é efetuada por meio da abstração das condições sensíveis da intuição e não das condições do pensamento; em segundo lugar, pretendemos indicar que a consideração das coisas em si por meio dessa abstração possui uma ambiguidade, a saber, pode ser tanto a consideração da mesma coisa que o fenômeno, como também de outras coisas possíveis que não são objetos da intuição sensível.

¹¹ De certo modo a leitura de Vuillemin assemelha-se à de Prauss, no sentido de compreender idealismo transcendental como resultado de uma reflexão filosófica sobre o conhecimento teórico. Todavia, Vuillemin procura mostrar que o conhecimento teórico do qual trata a filosofia crítica pode ser definido sob o “título geral de uma ciência: a mecânica racional”. Assim, segundo Vuillemin, o idealismo transcendental pode ser entendido como a “ciência dos atos intelectuais pelos quais o homem pensa a mecânica racional” (Vuillemin, J. *Physique et Metaphysique kantienne*. Paris: P.U.F., 1955. Pag. 3).

possibilidade do conhecimento¹². Em *Kant's transcendental Idealism: an interpretation and defense*, o autor pretende apresentar o idealismo transcendental como sendo a consequência da tese “revolucionária” da filosofia kantiana sobre as condições do conhecimento humano¹³. Com este intuito, Allison introduz a noção de “condição epistêmica”¹⁴, entendida como o conjunto das “condições necessárias para a representação de objetos” (ou ainda condições de “objetivação”) como chave para a compreensão do idealismo kantiano. A atenção de Kant à “condição epistêmica” conduziria ao idealismo transcendental na medida em que tornaria o conceito de objeto relativo ao conhecimento humano e suas condições de representação de objetos¹⁵. Nesses termos, essa referência à “condição epistêmica” fornece a base para a distinção entre fenômenos e númenos, que deve ser considerada como uma distinção entre dois modos de consideração sobre a mesma coisa: enquanto submetida às condições subjetivas da sensibilidade humana (fenômeno) e enquanto abstraída dessas condições (em si mesma). Entretanto, como o próprio Allison admite na edição revisada de seu livro, esse conceito de condição epistêmica não é suficiente para explicar a distinção entre fenômenos e númenos. Para compreendê-la é preciso considerar não apenas que o conhecimento de objetos está submetido às condições da sensibilidade e do entendimento, mas também, e principalmente, que essas condições só podem produzir conhecimento conjuntamente. Por isso, Allison afirma que ao conceito de condição epistêmica é preciso acrescentar ainda a “tese da discursividade”, isto é, a tese de que a intuição sensível não produz, sozinha, conhecimentos de objetos, mas somente quando submetida aos conceitos do entendimento. Em suma, a fim de compreender o idealismo

¹² Allison, H. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven/London: Yale University Press, 1983 e “Things in Themselves, Noumena and the Transcendental Object”. *Dialectica*, vol. 32, n.1, 1978, p. 43.

¹³ *Idem*, p. 10.

¹⁴ No domínio teórico as condições epistêmicas consistem, segundo Allison, nas formas puras do entendimento (as categorias) e nas formas puras da sensibilidade (espaço e tempo). Ao defini-las como condições de possibilidade de representação dos objetos, Allison distingue essas condições epistêmicas de dois outros tipos de condição. De um lado, elas diferem das condições psicológicas, que consistem na descrição meramente subjetiva do “mecanismo” da mente que “governa a crença ou a aquisição de crença”. De outro lado, diferem das condições ontológicas que consistem nas condições objetivas da possibilidade da existência de objetos. Todavia, Allison argumenta que as “condições epistêmicas” de certo modo se aproximam tanto das condições psicológicas na medida em que também refletem sobre a “estrutura e as operações da mente humana”, quanto das ontológicas, ao irem além da mera pretensão subjetiva, reivindicando uma “objetividade”, ainda que esta não seja referente à *existência* dos objetos, mas apenas à *representação* dos objetos em sua relação com o sujeito de conhecimento. Cf. Allison, H. *Idem*, p. 11 e 12.

¹⁵ Allison, H. *Kant's Transcendental Idealism*, revised and expanded version, New Haven: Yale University Press, 2004, p. 12.

transcendental, Allison chama atenção para a tão citada frase de Kant: “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”¹⁶.

Tanto Prauss quanto Allison defendem que, no domínio teórico, o pensamento da “coisa em si” ou o modo de considerar as coisas enquanto em si mesmas não deve ser compreendido como uma recaída de Kant na metafísica dogmática, mas sim como um resultado do próprio pensamento crítico, isto é, como resultado da reflexão sobre as condições de possibilidade do conhecimento sintético *a priori*. Seguindo uma direção semelhante tentaremos mostrar – centrando nossas análises no terceiro capítulo da Analítica transcendental e no Apêndice sobre a anfíbolia dos conceitos da reflexão – que o pensamento das coisas em si mesmas mediante o conceito problemático de númeno é uma exigência do próprio caráter transcendental da investigação crítica sobre o conhecimento teórico¹⁷. Faremos isso em dois passos. Investigaremos, primeiramente, como se articulam o caráter transcendental da investigação sobre o conhecimento teórico e a **elaboração do conceito de fenômeno**¹⁸ (1.2). Em seguida, examinaremos a função desempenhada pelo pensamento de coisas em si mesmas nessa investigação crítica sobre o conhecimento, buscando, com isso, compreender por que Kant precisa manter uma **formulação crítica do conceito de númeno**, ao mesmo tempo em que só pode estabelecê-lo como problemático (1.3).

¹⁶ *Idem*, p.12-13. Cf. KrV A51, B76.

¹⁷ É preciso deixar claro, desde já, que, embora nos aproximemos desses autores ao compreender o pensamento das coisas em si mesmas como uma exigência da investigação transcendental do conhecimento, nossa leitura sobre a distinção entre fenômenos e coisa em si diferirá um pouco em relação à interpretação apresentada por eles. A nosso ver, a distinção entre fenômenos e coisas em si, tal como Kant a estabelece no capítulo intitulado “Do princípio da distinção de todos os objetos em geral em *Phaenomena* e *Noumena*”, possui uma ambiguidade. Se, de um lado, o pensamento das coisas em si mesmas mediante o conceito problemático de númeno pode ser compreendido como um modo de consideração da mesma coisa que o fenômeno, abstração feita das condições sensíveis de intuí-la, o conceito de númeno pode ser também compreendido como o pensamento de “outros objetos possíveis” que nunca poderiam se submeter às condições sensíveis de intuição. Como será explicitado mais à frente, Allison faz referência a essa ambiguidade, mas estabelece que esse segundo sentido do conceito de númeno não está diretamente vinculado a uma consideração transcendental das condições de possibilidade do conhecimento humano. Acreditamos que não seja necessário eliminar sua ambiguidade do conceito problemático de númeno para vinculá-lo à investigação transcendental sobre o conhecimento.

¹⁸ A nosso ver, as duas chaves apresentadas por Allison como fundamentais para a compreensão do idealismo transcendental – a noção de condição epistêmica e a tese da discursividade – são implícitas ao próprio caráter transcendental da investigação crítica sobre o conhecimento. Desse modo, relacionando o conceito transcendental de fenômeno ao ponto de vista transcendental da investigação sobre o conhecimento teórico, pretendemos contemplar os dois pontos para os quais Allison chama atenção.

1.2. A investigação transcendental e o conceito de fenômeno: as formas *a priori* e a dupla relação entre sensibilidade e entendimento

O capítulo final da Analítica transcendental inicia-se com a retomada da famosa metáfora territorial:

Percorremos até agora o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente não só as partes de que se compõe, mas também medindo-o e fixando a cada coisa o seu lugar próprio. Mas este país é uma ilha, a que a própria natureza impõe leis imutáveis. É a terra da verdade (um nome aliciante), rodeada de um largo e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de derreterem, dão a ilusão de novas terras e constantemente ludibrium, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo.¹⁹

O entendimento puro é apresentado por Kant como **terra da verdade** (*Land der Wahrheit*), cujo âmbito acaba de ser percorrido, medido e determinado. Dessa recente expedição pelos domínios da faculdade do conhecimento, descobriu-se que seu território é uma ilha, isto é, que ele está encerrado, de acordo com a sua própria natureza, **por fronteiras inalteráveis**. A verdade desta ilha é contraposta à aparência daquilo que a circunda: um tempestuoso oceano. Ou seja, aquilo que se situa além dos limites do território do entendimento é definido como lugar da aparência (*Sitze des Scheins*), pois ilude (*täuscht*), com esperanças de novas terras, aqueles que ultrapassam as fronteiras da terra da verdade.

Esta metáfora territorial nos permite compreender a posição desse último capítulo, intitulado “Do princípio da distinção de todos os objetos em geral em *Phaenomena* e *Noumena*”. O capítulo encontra-se na transição da lógica transcendental – que acaba de expor as regras gerais e necessárias do entendimento puro por meio das quais os objetos da experiência são conhecidos – para a Dialética transcendental – cuja tarefa será a de descobrir a aparência transcendental que nos conduz a tomar como princípios objetivos para a determinação de objetos suprassensíveis, os princípios meramente subjetivos da razão, que, do ponto de vista teórico, servem apenas para fornecer maior unidade ao uso do entendimento no conhecimento da experiência possível e nunca para a determinação de objetos²⁰.

¹⁹ KrV A235/236, B294/295.

²⁰ KrV A297, B354.

Entretanto, ainda que esteja prestes a sair do terreno da verdade, a fim de expor não mais “o que é verdadeiro, mas o que se deseja saber”²¹, Kant nos convida a percorrer mais uma vez os limites do entendimento puro: “Antes, porém, de nos aventurarmos a esse mar para explorar em todas as latitudes e averiguar se há algo a esperar dele, será conveniente dar um prévio relance de olhos ao mapa da terra que vamos abandonar”²². Com isso, explicita-se a tarefa do capítulo, cujo caráter é estritamente negativo: não se trata de examinar aquilo que a razão deseja saber, ou seja, os objetos que se colocam além da experiência possível, mas apenas de insistir na restrição do uso do entendimento puro ao que é dado sob as condições da sensibilidade. Em outras palavras, trata-se de insistir na *limitação* do uso dos conceitos do entendimento puro aos objetos da experiência possível.

Logo após a apresentação da metáfora territorial e, com ela, da tarefa negativa do capítulo, Kant retoma a tese principal da Analítica transcendental: “Vimos, nomeadamente, que tudo o que o entendimento extrai de si próprio, sem o recurso da experiência, não serve para qualquer outra finalidade que não seja o **uso** da experiência”²³. É esta tese que o filósofo procura reforçar quando afirma que o entendimento só pode fazer uso empírico e nunca uso transcendental de todos os seus conceitos e princípios *a priori*. Mas o que significam esses usos do entendimento? Kant define que o uso empírico consiste em referir os conceitos e princípios puros meramente aos fenômenos (*Erscheinungen*)²⁴, isto é, a objetos (*Gegenstände*) da experiência

²¹ KrV A237, B296.

²² KrV, A236, B295.

²³ KrV A236, B295. Grifo nosso.

²⁴ É preciso esclarecer desde já a diferença entre os termos “Erscheinung” e “Phaenomenon” traduzidos para o português, na maioria das vezes, apenas pelo termo “fenômeno”. De acordo com Torres Filho, o termo “Phaenomenon” (“o aparecível”) é um neologismo introduzido por Kant para estabelecer a oposição ao termo “Noumenon” (o inteligível), ao passo que a palavra alemã “Erscheinung” é usada para designar o “aparecimento” desse “aparecível”, isto é, o aparecer do fenômeno (Cf. Torres Filho, R.R. “Dogmatismo e antidogmatismo”, p.15). Nota-se, entretanto, que o termo “Erscheinung” pode assumir dois significados distintos. Na Estética transcendental designa as coisas enquanto submetidas apenas às nossas condições sensíveis de representação. Nesse sentido, fenômeno (*Erscheinung*) é o “objeto indeterminado de uma intuição empírica” (KrV A20, B34). Na Analítica transcendental o mesmo termo pode designar também as coisas enquanto submetidas não apenas às condições da sensibilidade, mas também às condições do entendimento. Assim, o fenômeno é identificado ao “objeto de uma experiência possível”, ou seja, é o pensamento das representações sensíveis como um objeto, segundo a unidade das categorias (Cf. KrV A249 “Fenômenos (*Erscheinungen*), na medida em que são pensados como objetos segundo a unidade das categorias, chamam-se *Phaenomena*”). Em resumo, as “Erscheinungen” seriam os fenômenos submetidos apenas às condições da sensibilidade e os “Phaenomena” estariam submetidos à atividade categorial. Basta observar, no entanto, a problemática levantada por Prauss em *Erscheinung bei Kant: ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, sobre os vários e, por vezes, confusos significados atribuídos por Kant às palavras *Erscheinung* e *Phaenomenon*, para compreender que o filósofo não estabelece uma terminologia rígida para referir-se aos fenômenos. Pelo contrário, utiliza na maioria das ocorrências a palavra “Erscheinung”, também para designar o sentido de *Phaenomenon*. Assim, para

possível, ao passo que o uso transcendental consiste em reportá-los às coisas em geral ou em si mesmas.

Logo em seguida, com um resumo do resultado de toda a Analítica transcendental, Kant explicita por que daquilo que o entendimento extrai *a priori* de si próprio só se pode fazer uso empírico, isto é, deve ser aplicado exclusivamente aos fenômenos:

Que apenas este último [o uso empírico] possa sempre encontrar lugar (*stattfinden*), é o que daí se depreende. Para cada **conceito**, exige-se primeiro a **forma** lógica de um conceito (do pensamento) em geral, e em segundo lugar a possibilidade de lhe dar um objeto a que se refira. Sem este último, não possui sentido, é completamente vazio de **conteúdo**, embora possa conter ainda a função lógica de formar um conceito a partir de certos dados. Ora, só na **intuição** se pode dar um objeto a um conceito e, embora uma **intuição pura** seja possível para nós *a priori*, mesmo anteriormente ao objeto, também essa intuição só pode receber o seu objeto, e, portanto **validade objetiva**, por intermédio da **intuição empírica** de que é simplesmente a **forma**. Todos os conceitos, e com eles todos os princípios conquanto possíveis *a priori*, referem-se não obstante, a intuições empíricas, isto é, a dados para a experiência possível. **Sem isso não possuem qualquer validade objetiva**, são um mero jogo (*Spiel*), quer da imaginação, quer do entendimento com as suas respectivas representações.²⁵

Nessa explicação sobre a **limitação dos conceitos e princípios puros** do entendimento ao **uso empírico** salta aos olhos a relação entre *forma* e *conteúdo*. Essa mesma relação pode ser considerada sob dois ângulos distintos. Vista de um lado, ela revela uma hierarquia entre seus elementos: a *forma* é anterior ao *conteúdo*²⁶. Sob outro ângulo, porém, salienta-se uma dependência entre eles: apenas em vista da vinculação intrínseca entre *forma* e *conteúdo* pode-se legitimar a validade objetiva tanto das formas do entendimento quanto das formas da sensibilidade.

compreender o que Kant quer dizer com “fenômeno”, é preciso estar sempre atento ao contexto em que o termo aparece.

Como o primeiro passo de nossa investigação versará sobre o capítulo da distinção entre fenômenos e númenos – uma das passagens em que é frequente o uso das duas expressões (*Erscheinung* e *Phaenomenon*) – admitimos que seria conveniente traduzir o termo fenômeno por “aparecimento” ou “aparecer”. Entretanto, incomodados com a estranheza dessas possibilidades de tradução e, principalmente, atentando para o fato de que, na maioria das vezes, Kant emprega o termo “*Erscheinung*” para significar o “*Phaenomenon*”, a saber, o objeto submetido tanto às condições da sensibilidade quanto às condições do entendimento, preferimos adotar a seguinte estratégia: continuaremos a traduzir “*Erscheinung*” por fenômeno (mantendo, portanto, a ambiguidade de seu significado) e não traduziremos o termo “*Phaenomenon*”, que permanecerá no original. Nas citações o termo original será indicado entre parênteses.

²⁵ KrV A239, B298. Grifos nossos.

²⁶ Considera-se aqui a anterioridade em sentido lógico e não cronológico.

No primeiro período, a relação entre forma e conteúdo é reivindicada com vistas ao conceito puro. Para cada conceito requer-se, primeiramente (*erstlich*), a *forma* lógica do pensamento em geral e depois, em segundo lugar (*und denn zweitens*), a possibilidade de dar a ela um *conteúdo* ao qual se refira. Esta anterioridade da forma em relação ao conteúdo nos indica que a primeira possui um direito de permanência mesmo quando o conteúdo ou a própria possibilidade deste não se faz presente. De um lado, fica claro que, se abstraímos de todo o possível conteúdo, não podemos atribuir aos conceitos nem validade objetiva, nem mesmo um sentido (*Sinn*). Ora, quando falta ao conceito um possível objeto não se pode estabelecer um acordo entre conceito e objeto, tampouco afirmar que este conceito aponte para algo outro, ou seja, que possua um sentido. Entretanto, isso não quer dizer que, sem um possível conteúdo, essa forma desapareça. Pelo contrário, ela resta ainda como uma função de formar um conceito a partir de certos dados.

Passando ao segundo período encontramos outra exigência de relação entre *forma* e *conteúdo*. Esta exigência é interior à própria sensibilidade, única que pode fornecer conteúdo ao conceito, isto é, dar-lhe um objeto. Ao estabelecer o espaço e o tempo como as formas puras (ou intuições puras) de tudo o que nos aparece mediante os sentidos, Kant argumenta que estas formas são *anteriores* a qualquer intuição empírica que possamos ter dos objetos, exatamente pelo fato de consistirem na condição de possibilidade dessa intuição. Todavia, a intuição pura só pode ser estabelecida como condição de possibilidade quando se efetua uma *limitação* de sua validade: as formas *a priori* da sensibilidade não se estendem à representação de todos os objetos em geral, mas apenas à representação dos objetos “reais” dos sentidos ou da sensação²⁷ que possam ser dados mediante a intuição empírica. É nesse sentido que podemos compreender a afirmação feita por Kant de que estas formas *a priori* só adquirem validade objetiva por intermédio da intuição empírica. Assim, se, de um lado, as formas

²⁷ KrV A20, B35 Em sua *Interpretação Fenomenológica da Crítica da razão pura*, Heidegger ressalta a importância de distinguir entre as *formas da intuição (intuição pura)* e *intuição formal*. As *formas da intuição* (intuição pura) são apresentadas na exposição metafísica da Estética e, de acordo com Heidegger, consistem em representações originárias, não derivadas, portanto, da espontaneidade do entendimento. Essa exposição aponta, assim, para o caráter da sensibilidade enquanto receptividade originária em relação à atividade do entendimento. Já a *intuição formal*, pressuposta na exposição transcendental e retomada na Dedução das categorias (B161), significa a forma da intuição enquanto determinada pelas formas do entendimento ou categorias. (Heidegger, M. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Trad. Emad, P. e Kenneth, M. Indiana University Press, 1997, p. 91).

da sensibilidade independem de todo conteúdo fornecido pela intuição empírica, é apenas em vista deste conteúdo que possuem validade objetiva²⁸.

Retomando-se os dois períodos sob o primeiro ângulo, a saber, aquele que ressalta a *anterioridade da forma frente ao conteúdo*, percebe-se uma independência tanto do entendimento em relação à sensibilidade, quanto da forma da sensibilidade em vista da intuição empírica. Ora, mesmo sem um conteúdo possível o conceito puro do entendimento é ainda uma função lógica de ligação de dados em um conceito. Do mesmo modo, abstraindo-se de todos os elementos empíricos de uma intuição, espaço e tempo permanecem enquanto formas puras que condicionam toda intuição. Contudo, sob o ângulo da legitimação da *validade objetiva*, que exige a *relação intrínseca entre forma e conteúdo*, observa-se a limitação tanto do uso do entendimento puro em relação à sensibilidade, quanto das formas puras da sensibilidade em vista do conteúdo empírico.

Essas considerações sobre a relação entre forma e conteúdo podem nos ajudar a compreender melhor, no domínio do uso teórico da razão, a relação entre a “crítica transcendental”, que estabelece as condições de possibilidade do conhecimento sintético *a priori*²⁹ e a limitação desse conhecimento ao **uso empírico**, isto é, a restrição de sua aplicação aos objetos da experiência ou ao modo pelo qual os objetos aparecem para o sujeito (fenômenos).

²⁸ Essa limitação, proposta por Kant, da validade objetiva das formas *a priori* da intuição aos fenômenos, ou seja, àquilo que pode ser dado mediante a intuição empírica, pode parecer estranha se considerarmos o caso dos objetos matemáticos. Ora, o conhecimento matemático adquire validade objetiva com referência apenas à intuição pura, independentemente, portanto, de toda intuição empírica que possamos ter dos objetos. Essa limitação adquire seu sentido, no entanto, se levarmos em conta que Kant pretende mostrar, contra a metafísica racionalista, que as relações de espaço e tempo não podem ser atribuídas a todas as coisas em geral, mas apenas aos objetos da sensibilidade. Com a limitação da validade objetiva da intuição pura em relação aos objetos que possam ser dados aos sentidos a *Crítica* adverte que não se pode falar de objetos concebidos puramente pela razão (Deus, por exemplo) mediante noções espaciais e temporais. Assim, mesmo os conhecimentos matemáticos, que dizem respeito apenas à possibilidade dos objetos e não à sua existência e adquirem sua validade objetiva sem relação alguma com a intuição empírica, não podem encontrar nenhuma aplicação com referência a objetos suprassensíveis, mas apenas aos objetos que possam ser dados na experiência. Sobre o assunto, Cf. KrV A299, B239: “Consideremos, por exemplo, os conceitos da matemática e mesmo, primeiramente, nas suas intuições puras: o espaço tem três dimensões, entre dois pontos só pode haver uma linha reta, etc. Embora todos esses princípios e a representação do objeto, de que esta ciência se ocupa, sejam produzidos totalmente *a priori* no espírito, nada significariam, se não pudéssemos sempre mostrar o seu significado nos fenômenos (nos objetos empíricos). Para tal se requer que se torne sensível um conceito abstrato, isto é, que se mostre na intuição um objeto que lhe corresponda, porque não sendo assim, o conceito ficaria (como se diz) privado de sentido, isto é, sem significação. (...) O conceito é sempre produzido *a priori*, juntamente com os princípios sintéticos ou fórmulas extraídas desse conceito; mas o seu uso e aplicação a supostos objetos só pode encontrar-se na experiência, cuja possibilidade (quanto à forma) contém *a priori*”.

²⁹ KrV A12, B25.

Antes de tudo, vale lembrar o que Kant entende por “crítica transcendental” da razão. Na introdução da *Crítica da razão pura*, Kant denomina transcendental “todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que **do nosso modo de os conhecer**, na medida em que este deve ser possível *a priori*”³⁰. Nesse sentido, a filosofia transcendental consiste em uma ciência que deveria abranger todo o conhecimento *a priori*, tanto analítico como sintético. No entanto, como na *Crítica da razão pura* Kant se limita a investigar apenas os princípios da síntese *a priori*, essa investigação deve ser denominada não filosofia, mas “crítica transcendental”. Com ela, procura-se compreender, portanto, *a maneira pela qual nós podemos conhecer a priori* os objetos. Nesse sentido, a crítica transcendental não estabelece novos dados, ou seja, “a sua finalidade não é o alargamento dos próprios conhecimentos, mas a sua justificação”³¹. Ela tem como tarefa determinar as condições de possibilidade do nosso conhecimento, anteriores a toda experiência.

É preciso estar atento a essa especificidade da crítica transcendental. Em primeiro lugar, ela indica uma mudança de ponto de vista na investigação da possibilidade do conhecimento. Não se trata mais da investigação do conhecimento em geral ou da maneira pela qual os seres em geral conhecem, mas sim do conhecimento humano, ou seja, do modo pelo qual nós, homens, podemos conhecer. É este caráter peculiar da investigação que Kant ressalta ao advertir o leitor dos *Prolegômenos* que o sistema crítico não se apoia em qualquer fato, além dos dados da própria razão:

Na crítica da razão pura, tratei esta questão de modo sintético, isto é, investiguei na própria razão pura e procurei determinar, segundo princípios, nesta mesma fonte, tanto os elementos como as leis do seu uso puro. Este trabalho é difícil e exige um leitor decidido a penetrar pouco a pouco pelo pensamento num sistema que não põe como fundamento nenhum dado a não ser a própria razão e que procura, pois, sem se apoiar em qualquer fato, tirar o conhecimento a partir dos seus germes originais.³²

Em segundo lugar, observa-se que não é todo o nosso modo de conhecer que está em jogo, nem mesmo todo o nosso conhecimento *a priori*. O que está em questão é a possibilidade do *nosso* conhecimento sintético *a priori*³³.

³⁰ KrV, B26. Grifos nossos.

³¹ KrV A 12, B26.

³² Proleg. IV 274.

³³ Neste ponto, não podemos perder de vista o profundo elo, salientado por Lebrun, entre crítica e metafísica. O que está em questão com a investigação sobre a possibilidade do conhecimento sintético *a priori* não é propriamente o conhecimento da experiência, mas antes a possibilidade da metafísica, isto é,

Kant sustenta que o conhecimento humano da experiência possui duas fontes fundamentais e heterogêneas: a sensibilidade e o entendimento. A sensibilidade é definida como uma capacidade ou faculdade (*Vermögen*) de receber representações por meio de intuições, através das quais “são-nos dados objetos”³⁴. O entendimento, em contrapartida, é apresentado como uma capacidade ou faculdade (*Vermögen*) espontânea de produzir representações ou conceitos, pelos quais esses objetos são pensados³⁵. Com essa divisão, a investigação transcendental, isto é, o exame da possibilidade de nosso conhecimento sintético *a priori*, tem de realizar-se em dois sentidos. A Estética transcendental apresenta as representações *a priori* que consistem nas *condições* pelas quais objetos são dados. Assim, espaço e o tempo são definidos como condições de possibilidade de toda intuição sensível, ou seja, como as *formas puras a priori* da sensibilidade. Já a lógica transcendental apresenta as *condições a priori* pelas quais os objetos são pensados³⁶. Com ela os conceitos puros do entendimento (ou categorias) são definidos como as condições de possibilidade ou como *formas puras a priori* do pensamento de objetos da experiência.

Desse modo, a pergunta pela possibilidade do conhecimento sintético *a priori*, isto é, daquilo que podemos conhecer anteriormente à experiência, é respondida através da apresentação das *condições de possibilidade (Bedingungen der Möglichkeit)* do nosso conhecimento da experiência. Ou seja, através do estabelecimento de *formas* presentes *a priori* no sujeito que condicionam todo o seu conhecimento da experiência³⁷. Faz-se notar, assim, que o que parece permitir a *anterioridade* dessas

a possibilidade de um conhecimento independente da experiência. Embora a investigação sobre o conhecimento *a priori* possa livrar as ciências teóricas dos preconceitos de uma metafísica que pretenda concorrer com elas em seu próprio território, não é dessas ciências que surge a necessidade da *Crítica*. É o que Kant salienta na seguinte passagem dos *Prolegômenos*: “A matemática pura e a ciência pura da natureza não teriam, em vista de sua própria segurança e certeza, necessitado de uma tal dedução, como a que fizemos até agora para cada uma delas; com efeito, a primeira apoia-se na sua própria evidência; a segunda, porém, embora proveniente das fontes puras do entendimento, funda-se na experiência e na sua confirmação constante; [...]. Ambas as ciências não tinham, pois necessidade desta investigação por si mesmas, mas por outra ciência, a saber, a metafísica”. (Proleg. IV 327). Nesse sentido, diz Lebrun, a única motivação da *Crítica* é “examinar os direitos da metafísica ao título de ciência. Sem a existência problemática ‘dessa coisa que se chama metafísica’, sem a irredutível diferença de estatuto entre ela e os outros saberes, para que fazer uma investigação sobre a envergadura da razão humana?” (Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*. Pag. 24).

³⁴ KrV A20, B34.

³⁵ KrV A50 B75.

³⁶ KrV A16, B30.

³⁷ Retomando a crítica nietzscheana à resposta tautológica dada por Kant à pergunta sobre a possibilidade do conhecimento sintético *a priori* (“Como os juízos sintéticos *a priori* são possíveis (*möglich*)? ‘Vermögen eines Vermögens...’ – em virtude de uma virtude, pelo poder de um poder, em suma: são possíveis porque são possíveis”, (“A virtus dormitiva de Kant”, In: *Ensaio de filosofia ilustrada. Op.Cit.*, p.37), Torres Filho recupera a diferença entre o transcendental escolástico e o transcendental crítico. Na

formas em relação a toda experiência possível é exatamente o caráter transcendental da investigação. É porque o que está em questão é apenas o conhecimento humano ou o “ponto de vista do homem” que se torna possível estabelecer as suas condições de receptividade e pensamento (intuição e conceito) como condições de possibilidade do conhecimento da experiência.

Como já nos indica o prefácio da segunda edição, se considerássemos que nossa intuição fornece representações dos objetos em sua natureza em si, nunca poderíamos explicar a possibilidade de intuições puras *a priori*³⁸. No entanto, essa dificuldade desaparece na medida em que consideramos que espaço e tempo são condições de possibilidade da ordenação, sob certas relações, não do objeto afectante independente do sujeito, mas apenas da maneira pela qual somos afetados pelo objeto. Em outras palavras, espaço e tempo podem ser afirmados como *formas* puras de toda intuição sensível e, portanto, como anteriores a qualquer intuição de objetos, quando considerados como condições de possibilidade apenas de fenômenos ou do modo como os objetos nos aparecem³⁹. Contudo é exatamente nesta medida que toda a sensibilidade, isto é, toda a capacidade humana de receber representações, tem de limitar-se aos objetos considerados enquanto fenômenos. Nas palavras de Kant:

O tempo e o espaço são, portanto, duas fontes de conhecimento das quais se podem extrair *a priori* diversos conhecimentos sintéticos (...). Tomados conjuntamente são formas puras de toda a intuição sensível, possibilitando assim proposições sintéticas *a priori*. Mas essas fontes de conhecimento *a priori* determinam seus limites precisamente por isso (por serem simples condições da sensibilidade); é que eles dirigem-se somente aos objetos enquanto são considerados (*betrachtet*) como fenômenos (*Erscheinungen*), mas não representam coisas em si mesmas. Só os fenômenos (*Erscheinungen*) constituem o campo da sua validade; saindo desse campo já não se pode fazer uso objetivo dessas fontes.⁴⁰

Precisamente porque precedem os objetos da experiência enquanto sua condição de possibilidade, as formas puras *a priori* da sensibilidade só podem adquirir validade

linguagem medieval, diz o autor, transcendental “é justamente o predicado que não acrescenta nada a seu sujeito, o predicado analítico, o predicado tautológico”. Certamente, ao estabelecer o ponto de vista transcendental sobre a investigação do conhecimento, a *Crítica* não estabelece novos dados. Contudo, ela traz consigo a advertência de que nossas “nossos códigos de leitura” ou “as redes que temos para captar o mundo”, não constituem, por si mesmas, “mundos independentes” (p.46). A *Crítica* nos faz compreender que nossa “virtualidade” não constitui, sozinha, uma “realidade” (p.41), ou seja, que nossas formas *a priori* de conhecimento, sem o conteúdo fornecido pela experiência, são meras formas.

³⁸ KrV XVII.

³⁹ KrV A20, B34.

⁴⁰ KrV A39, B56.

objetiva quando se referem a essa experiência. É nesse sentido que, embora sejam anteriores a toda intuição empírica enquanto suas formas *a priori*, elas só adquirem validade objetiva com referência à própria intuição empírica, isto é, com referência aos objetos que possam ser dados nos sentidos⁴¹.

Com o conceito transcendental de fenômeno⁴² Kant chama atenção para o fato de que a Estética transcendental não apresenta as condições de uma intuição de objetos possível em geral, mas apenas as condições de possibilidade do *nosso modo de intuir a priori*. Em suma, dizer que intuimos fenômenos, isto é, que intuimos as coisas apenas no modo como aparecem sob as condições humanas da sensibilidade, é dizer que não se

⁴¹ Causa certa dificuldade o fato de Kant se referir, na Estética, à “validade objetiva” do espaço e do tempo. Talvez possamos reportar essa dificuldade ao “embaraço” da exposição da Estética, apontado por Vuillemin como sendo causado pela justaposição das exposições metafísica e transcendental. Na exposição metafísica, Kant se propõe a demonstrar o caráter puro das intuições do espaço e do tempo, ao passo que na exposição transcendental, pretende mostrar “como o espaço e o tempo entram como condições de possibilidade da experiência” (Vuillemin, *op. cit.*, p. 13). De acordo com Vuillemin, tendo a *Crítica* como intuito investigar a possibilidade do conhecimento sintético *a priori* sobre os objetos da experiência, Kant teria sido obrigado a introduzir, já na Estética, a exposição transcendental do espaço e do tempo, a fim de apresentá-los como condições de possibilidade desse conhecimento. Porém, como estes consistem em condições necessárias, mas não suficientes da experiência possível, Kant não poderia explicar, apenas a partir das características do espaço e do tempo, como é possível o conhecimento sintético *a priori*. Desse modo, Vuillemin afirma que, no plano da Estética, a exposição transcendental permaneceria ainda mutilada ou deformada, adquirindo seu sentido apenas a partir da Analítica, que introduziria a condição suprema da experiência possível: “os atos transcendentais do eu penso” (p. 16). Essa interpretação de Vuillemin mostra-se fecunda particularmente para compreender a passagem em que Kant estabelece a “limitação” da validade objetiva do espaço aos fenômenos ou aos dados fornecidos pela intuição empírica. Ali, Kant escreve: “Se acrescentarmos ao conceito do sujeito a limitação de um juízo, este juízo vale então incondicionalmente. A proposição seguinte: ‘todas as coisas estão justapostas no espaço’ é válida com esta restrição: se forem consideradas como objetos da nossa intuição sensível. Se acrescento esta condição ao conceito e digo que ‘todas as coisas, enquanto fenômenos externos, estão justapostas no espaço’, a regra assume validade universal e sem limitação. As nossas explicações ensinam-nos, pois, a realidade do espaço (isto é, a sua validade objetiva) em relação a tudo o que possa ser apresentado exteriormente como objeto, mas ao mesmo tempo a idealidade do espaço em relação às coisas, quando consideradas em si mesmas pela razão, isto é, quando não se atenda à constituição da nossa sensibilidade” (KrV, A27-28, B 43-44). Observa-se que quando Kant estabelece a realidade ou a validade objetiva do espaço apenas em relação ao que possa ser dado externamente como objeto, o que está em jogo já é a validade objetiva dos *juízos* sintéticos *a priori* sobre os objetos da experiência possível. Desse modo, a limitação das formas da sensibilidade aos fenômenos na Estética só pode ser compreendida em sua correta medida quando se apresenta em sua vinculação com a condição de possibilidade da experiência que só será introduzida na Analítica: a atividade sintética do entendimento.

⁴² É preciso assinalar aqui a importância da distinção entre os sentidos empírico e transcendental do conceito de fenômeno. No *sentido empírico* o fenômeno seria compreendido como algo subjetivo, que varia de acordo com a disposição particular ou organização deste ou daquele sentido. Ele seria contraposto à coisa em si, que em sentido empírico designaria algo objetivo, válido para todo o sentido humano em geral (Cf. KrV A45, B62). Já no *sentido transcendental*, fenômeno é tudo aquilo que aparece sob as condições de nossa sensibilidade ou, nas palavras de Kant, “o conceito de fenômeno é uma advertência crítica de que nada, em suma, do que é intuído no espaço é uma coisa em si, de que o espaço não é uma forma das coisas, forma que lhes é própria, de certa maneira, em si, mas que nenhum objeto em si mesmo nos é conhecido e que os chamados objetos exteriores são apenas simples representações de nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio; de resto, jamais se pergunta por ela na experiência” (KrV A30, B45. Grifos nossos. Cf. semelhante sobre o tempo em KrV A38/39, B55/56).

trata da maneira pela qual os seres em geral intuem, mas somente “do ponto de vista do homem”⁴³ ou do nosso modo particular de intuição de objetos⁴⁴. Por isso, insiste Kant,

Que tipo de constituição (*Was für Bewandtnis*) poderiam ter os objetos em si e abstraídos (*abgesondert*) de toda esta receptividade da nossa sensibilidade permanece a nós completamente desconhecido. Conhecemos somente **o nosso modo (Art) de os perceber**, modo que nos é peculiar, mas que não tem de ser necessariamente o de todos os seres, embora seja o **de todos os homens**. É deste modo apenas que nos temos de ocupar. O espaço e o tempo são as formas puras desse modo de perceber; a sensação em geral a sua matéria.⁴⁵

Podemos concluir, com isso, que a limitação da sensibilidade ao domínio dos fenômenos, isto é, das coisas no modo como aparecem para nós, é consequência do ponto de vista transcendental da investigação sobre o conhecimento. O conceito de fenômeno assinala que não se trata da intuição em geral, mas do nosso modo particular de intuir objetos⁴⁶.

⁴³ KrV A27, B43.

⁴⁴ Em sua versão revisada de *Kant's transcendental Idealism*, ao apresentar o idealismo transcendental em oposição ao realismo transcendental, tal como apresentado por Kant, Allison conclui que a “virada transcendental” kantiana pode ser considerada como uma mudança do paradigma teocêntrico para o paradigma antropocêntrico de conhecimento. O autor procura mostrar que tanto os racionalistas quanto os empiristas analisavam o conhecimento nos termos da possibilidade ou impossibilidade do conhecimento de coisas em si mesmas. Como este conhecimento é possível apenas por uma intuição intelectual, tradicionalmente caracterizada através do intelecto divino, eles permaneciam comprometidos com o paradigma teocêntrico e, nesta medida, recusavam-se a reconhecer a natureza discursiva do conhecimento humano. Kant, em contrapartida, estabelece um modelo antropocêntrico, ao reconhecer a discursividade do conhecimento. Assim, o idealismo transcendental kantiano que estabelece a restrição do conhecimento às condições humanas do conhecimento e, com isso, a impossibilidade do conhecimento de coisas em si mesmas, seria consequência dessa virada antropocêntrica ou da consideração do conhecimento a partir do ponto de vista humano. (Cf. Allison, H., *Kant's Transcendental Idealism. Revised and expanded version*, cap.2). Em uma direção semelhante, Heidegger afirma que o significado original do conceito kantiano de fenômeno consiste na afirmação da condição finita da intuição humana e, portanto, na negação de uma intuição absoluta dos objetos, que os produziria e seria, nesta medida, impossível para nós (Cf. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, p. 69).

⁴⁵ KrV A42, B60. Grifos nossos.

⁴⁶ Essa vinculação entre a investigação crítica e o conceito transcendental de fenômeno fica ainda mais clara na resposta à recensão apresentada nas *Notícias ilustradas de Gotinga*, que rotula a *Crítica* como “um sistema do idealismo transcendente ou superior”. Lamentando que seu crítico tenha passado longe da questão central da obra, e que não tenha compreendido, portanto, toda sua novidade em relação à metafísica, Kant assinala o fato de seu adversário “não ter dito sequer uma palavra acerca da possibilidade do conhecimento *a priori*, que era o problema genuíno, de cuja solução depende totalmente o destino da metafísica e o alvo para onde se encaminha a crítica (como também os *Prolegômenos*). O idealismo com que ele embateu e ao qual se agarrou fora admitido na doutrina apenas como o único meio de resolver o problema (embora ele tivesse ainda outras razões para o confirmar); deveria ter mostrado ou que esse problema não tem a importância [a ele atribuído] (...), ou que não pode ser resolvido mediante o meu conceito de fenômenos ou que pode ainda ser mais bem sucedido por um outro método” (KANT, I. Proleg. IV 377. Grifos nossos). Fica evidente aqui que o idealismo crítico ou a admissão do conceito de fenômenos é resultado da própria investigação crítica sobre a possibilidade do conhecimento *a priori* e, portanto, sobre a possibilidade da metafísica como ciência.

Ora, mas que também as formas *a priori* do pensamento tenham sua validade objetiva limitada aos objetos considerados enquanto fenômenos, ou seja, àquilo que aparece sob as condições da sensibilidade, é algo mais difícil de se compreender. No prefácio da segunda edição, Kant apresenta, em relação à possibilidade do conceito *a priori*, a mesma dificuldade da explicação da possibilidade da intuição *a priori*. Se os conceitos tivessem de determinar as representações das coisas em si mesmas, seriam apenas empíricos e nunca *a priori*. No mesmo sentido, lê-se ao fim da dedução transcendental da primeira edição:

Se os objetos, com que o nosso conhecimento tem que ver, fossem coisas em si mesmas, não poderíamos ter deles nenhuns conceitos *a priori*. Donde, com efeito, os deveríamos extrair? Se os extrairmos do objeto (**sem mesmo investigar aqui como este nos pode ser conhecido**), seriam os nossos conceitos meramente empíricos e não seriam conceitos *a priori*.⁴⁷

Essa dificuldade só pode ser dissolvida na medida em que os conceitos são considerados regras no sujeito pelas quais são conhecidos todos os objetos da experiência⁴⁸ ou como condições de possibilidade da experiência. Assim, do mesmo modo que o espaço e o tempo só podem ser afirmados como condições *a priori* de toda intuição sensível quando consideramos *o modo pelo qual nós intuímos* os objetos, também os conceitos puros do entendimento só podem ser estabelecidos como formas *a priori* de todo o conhecimento de objetos se levarmos em conta *o modo pelo qual conhecemos* os objetos.

No início da Analítica dos Conceitos o entendimento em geral é definido como uma capacidade de pensar (*Vermögen zu denken*) ou de conhecer discursivamente, isto é, por conceitos. Explicita-se, desta maneira, o caráter particular do nosso entendimento: ele não conhece intuitivamente, mas apenas discursivamente. O conceito (*Begriff*), por sua vez, é definido como “a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum”⁴⁹. O entendimento só pode fazer uso dos conceitos para formular juízos e, nesse sentido, é também apresentado como uma capacidade de julgar (*Vermögen zu urteilen*). Assim, as ações do entendimento em geral

⁴⁷ KrV A128/129. Grifos nossos.

⁴⁸ KrV BXVII.

⁴⁹ KrV A68, B93.

podem ser reduzidas a juízos, que são as “funções da unidade entre nossas representações”⁵⁰.

A operação do entendimento resume-se, portanto, a unir representações em conceitos ou juízos. Ora, mas como ele pode efetuar essa unidade entre representações? Na “dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento”, Kant estabelece que a ligação do diverso de representações em geral não pode provir da própria sensibilidade. Ela só pode consistir em um ato de espontaneidade do entendimento, denominado *síntese*. Para que ocorra uma ligação ou uma síntese é preciso, em primeiro lugar, que esteja presente um diverso e, em segundo lugar, que a esse diverso seja acrescentada a representação de uma unidade sintética do diverso⁵¹. Kant sustenta que essa representação da unidade sintética funda-se no próprio entendimento enquanto unidade sintética da apercepção, isto é, enquanto consciência de si como uma identidade que acrescenta uma representação a outra, isto é, efetua a síntese do diverso⁵². Dito de outro modo, funda-se na autoconsciência do entendimento como *atividade* de síntese. Essa unidade sintético-originária da apercepção, também denominada *unidade transcendental* da apercepção, é estabelecida, por conseguinte, como a única condição pela qual as representações podem ser reunidas em uma consciência em geral⁵³. Dessa maneira, o entendimento é também definido como *condição de possibilidade* da representação de todo objeto, na medida em que o objeto é apresentado como “aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada”.

Podemos observar aqui que, enquanto *apercepção sintético-originária* ou consciência de si mesmo como uma atividade de síntese, o entendimento independe das condições da intuição sensível⁵⁴. Nessa medida, é possível compreender por que suas funções lógicas de unidade no juízo e, por conseguinte, seus conceitos puros (ou categorias), que nela se fundam, também independem das condições sensíveis, quanto à sua origem.

As funções lógicas da unidade nos juízos consistem em atos do entendimento pelos quais o diverso de representações dadas (sejam elas conceitos ou intuições) é submetido à apercepção em geral. Ora, as categorias fundam-se nessas funções lógicas,

⁵⁰ KrV A69, B94.

⁵¹ KrV B131.

⁵² KrV B133.

⁵³ KrV B132.

⁵⁴ KrV B138. “O primeiro conhecimento puro do entendimento, sobre o qual se funda todo o seu restante uso, e que é também totalmente independente de todas as condições da intuição sensível, é, pois o princípio da unidade originária sintética da apercepção”.

pois elas “não são mais do que estas mesmas funções do juízo, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas”⁵⁵. Em outras palavras, as categorias são os conceitos por meio dos quais um diverso é representado pela síntese do entendimento como pertencente à unidade necessária da autoconsciência.

Como nosso entendimento, contudo, é uma capacidade discursiva e não intuitiva, ele não pode fornecer, por si mesmo, nenhum diverso – ele consiste apenas em uma capacidade de ligar representações em conceitos ou juízos e não de intuir intelectualmente objetos. Por isso, o uso do entendimento tem de limitar-se à sensibilidade, única capaz de fornecer um diverso de representações. Só na intuição, afirma Kant, “pode um diverso ser dado e só pela *ligação* numa consciência é que pode ser pensado”⁵⁶. Desse modo, ainda que as categorias sejam independentes da sensibilidade enquanto funções da unidade do diverso de uma intuição em geral, elas só adquirem validade objetiva quando se reportam às condições da única intuição possível para nós, isto é, às condições da intuição sensível.

Fica explícita assim a necessidade da vinculação entre conceitos puros e intuições puras. Se, de um lado, entendimento e sensibilidade são independentes enquanto capacidades distintas e, portanto, enquanto condições de possibilidade heterogêneas do conhecimento sintético *a priori*, por outro lado, fica estabelecida sua interdependência na produção desse conhecimento. Embora somente o pensamento possa ligar o diverso em um conceito de objeto em geral, esse diverso não pode ser fornecido pelo próprio entendimento, mas apenas pelas formas puras da intuição sensível. Através dessa vinculação entre as formas *a priori* do entendimento e da sensibilidade, Kant pode explicar a possibilidade do conhecimento sintético *a priori*. As formas puras do entendimento podem determinar objetos *a priori*, na medida em que as formas puras da intuição lhes fornecem um conteúdo transcendental. Entretanto, visto que essas formas puras não se referem às coisas em geral, mas apenas aos objetos que

⁵⁵ KrV B143. No capítulo em que trata exatamente da relação entre o entendimento discursivo e o dado sensível, Longuenesse argumenta que para compreender a relação entre as funções lógicas e as categorias é preciso ir além da forma gramatical do juízo e olhar para a forma da própria atividade do pensamento. Quando Kant insiste que a forma lógica do conceito só adquire sentido (*Sinn*) a partir de seu uso, é porque função lógica do conceito só mostra seu sentido em sua própria atividade. Nem os conceitos, nem os objetos, aos quais esses conceitos se relacionam, são anteriores à própria atividade do juízo. Longuenesse insiste, em seu livro, na anterioridade das formas lógicas do juízo em relação às categorias. Ela chama atenção para o fato de que nem todo juízo envolve a aplicação de categorias, isto é, juízos podem não envolver nenhuma categoria e não ter nenhuma relação com a intuição sensível. De acordo com a autora, “longe de determinar a forma do juízo, cada categoria, pelo contrário, deriva seu sentido da relação com a forma lógica correspondente” (Longuenesse, B. *Kant and the capacity to judge*. Trad. Charles T. Wolfe. Princeton University Press, 1998, p. 79).

⁵⁶ KrV B135.

possam ser dados nos sentidos, o uso das categorias do entendimento tem de limitar-se também ao que é dado empiricamente sob as condições puras da sensibilidade. Nas palavras de Kant:

Os conceitos puros do entendimento, mesmo quando aplicados a intuições *a priori* (como na matemática) só nos proporcionam conhecimentos na medida em que estas intuições e portanto também os conceitos do entendimento, por seu intermédio, puderem ser aplicados a intuições empíricas. Assim também as categorias não nos concedem por meio da intuição nenhum conhecimento das coisas senão através da sua aplicação possível à intuição empírica, isto é, servem apenas para a possibilidade do conhecimento empírico. A este, porém chama-se experiência. Eis porque as categorias só servem para o conhecimento das coisas, na medida em que estas são tomadas (*angenommen*) como objeto da experiência possível.⁵⁷

Por isso, embora independam da sensibilidade quanto a sua origem, as formas *a priori* do entendimento não são condições suficientes para determinar o conhecimento de objetos. Elas possuem, certamente, a função da unidade do diverso em um conceito de objeto em geral. Contudo, seus conceitos puros permanecem como conceitos de um objeto indeterminado, que só pode adquirir determinação por meio da intuição sensível. Enquanto condição de possibilidade de conceitos de objetos em geral, as categorias não apresentam, por si só, a realidade dos objetos sob esses conceitos. Visto que são apenas formas *a priori* da unidade, elas estabelecem uma função de determinação, mas nenhum objeto determinado. Nesse sentido, Torres Filho observa que o que há de transcendental nas categorias, isto é, o que está além da experiência, adquire o significado de um virtual ainda não efetivado ou de uma potência ainda não atualizada da própria experiência:

Dizer que o transcendental é o virtual, isto é, o atual em potência, é dizer, mas sem esquecer o sentido aristotélico do termo, que o possível é a potência do real, que nesse possível não há nenhuma (prévia) posse. E isso, por si só, já não justificaria dizer-se que o real, o empírico, é uma atualização, uma exteriorização de potência?⁵⁸

Desta maneira, faz-se clara a limitação do uso das categorias aos objetos da experiência possível, ou seja, aos objetos no modo como aparecem ao sujeito sob as condições de sua sensibilidade (fenômenos). A atividade de nosso entendimento é discursiva. Sua função consiste em ligar o diverso de representações dadas e não em

⁵⁷ KrV B147.

⁵⁸ Torres Filho, R. R. “A *virtus dormitiva* de Kant”, p.42.

intuí-las. Desse modo, ainda que suas categorias possam servir como funções de unidade do diverso da intuição em geral à unidade sintética da apercepção, elas têm de restringir seu uso às condições da única intuição possível para nós e, por conseguinte, ao que é dado sob estas condições, isto é, aos fenômenos⁵⁹. Nessa medida, elas não podem determinar a constituição (*Beschaffenheit*) de objetos distintos de nossas representações⁶⁰, mas apenas reportar à unidade da consciência aquilo que aparece sob as condições *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo). Kant explicita essa limitação na seguinte passagem:

se não tivermos que nos ocupar em parte alguma a não ser com fenômenos (*Erscheinungen*), não é somente possível, mas também necessário que certos conceitos *a priori* precedam o conhecimento empírico dos objetos. Pois, como fenômenos (*Erscheinungen*), constituem um objeto que **está meramente (*bloß*) em nós, pois uma mera (*bloße*) modificação de nossa sensibilidade não se encontra fora de nós**. Ora esta representação mesma exprime que todos os fenômenos (*Erscheinungen*), portanto todos os objetos, com os quais nos podemos ocupar, estão todos em mim, isto é, **são determinações do meu eu-idêntico**; esta representação exprime como necessária uma unidade completa dessas determinações numa só e mesma apercepção. Porém, é nesta unidade da consciência possível que consiste também a forma de todo o conhecimento dos objetos (pelo qual o diverso é pensado como pertencente a um objeto). O modo, pois, como o diverso da representação sensível (intuição) pertence a uma consciência, precede todo o conhecimento do objeto, como forma intelectual deste e ele próprio constitui um conhecimento formal *a priori* de todos os objetos em geral, na medida em que são pensados (categorias).⁶¹

Observa-se que o que torna possível reportar todas as nossas representações à unidade sintética originária de nossa autoconsciência é a consideração de que nossa sensibilidade não recebe representações de coisas em si mesmas, mas apenas o modo pelo qual elas nos aparecem, ou seja, modificações em nosso “eu”. Desse modo, com o conceito transcendental de fenômeno⁶², isto é, de objetos considerados enquanto

⁵⁹ Seria interessante aqui aprofundar a análise sobre a aplicação das categorias aos fenômenos, através do exame do esquematismo dos conceitos puros do entendimento. Entretanto, como aqui nos importa apenas insistir na relação dupla entre entendimento e sensibilidade, a saber, de um lado, a heterogeneidade entre conceito e intuição e, de outro, sua vinculação na produção do conhecimento válido objetivamente, trataremos do esquematismo somente no capítulo seguinte.

⁶⁰ KrV A130.

⁶¹ *Idem*. Grifos nossos.

⁶² Como vimos, o sentido transcendental do fenômeno assinala que este conceito designa tudo aquilo que aparece sob as condições de nossa sensibilidade. Todavia, parece necessário distinguir entre aquilo que aparece sob as condições de nossa sensibilidade ainda sem determinação da atividade de nosso entendimento e aquilo que aparece sob as condições da sensibilidade e está submetido às condições de unidade do entendimento. Nesse sentido, Prauss assinala, em seu livro *Erscheinung bei Kant: Ein Problem der 'Kritik der reinen Vernunft'*, a diferença entre os significados dos termos *Erscheinung* e

submetidos às condições da sensibilidade de um sujeito, Kant pode explicar como todas as suas representações têm de se reportar necessariamente às condições *a priori* da unidade de representações desse mesmo sujeito. Em outras palavras, é porque se trata do *nosso* modo de intuir *a priori* que se pode explicar como todas as *nossas* representações têm de submeter-se à unidade da apercepção transcendental de *nosso* próprio sujeito. Assim fica claro também de que modo as categorias podem preceder todo o conhecimento de objetos da experiência possível. Elas são as formas intelectuais pelas quais um diverso de nossa intuição sensível pode pertencer à unidade sintética da autoconsciência.

Desse modo, podemos concluir que não apenas a limitação da nossa intuição ao domínio dos fenômenos é consequência do ponto de vista transcendental da investigação sobre o conhecimento. Também a limitação do uso dos conceitos puros do entendimento aos fenômenos é resultado da investigação sobre a possibilidade do *nosso* modo de conhecer *a priori*. O conceito de fenômeno marca o fato de que todas as representações fornecidas pela sensibilidade têm de estar necessariamente submetidas às condições de unidade do sujeito, porque nada mais são do que modificações de sua própria sensibilidade. Assim, Kant conclui a dedução da primeira edição, afirmando o único princípio possível, a partir do qual pode ser conduzida a dedução das categorias:

Os conceitos puros do entendimento são possíveis *a priori* e, mesmo em relação à experiência, necessários, porque nosso conhecimento não trata com outra coisa que não sejam fenômenos (*Erscheinungen*), cuja possibilidade reside em nós próprios, cuja ligação e unidade (na representação de um objeto) se encontram meramente (*bloß*) em nós, por conseguinte, devem preceder toda a experiência e, antes de tudo, torná-la possível quanto à forma. E a partir desse princípio, entre todos o único possível, é que foi conduzida a nossa dedução das categorias.⁶³

A partir dessas elucidações sobre a relação entre a crítica transcendental e a limitação do conhecimento *a priori* ao uso empírico, pudemos observar que o conceito

Phaenomenon. As *Erscheinungen* consistiriam em um tipo particular de objetos empírico-subjetivos definidos como objetos indeterminados, mas também como modificações de nosso sujeito (*Veränderungen unseres Subjekts*), determinações internas de nosso espírito (*innere Bestimmungen unseres Gemüts*), percepções (*Wahrnehmungen*) ou intuições empíricas (*empirischen Anschauungen*). Os *Phaenomena* seriam, em contrapartida, objetos-objetivos. Em suma, a distinção entre *Erscheinungen* e *Phaenomena* no sentido transcendental seria equivalente à distinção entre fenômenos e coisas em si no sentido empírico. Chamando atenção para o mesmo ponto, Beatrice Longuenesse marca as diferenças entre as noções kantianas de objeto: *Erscheinung* designa o objeto indeterminado da intuição empírica, enquanto o *Phaenomenon* designa o objeto empírico já determinado por conceitos. (Cf. Longuenesse, B. *Kant and the capacity to judge*, pp.108-110).

⁶³ KrV A130.

transcendental de fenômeno vincula-se à consideração do “ponto de vista humano”, ou seja, à consideração da sensibilidade e do entendimento como *formas a priori* do nosso conhecimento da experiência. Explicitou-se que, por meio da investigação transcendental, Kant estabelece ser possível explicar a possibilidade de nosso conhecimento sintético *a priori* somente se considerarmos espaço e tempo como *formas a priori* da intuição sensível e as categorias como *formas a priori* do conhecimento de objetos da experiência. Ora, mas isso só se torna possível através da consideração do “ponto de vista humano” do conhecimento, ou seja, da consideração, de um lado, do espaço e do tempo como condições de possibilidade do *nosso modo de intuir* um diverso de representações e, de outro lado, das categorias como condições de possibilidade do *nosso modo de ligar* o diverso dado em conceitos de objetos. Em suma, para explicar a possibilidade do conhecimento sintético *a priori* é preciso levar em conta que a sensibilidade e o entendimento estão limitados ao *nosso modo particular* de intuir e conhecer. Além disso, é preciso considerar que, sendo nosso entendimento discursivo, só em conjunto com a sensibilidade pode produzir conhecimento. Este “ponto de vista humano” é marcado através do conceito de fenômeno. Com ele fica estabelecido que a sensibilidade não recebe representações de coisas em si mesmas, mas apenas a maneira pela qual as coisas aparecem ao sujeito sob as condições de sua intuição sensível. Mediante essa consideração de que as representações fornecidas pela sensibilidade são apenas modificações no sujeito, fica demonstrado também que todas essas representações estão necessariamente submetidas à unidade sintética de sua apercepção e, por conseguinte, aos conceitos puros do seu entendimento, que nada mais são do que as funções pelas quais o diverso da intuição é representado como pertencente à unidade sintética de sua autoconsciência.

Podemos compreender, agora, por que Kant insiste que os conceitos puros, e com eles os princípios puros do entendimento, não podem referir-se às coisas em geral “sem considerar o modo como podem ser intuídas”. É a consideração do nosso modo de conhecer a experiência que permite a explicação da possibilidade do conhecimento sintético *a priori*. É através dessa mudança na maneira de pensar que Kant pode garantir a anterioridade das formas do entendimento e da sensibilidade em relação ao conteúdo empírico. Entretanto, essa mudança traz consigo a limitação da validade objetiva dessas formas aos fenômenos ou objetos da experiência possível. Embora independentes da sensibilidade, as formas puras do entendimento só podem valer necessariamente para o

que é dado sob a condição sensível de nossa intuição. Por isso Kant retoma o importante resultado da Analítica:

A analítica transcendental alcançou, pois, o importante resultado de mostrar que o entendimento nunca pode *a priori* conceder (*leisten*) mais que a antecipação da **forma de uma experiência possível em geral** e que, não podendo ser objeto da experiência o que não é fenômeno (*Erscheinung*), o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, unicamente no interior dos quais podem nos ser dados objetos. As suas proposições fundamentais são apenas **princípios da exposição dos fenômenos (*Erscheinungen*)** e o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (por ex. o princípio de causalidade) tem de dar lugar (*Platz machen*) à mais modesta denominação de mera analítica do entendimento puro.⁶⁴

Com a alteração no modo de pensar, Kant destitui as formas *a priori* do entendimento puro da função de oferecer conhecimento sobre seres em geral e as emprega em um novo posto, levando em conta sua capacidade (*Vermögen*). Do ponto de vista teórico, as categorias e princípios puros do sujeito perdem a pretensão de aplicar-se objetivamente às coisas em geral ou em si mesmas e passam a valer necessariamente apenas em relação ao que aparece sob as condições de sua própria sensibilidade, ou seja, aos fenômenos. Desse modo, fica claro como a investigação transcendental, ao colocar em questão a maneira pela qual as formas puras da sensibilidade e do entendimento podem permitir um conhecimento *a priori* dos objetos, exige que esses objetos não sejam considerados “em geral” ou de maneira indistinta. É o que nos esclarece Lebrun ao afirmar que

o fato de instaurar uma problemática explicitamente transcendental indica que se pôs fim à indistinção – que podia tornar-se confusão junto ao lógico, dada a ‘abstração’ necessária de sua disciplina – entre a relação com o objeto em geral (inscrita em todo o conceito puro) e a possibilidade de conhecer objetos determinados através desses conceitos puros.⁶⁵

Voltemos aqui, para concluir, aos dois pontos de vista apresentados sobre a relação entre forma e conteúdo. Enquanto anteriores a todo conteúdo, as formas *a priori* do pensamento independem das formas *a priori* da sensibilidade. Todavia, quanto à sua validade objetiva, a aplicação dessas formas *a priori* tem de se restringir ao diverso fornecido pelas formas puras da sensibilidade, ou seja, aos objetos enquanto nos

⁶⁴ KrV A247, B303. Grifos nossos.

⁶⁵ Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*, p.82.

aparecem aos sentidos. Assim, se de um lado o conceito de fenômeno possibilita o estabelecimento das formas puras do entendimento como condições de possibilidade do conhecimento de todos os objetos da experiência possível e, portanto, como anteriores a estes, por outro lado, esse mesmo conceito marca a relação de dependência entre forma e conteúdo na atividade de conhecimento. Com o conceito de fenômeno limita-se não apenas a sensibilidade ao *nosso modo* de intuir, mas também o entendimento ao *nosso modo* de conhecer discursivamente, ou seja, ligando dados que só podem ser fornecidos pela própria sensibilidade. É, portanto, essa consideração da possibilidade de *nosso modo* de conhecer *a priori* que nos faz problematizar a natureza “em geral” ou indistinta dos objetos do conhecimento.

1.3. A dupla função de “limitação” do conceito de númeno e sua formulação crítica

Em vista dessas considerações podemos entrever que a distinção ou “inter-cisão” (*Unterscheidung*) dos objetos em geral em *Phaenomena* e *Noumena*, tema central do capítulo, vincula-se a essa tarefa negativa e necessária de limitar a sensibilidade e o uso das categorias do entendimento aos fenômenos para explicar a possibilidade do conhecimento sintético *a priori*. Corrobora esta observação o fato de Kant dedicar quase metade do capítulo à retomada das teses estabelecidas na Analítica dos Conceitos e na dos Princípios e à insistência de que, em vista dessas teses, o uso dos conceitos e princípios do entendimento puro deve limitar-se aos fenômenos ou objetos da experiência possível. Porém, se o próprio conceito de fenômeno marca a limitação da sensibilidade ao *nosso modo* de intuir e a restrição do conhecimento pelo entendimento ao que é dado nesse *nosso modo* de intuição, por que Kant precisa formular também um conceito problemático de númeno? Em que sentido este conceito é exigido pela investigação crítica?

A primeira coisa que se deve notar é que o pensamento dos númenos, isto é, das coisas em si mesmas, é apresentado por Kant, neste capítulo, como um ato do entendimento. Já no início do capítulo, onde fica claro o caráter estritamente negativo de sua tarefa – a limitação do uso do entendimento puro às condições sensíveis de intuição –, Kant insiste que este nunca pode estar “seguro de suas pretensões (*Ansprüche*) e sua propriedade (*Besitze*)” se “não puder distinguir se certas questões encontram-se ou não em seu horizonte”. Por isso, o entendimento, sob investigação

crítica, precisa ir além de sua ocupação com seu uso empírico e pensar sobre as fontes de seu próprio conhecimento. Kant escreve:

O entendimento que, ocupado meramente com seu uso empírico, não medita (*nachsinnt*) sobre as fontes do seu próprio conhecimento, pode progredir muito bem, mas não pode determinar ele mesmo as fronteiras de seu uso, e saber o que é possível encontrar dentro ou fora da sua esfera inteira, pois para tanto são exigidas as profundas investigações, que temos realizado.⁶⁶

Começa a se delinear aqui a problemática envolvida na tarefa de limitação do conhecimento. Se o entendimento ocupa-se somente com seu uso empírico, não consegue determinar suas fronteiras e nem saber o que se encontra dentro e fora de sua esfera. É preciso, portanto, que ele, de certa maneira, ultrapasse o uso empírico, para limitar-se a esse uso. Ora, como o entendimento pode pensar o que está fora de sua esfera, se está limitado ao que se encontra dentro dela?

Na primeira edição, lê-se:

A sensibilidade e seu campo, a saber, o campo dos fenômenos, **são limitados pelo entendimento** no seguinte sentido: ela não se estende a coisas em si mesmas, mas apenas ao modo (*Art*) como nós intuimos coisas, em virtude de nossa constituição subjetiva (*vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit*).⁶⁷

Na mesma direção, constata-se na segunda edição:

o entendimento, quando **denomina** mero fenômeno (*bloß Phänomen*) um objeto em uma relação (*Beziehung*), **produz** (*macht*) ao mesmo tempo (*zugleich*), fora dessa relação, ainda uma (*noch eine*) representação de um objeto em si mesmo.⁶⁸

Nessas passagens fica claro que o entendimento é o responsável por denominar “fenômenos” às coisas consideradas no modo pelo qual as intuimos, de acordo com a constituição de nossa sensibilidade. Fica também evidente que é o entendimento que produz simultaneamente à representação das coisas sob esta relação, a representação de um “objeto em si mesmo”, ou seja, fora dessa relação.

Algumas passagens sugerem que o conceito de númeno seria uma decorrência lógica do conceito de fenômeno⁶⁹. Entretanto, como nos indicam Prauss e Allison⁷⁰, é

⁶⁶ KrV A238, B297.

⁶⁷ KrV A251. Grifo nosso.

⁶⁸ KrV B307. Grifo nosso.

preciso atentar para o fato de que não é o conceito de fenômeno que leva ao conceito de númeno, mas é o modo de considerar as coisas enquanto submetidas às *nossas* condições de intuição que conduz ao modo de considerá-las enquanto abstraídas dessas condições. Assim, podemos compreender que a cisão ou distinção entre dois modos de considerar as coisas (fenômenos e coisas em si mesmas) é resultado da problematização, exigida pela investigação transcendental do conhecimento, de “uma identidade aparentemente pacífica”⁷¹ das “coisas em geral”. **É o mesmo ato de reflexão sobre o nosso modo de conhecer as coisas que dá origem a dois modos de considerá-las.** Ao considerar que nossa sensibilidade intui apenas o modo pelo qual as coisas nos aparecem, o entendimento considera também coisas abstraídas desse modo particular de intuição. Se vincularmos essa distinção feita pelo entendimento à investigação transcendental sobre o conhecimento, ao qual este está submetido, poderemos observar que o pensamento de númenos cumpre a “tarefa” de representar algo abstraído das condições sensíveis de intuição, a fim de lembrar que não intuimos as coisas em sua natureza própria, mas apenas de acordo com o modo pelo qual as coisas aparecem para nós.

À primeira vista, o pensamento de númenos pelo entendimento parece ter uma função estrita de limitação da sensibilidade ao domínio dos fenômenos. Afinal, não são poucas as passagens que enfatizam o papel que o conceito de númeno exerce na limitação da sensibilidade ao domínio dos fenômenos⁷². Kant argumenta que é “em virtude de denominar númenos as coisas em si (não consideradas como fenômenos)” que o entendimento limita a sensibilidade⁷³. Na mesma direção, estabelece que a doutrina da sensibilidade é, ao mesmo tempo, a doutrina dos númenos em sentido

⁶⁹ Kant afirma, por exemplo, que “do conceito de um fenômeno em geral também decorre, de modo natural (*natürlicher Weise*), que ao fenômeno deva corresponder algo que não seja em si fenômeno, pois este não pode ser nada por si mesmo e fora do nosso modo de representar” (KrV A251).

⁷⁰ Sobre o assunto cf. Allison, *Kant's transcendental Idealism*, p.240. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, p. 93.

⁷¹ Torres Filho, R.R. “Dogmatismo e antidogmatismo”, p.14.

⁷² Por exemplo, em A254/B310 “este conceito [o conceito problemático de númeno] é necessário **para não alargar a intuição sensível até as coisas em si mesmas** e para limitar, portanto, a validade objetiva do conhecimento sensível, (pois as coisas restantes, que a intuição sensível não atinge, se chamam por isso mesmo númenos, para indicar que os conhecimentos sensíveis não podem estender o seu domínio sobre tudo o que o pensamento pensa” (Grifos nossos); em A256/B31: “o conceito de um númeno, tomado apenas como problemático é, todavia, não só admissível, mas também **inevitável como conceito limitativo da sensibilidade**” (Grifos nossos); e em A286/B343: “(...) teremos que admitir os númenos neste sentido apenas negativo; pois então nada mais significam que **o nosso modo de intuir não se refere a todas as coisas, mas tão-só aos objetos dos sentidos**, que sua validade objetiva é, por conseguinte restrita e, conseqüentemente, sobeja lugar para qualquer outro modo de intuir e outrossim para coisas que lhe sejam objeto” (grifos nossos).

⁷³ KrV A256, B312.

negativo, “isto é, de coisas que o entendimento deve pensar, independentemente da relação com o nosso modo de intuir, portanto, não simplesmente como fenômenos, mas como coisas em si”⁷⁴. Desse modo, o conceito de númeno é afirmado como um pensamento inevitável e necessário como conceito limitativo da sensibilidade, isto é, para a restrição de intuição humana ao nosso modo particular de intuir sensivelmente.

Existe, no entanto, uma ambiguidade quanto àquilo que o entendimento pode contrapor aos fenômenos. Na segunda edição Kant escreve:

Quando denominamos certos objetos, enquanto fenômenos (*Erscheinungen*), seres dos sentidos (*Phaenomena*), encontra-se já em nossa compreensão, na qual distinguimos a maneira pela qual os intuímos da sua natureza em si, que nós contrapomos a estes seres dos sentidos, quer os mesmos objetos, considerados em sua natureza em si, embora não intuamos nela, quer outras coisas possíveis, que não são objetos dos nossos sentidos (enquanto objetos pensados meramente pelo entendimento) e os designamos por seres do entendimento (*Noumena*).⁷⁵

Ao denominar fenômenos os objetos de nossa intuição sensível, distinguindo a maneira pela qual as coisas nos aparecem em nossa representação subjetiva, o entendimento é levado a contrapor-lhes dois tipos de representação. De um lado, pensa esses mesmos objetos, mas enquanto independentes das condições sensíveis de representação, ou seja, procura uma correspondência entre aquilo que é dado à nossa intuição sensível e essa mesma coisa considerada enquanto independente de nossa sensibilidade. Entretanto, a segunda contraposição entre fenômenos e númenos vai além desse duplo modo de consideração sobre a mesma coisa. Kant afirma que somos levados a contrapor ao fenômeno também outros objetos possíveis pensados meramente pelo entendimento puro. Essa segunda espécie de númenos não remete a algo que seja “a outra face” do fenômeno⁷⁶, mas sim a objetos meramente inteligíveis que não têm qualquer relação com a nossa sensibilidade⁷⁷. Assim, quando designa por objeto dos sentidos o objeto da

⁷⁴KrV B307.

⁷⁵KrV B307.

⁷⁶ Em KrV A38, B55, Kant estabelece a dupla consideração do objeto (enquanto fenômeno e enquanto em si mesmo) como duas faces do mesmo objeto.

⁷⁷ Allison assinala que Kant se refere a “coisas em si”, “númenos” ou “objetos não sensíveis” de duas maneiras diferentes: ou para designar a mesma coisa que o fenômeno considerada de outro modo ou para designar uma entidade ontologicamente distinta do fenômeno. O autor argumenta que essa segunda compreensão de númeno seria requerida apenas para permitir a possibilidade de conceber Deus e as almas racionais. Assim, o segundo sentido de númeno seria importante para metafísica kantiana, mas não estaria diretamente relacionada à consideração das condições de possibilidade do conhecimento humano. Por isso, o conceito de númeno, no contexto de fundamentação do conhecimento teórico, não teria como tarefa possibilitar o pensamento de um conjunto de entidades distintas dos fenômenos. A função do conceito de númeno estaria vinculada à explicação do significado e da possibilidade da distinção entre

experiência possível, ou seja, o diverso da intuição sensível determinado como objeto, segundo a unidade das categorias, o entendimento contrapõe a ele a representação de um objeto puro do entendimento, não submetido às condições sensíveis de intuição.

Observa-se desta maneira que a formulação do conceito de númeno pelo entendimento não decorre estritamente da limitação da sensibilidade ao domínio dos fenômenos. O entendimento é conduzido a contrapor númenos aos fenômenos porque as formas *a priori* de seu pensamento ou seus conceitos puros independem da sensibilidade quanto a sua origem. Em outras palavras, é a independência do entendimento em relação à sensibilidade que o leva a distinguir entre objetos submetidos às condições da intuição sensível (objetos dos sentidos) e os objetos abstraídos dessas condições (objetos do entendimento).

O problema apresentado por Kant é que essa anterioridade das formas do entendimento, quanto à origem, ou esse seu maior âmbito em relação à sensibilidade, conduz a uma ambiguidade quanto à aplicação de seus conceitos puros e dos conceitos de reflexão. Ora, argumenta Kant, é evidente que as formas da sensibilidade, o espaço e o tempo, só podem aplicar-se aos objetos dos sentidos, visto que são apenas as condições de possibilidade da intuição sensível de objetos. Mas que também as formas do entendimento tenham seu uso restrito aos objetos dos sentidos é algo difícil de se compreender, já que não encontram sua origem na sensibilidade e são condições de

dois modos de consideração sobre a mesma coisa, a saber, enquanto submetida às condições sensíveis e enquanto abstraída dessas condições (Allison, *Kant's transcendental Idealism*, p. 239). Com nossa análise do capítulo sobre a distinção entre fenômenos e númenos, pretendemos mostrar que, de fato, a necessidade da formulação do conceito de númeno no interior da Analítica transcendental decorre da reflexão sobre as condições de possibilidade do conhecimento sintético *a priori*. Com efeito, é a consideração dos objetos da experiência possível como fenômenos que exige, simultaneamente, a consideração das coisas enquanto em si mesmas. Entretanto, compreendemos que a abstração das condições sensíveis de intuição permite o pensamento não apenas da mesma coisa que o fenômeno, mas também o pensamento de seres do entendimento que não se relacionam com a nossa capacidade de intuição sensível. Assim, o pensamento problemático das coisas em si não designa apenas a consideração da mesma coisa que o fenômeno, mas também o pensamento de outros seres do entendimento com os quais nossa intuição sensível não possui nenhuma relação. É claro que Kant não pretende, com isso, habilitar um conjunto de entidades distintas dos fenômenos. Ele pretende apenas assinalar que **também esses objetos permanecem indetermináveis e, portanto, incognoscíveis, ao entendimento**. Nesse sentido, no interior da Analítica, o conceito de númeno teria como tarefa não apenas limitar a sensibilidade aos fenômenos, mas também o entendimento à sensibilidade, ou seja, teria também a função de mostrar que o entendimento não pode determinar nenhum objeto na ausência da intuição sensível. De todo modo, o conceito problemático de númeno não está desvinculado da questão sobre a possibilidade dos conceitos metafísicos de Deus, Liberdade e imortalidade da alma. Como ressaltado anteriormente, não se deve perder de vista o “elo profundo entre crítica e metafísica” assinalado por Lebrun. Nesse sentido, será essencial, no terceiro capítulo, tentar mostrar que, embora a distinção entre fenômenos e númenos no interior da Analítica transcendental cumpra apenas uma tarefa negativa, isto é, uma função de limite do próprio entendimento, exatamente nesta medida sua tarefa torna-se também positiva, pois permite à razão pensar o incondicionado sem contradizer o que fica estabelecido pelo conhecimento da experiência. (Cf. KrV BXX).

possibilidade do pensamento de objetos da intuição em geral. Assim, essas formas do entendimento parecem ter um âmbito maior de aplicação, ou seja, parecem ter uma aplicação para além dos objetos dos sentidos. Em outras palavras, porque os conceitos puros do entendimento não dependem da sensibilidade quanto à origem, parecem independer da sensibilidade também quanto ao seu uso.

Esboça-se, aqui, o problema central do capítulo sobre a distinção entre fenômenos e númenos e que será retomado no Apêndice sobre a anfibolia. Se, de um lado, o entendimento pode pensar os númenos, quer como os mesmos objetos que os fenômenos, quer como outros objetos possíveis, deve ficar claro, de outro lado, que esse pensamento não pode adquirir nenhuma validade objetiva. É preciso colocar em questão o significado das formas *a priori* do entendimento quando abstraídas das condições sensíveis que fornecem seu conteúdo. Com isso, o pensamento de númenos vincula-se mais uma vez à investigação transcendental sobre o conhecimento: o conceito de númeno não funciona apenas para lembrar que estamos limitados ao nosso modo de intuir sensivelmente, mas deve assinalar também que nosso conhecimento de objetos determinados está restrito ao nosso modo de conhecer discursivamente, que só pode receber seu conteúdo nas formas da sensibilidade. Daí a segunda função de limitação do conceito de númeno: em sua versão crítica, este conceito deverá indicar que não se deve fazer uso das categorias para conhecer teoricamente objetos sem referência à sensibilidade. Para compreender de que modo o conceito de númeno vincula-se à limitação dos conceitos puros do entendimento exigida pela investigação transcendental sobre o conhecimento, é preciso examinar, antes de tudo, em que sentido Kant pode aceitar o conceito de númeno e em que sentido tem de recusá-lo como um erro metafísico⁷⁸.

⁷⁸ Não podemos esquecer que a formulação do conceito de númeno exigida pela investigação crítica sobre o conhecimento, se desenrola, num primeiro momento, através do embate de Kant contra a metafísica geral (ontologia), que pretende o conhecimento dos objetos em geral e é representada, particularmente, pela metafísica leibniziana. Tanto no capítulo sobre a distinção quanto no Apêndice sobre a anfibolia, Kant apresenta a gênese do erro ou do mal-entendido dos “filósofos intelectualistas” em relação à validade objetiva das categorias e das comparações guiadas pelos conceitos da reflexão, para apresentar em seguida a importância de uma problematização do pensamento de “objetos em geral ou em si mesmos” através do pensamento de númenos em sentido estritamente negativo. Num segundo momento, porém, o conceito de númeno em sentido negativo desempenhará também uma importante função na crítica à metafísica especial (psicologia, cosmologia e teologia racionais), que pretende não o conhecimento de objetos em geral, mas de objetos suprassensíveis. De acordo com Grier, é fundamental distinguir entre esses dois tipos de erro metafísico apontados por Kant na Analítica e na Dialética respectivamente (Cf. Grier, M.. *Kant’s Doctrine of transcendental Illusion*, cap. 3). Voltaremos a tratar da crítica ao erro da *metafísica generalis* no segundo capítulo e à ilusão da *metaphysica specialis* no terceiro.

O erro ou “mal-entendido” metafísico que Kant delinea não incide na própria distinção que o entendimento estabelece entre fenômenos e númenos, mas sim na maneira como a efetua. O entendimento pode contrapor seres dos sentidos (*Phaenomena*) aos seres do entendimento (*Noumena*) de duas maneiras: ou considera as coisas enquanto submetidas à condição sensível de nossa intuição (*Phaenomena*) e as coisas enquanto abstraídas desse nosso modo particular de intuir (*Noumena*) ou distingue os modos pelos quais os objetos podem ser *dados* ao nosso conhecimento, a saber, os *Phaenomena* dados mediante a *intuição sensível* e os númenos dados mediante uma intuição não-sensível (*intuição intelectual*). No primeiro caso, abstrai-se da intuição sensível e afirma-se que ela pode não ser a única intuição possível em geral. No segundo caso, admite-se uma intuição intelectual e considera-se, por conseguinte, que a intuição sensível não é a única possível para nós.

Kant deixa claro que essa segunda maneira de distinguir entre *Phaenomena* e *Noumena* não pode ser admitida do ponto de vista crítico. Ora, mas quem estabelece a possibilidade do conhecimento de númenos diretamente pelo entendimento? Contra quem o filósofo está se posicionando? Em *Kant e o fim da metafísica*, Lebrun assinala que o adversário, aqui, é a metafísica dogmática. Trata-se de denunciar o erro da metafísica geral (ou ontologia) que ignora a indeterminação de nosso conhecimento *a priori* e toma a possibilidade lógica de objetos como signo de sua possibilidade real⁷⁹. Trata-se de expor o equívoco dos filósofos que fazem das condições de possibilidade do conhecimento da experiência possível as condições do conhecimento de seres em geral.

Na primeira edição, Kant recusa a distinção entre objetos da intuição sensível (*Phaenomena*) e objetos da intuição intelectual (*Noumena*) valendo-se de um argumento hipotético⁸⁰. Se admitíssemos uma intuição de objetos diretamente pelo entendimento, cairia por terra tudo o que foi estabelecido na Analítica transcendental. Nas palavras de Kant, se tomássemos por númenos os objetos da intuição intelectual, então seria

⁷⁹ Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, cap. II.

⁸⁰ Deve-se notar que esses objetos da intuição sensível não são objetos da sensibilidade pura, mas são *Phaenomena* ou objetos da experiência, isto é, “manifestações sensíveis na medida em que são pensadas como objetos, segundo a unidade das categorias” (KrV A249). Deste modo fica claro que o que está em questão não é uma distinção entre objetos da sensibilidade pura e objetos do entendimento puro. Pelo contrário, trata-se de uma distinção entre os objetos determinados pela atividade do entendimento sobre os dados da intuição sensível, de um lado, e possíveis objetos que seriam *determinados* pelo entendimento sem recurso à sensibilidade (portanto, a partir de dados que o próprio entendimento forneceria a si mesmo), de outro. O que Kant recusará é essa pretensão de determinar conceitos de objetos sem a presença das condições sensíveis de intuição.

objetivamente válido não apenas o uso empírico das categorias e princípios do entendimento puro, mas também um uso puro. Com isso, seria impossível sustentar

que nossos conhecimentos puros em geral nunca seriam mais do que princípios da exposição do fenômeno (*Erscheinung*), que *a priori* não alcançam para além da possibilidade formal da experiência, pois aqui se abriria perante nós um campo completamente diferente, por assim dizer um mundo pensado no espírito (talvez mesmo intuitivo), que poderia ocupar o nosso entendimento puro e ainda muito mais nobremente.⁸¹

Ora, admitir uma intuição intelectual significa desconsiderar o *nosso* modo de conhecer, ou seja, que nosso entendimento conhece apenas discursivamente, unindo representações em conceitos ou juízos. Aceitar que objetos possam ser dados diretamente ao entendimento é ignorar a limitação do uso de seus conceitos e princípios puros aos objetos da experiência possível, única saída para a explicação da possibilidade dos conhecimentos sintéticos *a priori* no domínio teórico.

Todavia, além de recusar uma distinção dos objetos em geral em objetos da intuição sensível (*Phaenomena*) e objetos da intuição intelectual (*Noumena*), Kant rejeita toda distinção dos objetos em fenômenos e númenos. É o que se observa no seguinte trecho:

A divisão dos objetos em fenômenos (*Phaenomena*) e númenos (*Noumena*), e do mundo em mundo dos sentidos e mundo do entendimento, **não pode, pois, ser aceite**, embora os conceitos admitam, sem dúvida, a divisão em conceitos sensíveis e conceitos intelectuais, porque não é possível determinar um objeto para os últimos, nem portanto considerá-los objetivamente válidos.⁸²

Nessa passagem Kant deixa claro: é possível distinguir entre *conceitos* sensíveis e conceitos intelectuais, mas não se pode estabelecer a mesma distinção para os *objetos desses conceitos*, isto é, para objetos sensíveis e objetos intelectuais, pois seria preciso admitir uma intuição intelectual para essa segunda espécie de objetos, o que não nos é de forma alguma permitido do ponto de vista crítico. Deve-se notar que na primeira edição, em contraposição aos fenômenos, são apresentadas três noções distintas: (1) o númeno enquanto objeto de uma intuição intelectual, (2) o objeto transcendental como pensamento de algo em geral (algo=x), e (3) o conceito de um númeno “que não é nada

⁸¹ KrV A250.

⁸² KrV A255. Grifos nossos.

positivo e não significa um conhecimento determinado de uma coisa qualquer, mas apenas o pensar de algo em geral, no qual faço abstração de toda a forma da intuição sensível”⁸³. Quando o númeno assume o primeiro sentido, a distinção é recusada sob a acusação de colocar em risco a explicação da possibilidade do conhecimento sintético *a priori*. Assim, a divisão entre fenômeno e númeno parece ser substituída pela contraposição entre fenômeno e objeto transcendental. Introduzindo a noção de objeto transcendental, Kant escreve:

Todas as nossas representações estão, de fato, reportadas pelo entendimento a qualquer objeto e, uma vez que os fenômenos não são outra coisa que representações, o entendimento refere-se a algo como o objeto da intuição sensível; porém, esse algo é, nesta medida, apenas o objeto transcendental. Este significa, porém, um algo=x, do qual não sabemos absolutamente nada, nem em geral podemos saber (segundo a presente disposição (*jetzige Einrichtung*) do nosso entendimento), e que pode servir apenas enquanto correlato da unidade da apercepção para unificar o diverso na intuição sensível, operação pela qual o entendimento liga esse diverso no conceito de um objeto. Este objeto transcendental não se pode, de maneira alguma, separar (*absondern*) dos dados sensíveis, porque então nada mais restaria que servisse para o pensar. Não é, portanto, nenhum objeto do conhecimento em si mesmo, mas apenas a representação dos fenômenos (*Erscheinungen*) subordinada ao conceito de um objeto em geral, que é determinável mediante o diverso dos fenômenos.⁸⁴

Com a exposição do objeto transcendental, Kant reitera a recusa do conhecimento de um objeto em si. Com efeito, é o entendimento que reporta as representações sensíveis a um objeto, ou seja, que refere as intuições a algo em geral, denominado objeto transcendental. Entretanto, isso não significa que o entendimento possua um conhecimento desse objeto. Ele pode apenas representá-lo através do conceito de algo em geral=x. Mas aquilo que está sob este conceito é um algo totalmente indeterminado, que serve apenas como correlato da unidade da apercepção, ou seja, como um correspondente da unidade que liga o diverso da intuição sensível no conceito de um objeto em geral. Portanto, o conceito de objeto transcendental é apenas o pensamento indeterminado de algo em geral, que só pode ser determinado quando as categorias reportam o diverso da intuição sensível à unidade de um objeto. Por isso, este conceito não pode separar-se dos fenômenos. Ora, o objeto transcendental é apresentado como vinculado de tal forma à intuição sensível que parece impossível até mesmo

⁸³ KrV A252.

⁸⁴ KrV A250.

representá-lo sem o recurso à sensibilidade. É o que nos confirma a asserção de que, com a abstração dos dados sensíveis, nada restaria que servisse para pensá-lo.

Nesse sentido, não parece ser possível identificar o conceito de objeto transcendental ao conceito de númeno em sentido negativo apresentado logo em seguida. O conceito de númeno que não tem sentido positivo e que, portanto, não significa o conhecimento determinado de nenhum objeto, é definido como o pensamento, por abstração das condições sensíveis de intuição, de um algo totalmente indeterminado, do qual não conhecemos sequer a possibilidade ou impossibilidade. Esse pensamento pode representar um objeto independente da sensibilidade porque não é possível demonstrar que a intuição sensível seja a única possível em geral. Mas, visto que a intuição sensível é a única possível para nós, não podemos sequer saber se a mera forma de um conceito significa ainda um objeto. Por isso, esta tem de permanecer como um pensamento vazio. Assim, parece que deveríamos concluir pela diferença entre o objeto transcendental como representação de algo da intuição sensível em geral e o númeno negativo como o pensamento de algo em geral, abstração feita da intuição sensível. O próprio Kant argumenta, afinal, que o objeto transcendental “não pode ser chamado *númeno*, pois dele não sei nada do que é em si e dele não possuo nenhum conceito que não seja o de um objeto de uma intuição sensível em geral”⁸⁵.

No entanto, não é o que se observa no único trecho sobre o objeto transcendental que se mantém também na segunda edição. Nele Kant escreve:

O pensamento é o ato de referir a um objeto uma intuição dada. Se o modo (*Art*) desta intuição não é dada de nenhuma maneira, o **objeto** é então meramente (*bloß*) **transcendental**, e o conceito do entendimento tem apenas uso transcendental, isto é, exprime a **unidade do pensamento de um diverso em geral**. Mediante uma categoria pura, na qual se abstraiu de toda a condição da intuição sensível, única que nos é possível, não se determina nenhum objeto, mas apenas se exprime o pensamento do objeto em geral, segundo diversos modos (*Modis*).⁸⁶

Observa-se aqui que a representação de um objeto transcendental é possível, na verdade, quando nenhuma intuição é dada, isto é, quando se faz abstração da intuição sensível. Como as categorias exprimem a unidade do pensamento de um diverso em geral, é possível pensar, por meio delas, um objeto em geral, mesmo quando lhes faltam as condições da sensibilidade. Abstraída toda a *forma da intuição*, resta ainda a *forma do*

⁸⁵ KrV A253.

⁸⁶ KrV A247, B304. Grifos nossos.

pensamento ou o modo de determinar um diverso para uma intuição possível. Por isso as categorias podem exprimir o pensamento de objetos em geral, ainda que não possam determiná-los, sem o dado de uma intuição⁸⁷.

Nesses termos, torna-se difícil apreender a diferença entre o conceito de objeto transcendental e o conceito de númeno negativo. Ambos são pensamentos de um algo em geral, abstraído das condições sensíveis da intuição. Entretanto, é preciso atentar para a possibilidade de determinação desses conceitos. O conceito de objeto transcendental (algo em geral=x) é determinável mediante o diverso dos fenômenos, o que proporciona o conhecimento de um objeto determinado. Por essa razão o conceito de objeto transcendental é inseparável da sensibilidade, única capaz de fornecer o diverso sensível para a determinação desse conceito⁸⁸. O conceito de númeno, pelo

⁸⁷ KrV A254, B309.

⁸⁸ Note-se que, em diferentes passagens da *Crítica*, o objeto transcendental assume dois sentidos distintos. Em algumas passagens é definido como algo incognoscível que é pensado como causa ou fundamento material dos fenômenos ou representações sensíveis (Cf. KrV A277/B333, A358, A373, A380, A393, A494/B522, A539/B567, A614/B642). Nesse sentido o objeto transcendental parece poder ser identificado à coisa em si mesma, já que esta também é, por vezes, afirmada como causa ou fundamento dos fenômenos. Em outras passagens, porém, o objeto transcendental é apresentado no sentido explicitado acima, enquanto correlato da unidade da apercepção e, nesses termos, não parece ser equivalente ao conceito de númeno, na medida em que não pode ser desvinculado da intuição sensível. Em “a teoria do objeto transcendental”, Licht chama atenção para essas duas “teses aparentemente inconciliáveis sobre o objeto transcendental”: a apresentação do objeto transcendental como coisa em si mesma, isto é, como um objeto “não-representacional, exterior à consciência”, para o qual aponta a própria noção de representação, mas que permanece a nós desconhecido; e, de outro lado, a apresentação do objeto transcendental como equivalente à apercepção transcendental, isto é, como um algo=x que serve de correlato para a atividade de síntese do entendimento, mediante a qual este unifica o múltiplo na intuição sensível. Neste último sentido, o objeto transcendental não seria mais algo “não-representacional e independente do sujeito”, mas uma “função: a atividade determinada imanente à consciência de organizar o múltiplo de representações”. Buscando uma unidade sistemática dessas duas teses no interior da Dedução transcendental, Licht propõe uma leitura da “teoria do objeto transcendental” como consistindo em um argumento único em dois passos complementares. O primeiro passo remete à Estética transcendental e trata da noção de representação e “sua contrapartida necessária”: o *objeto* transcendental enquanto coisa em si. Já o segundo passo trata do *conceito de objeto* transcendental, introduzindo o elemento da unidade das representações, possibilitada apenas pela apercepção transcendental. O intuito de Licht é mostrar que os dois passos se articulam na medida em que a representação ou o *conceito* de objeto transcendental pressupõe o objeto transcendental enquanto coisa em si. Assim, Licht afirma que “a construção da unidade das representações não é simplesmente um plano justaposto ao plano do objeto representacional, pois tal construção é precisamente a construção da representação ou do conceito **desse** objeto que, em si mesmo, não é construído pela atividade subjetiva da síntese” (grifo nosso). Com isso Licht argumenta que Kant pretende uma correspondência da *representação do objeto* com o *objeto não-representacional*. Embora permaneça incognoscível para nós “o que seja” o objeto, saberíamos ao menos que ele “é” e essa “espessura ontológica” permitiria a referência entre a unidade de representações produzida pelo sujeito a um objeto não-representacional que lhe é “radicalmente distinto”. Licht insiste que essa correspondência não seria o “critério de verdade” para minha representação, mas significaria apenas que, enquanto “termo visado pela consciência”, o objeto transcendental “revela-se como fundamento da construção da objetividade de nossas representações”. (Licht dos santos, P.R. “A teoria do objeto transcendental”. In: *O Que nos Faz Pensar*, v. 19, p. 109-148, 2005). Nossa posição toma um caminho diverso à de Licht ao explicitar que é o entendimento que, ao refletir sobre a constituição particular de nossa intuição, a saber, como sendo apenas sensível, é obrigado a problematizar a natureza dos objetos “em geral” e pensar um objeto em si ou um objeto transcendental como fundamento dos

contrário, não é apenas indeterminado, mas também indeterminável para nós, já que não se pode afirmar uma intuição diferente da sensível. Assim, o conceito de númeno ou de um objeto independente da sensibilidade não pode significar um verdadeiro objeto, ou seja, um objeto determinado.

É nesse sentido que a distinção dos objetos em geral em fenômenos e númenos, mesmo em sentido negativo, é recusada por Kant. O númeno não pode significar um objeto determinado, porque não nos é permitido aceitar uma intuição diferente da sensível. Por isso, mesmo que possamos representá-lo fazendo abstração das condições sensíveis da intuição, para que ele signifique um verdadeiro objeto, “suscetível de se distinguir de todo o fenômeno”, diz Kant,

não basta que eu liberte o meu pensamento de todas as condições da intuição sensível; devo ainda ter um fundamento (*Grund*) para admitir um outro modo de intuição diferente da sensível; na qual possa ser dado semelhante objeto; porque, de outra forma, o meu pensamento é vazio, embora sem contradição.⁸⁹

De acordo com a primeira edição, portanto, podemos, certamente, representar um númeno através das formas puras do pensamento, fazendo abstração da intuição sensível. Todavia, esta representação não possui nenhuma validade objetiva, ou seja, não é permitido afirmar que esse conceito signifique um objeto determinado, porque não podemos admitir que uma intuição diferente da sensível forneça dados para as funções de unidade do pensamento. Em suma, como não podemos passar da possibilidade de pensar objetos não submetidos às condições sensíveis da intuição para a atribuição de realidade objetiva a esses objetos, não é legítimo distinguir os objetos em geral entre fenômenos e númenos, ainda que nos seja possível pensar problemáticamente essa distinção.

fenômenos (Cf. KrV A288, B344). Sem negar a importância do caráter receptivo da sensibilidade e, portanto, o caráter originário das representações sensíveis frente à atividade do entendimento, este estudo procura mostrar, no entanto, que a limitação do conhecimento exigida pela investigação crítica, embora nos obrigue a pensar ou representar conceitualmente coisas em si mesmas, não nos permite estabelecer sua existência. Nesse sentido, é interessante observar a seguinte afirmação de Kant: “(...) pela simples intuição nada é pensado, e do fato dessa afecção da minha sensibilidade se produzir em mim não deriva nenhuma referência de uma tal representação a qualquer objeto” (KrV A 253, B309). Sobre o assunto cf. também: Allison, H. *Kant's transcendental Idealism*, p.243-245; Longuenesse, *Kant and the capacity to judge*, p. 54-55, Rosefeldt, “Dinge an sich und sekundäre Qualitäten”. In: Stoltenberg (Hg.), *Kant in der Gegenwart*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2007.

⁸⁹ KrV A252.

Na segunda edição, a passagem que retoma a noção de objeto transcendental é substituída⁹⁰ pelo trecho em que Kant estabelece, em primeiro lugar, uma explicitação da estrutura do “mal entendido” metafísico e, em segundo lugar, os sentidos positivo e negativo de númeno. Desse modo, ainda que suprima a noção de objeto transcendental, o sentido da exposição permanece o mesmo: recusar uma admissão equivocada dos númenos como objetos de uma intuição intelectual e permitir o pensamento de númenos como objetos totalmente indeterminados, abstraídos das condições sensíveis de intuição.

Kant apresenta o equívoco do entendimento que desconhece seus limites na seguinte passagem:

o entendimento, quando denomina mero fenômeno (*bloß Phänomen*) um objeto em uma relação (*Beziehung*), produz (*macht*) ao mesmo tempo (*zugleich*), fora dessa relação, ainda uma (*noch eine*) representação de um objeto em si mesmo, se lhe afigurando (*sich vorstellt*) que poderia produzir (*machen*) conceitos de tais objetos e que, visto o entendimento não nos fornecer outros conceitos que não sejam categorias, o objeto, ao menos neste último significado, deveria poder ser pensado por esses conceitos puros do entendimento, mas com isso é induzido (*verleitet*) a tomar por conceito determinado um ser, que poderíamos de certo modo conhecer pelo entendimento, o conceito totalmente indeterminado de um ser do entendimento, considerado como algo em geral, fora (*außer*) de nossa sensibilidade.⁹¹

Com efeito, o entendimento independe da sensibilidade e pode abstrair seus conceitos puros das condições sensíveis da intuição, apresentando-os como funções lógicas de reunir na unidade de uma autoconsciência o diverso de uma intuição em geral. Desse modo, é capaz de formar o conceito totalmente indeterminado de algo em geral ou de um ser fora das condições de nossa sensibilidade. Trata-se de um “mal-entendido”, contudo, partir dessa independência em relação à sensibilidade e da possibilidade de representar algo independente das nossas condições sensíveis de intuição, para admitir o conhecimento deste algo. O entendimento comete um engano quando conclui poder determinar sozinho, através de suas categorias, o objeto em si representado pelo conceito de númeno, pois desconsidera que a aplicação das categorias tem de limitar-se à sensibilidade, única capaz de fornecer conteúdo para a determinação de um conceito. O erro metafísico que Kant denuncia, portanto, está em fazer um uso transcendental dos conceitos puros, isto é, em acreditar que é possível determiná-los teoricamente sem

⁹⁰ Restando apenas a passagem em A247, B304. A expressão “objeto transcendental” aparece ainda no Apêndice sobre a Anfíbolia pensado como fundamento (KrV B333) e causa dos fenômenos (B344).

⁹¹ KrV B307.

recurso às condições do espaço e do tempo⁹². Os metafísicos desconsideram a indeterminação de nossos conhecimentos puros, ou seja, ignoram o fato de que as categorias não são, por si só, determinadas, mas apenas funções de determinação. Em suma, não levam em conta que entendimento e sensibilidade somente em conjunto podem determinar objetos e que, portanto, os conceitos puros sem recurso à intuição sensível são vazios.

Neste ponto fica claro por que Kant insiste ao longo de todo o capítulo que, abstraídas das condições sensíveis de intuição, conquanto possuam um significado transcendental, as categorias não podem ter nenhum significado (*Bedeutung*) ou sentido (*Sinn*) em relação aos objetos determinados. Ora, ainda que seja possível representar um objeto em geral abstraído das condições sensíveis de intuição, aquilo que está sob esse conceito permanece indeterminável e, portanto, incognoscível. É preciso evitar o “engano” metafísico de acreditar que os conceitos puros carregam um valor ontológico⁹³, ou seja, que remetem, por si só, a objetos reais. Por isso, Kant reitera, em várias passagens, que, sem as condições do espaço e do tempo, as categorias não significam propriamente um objeto, ou seja, não se referem a algo determinado. Elas possuem certamente um significado transcendental, na medida em que anunciam algo totalmente indeterminado, do qual não se pode afirmar nem a possibilidade nem a impossibilidade, mas exatamente por isso não podem remeter a um objeto particular que esteja sob este conceito.

Para demarcar a diferença entre essas duas possibilidades de conceber um númeno, a saber, mediante o conceito determinado de um objeto dado pela intuição intelectual ou, por outro lado, através de um conceito totalmente indeterminado de algo em geral, Kant estabelece, na segunda edição, uma divisão entre os sentidos da “coisa” que estaria sob esses conceitos. Kant afirma:

⁹² Kant apresenta aqui apenas a estrutura de um erro que pode ser retificado pelo entendimento crítico, mas não se refere ainda à gênese desse erro, isto é, aquilo que conduz o entendimento a fazer um uso transcendental de seus conceitos. A fonte do erro do entendimento provém de uma necessidade da razão em buscar o incondicionado, que será apresentada apenas na Dialética transcendental. Em todo caso, convém distinguir neste ponto entre o engano corrigível do entendimento e a ilusão inevitável da razão. Como nos indica Lebrun ambos “têm a mesma origem: a ignorância da indeterminação – mas a ilusão revela que essa ignorância é uma má-fé positiva e não simplesmente o desconhecimento do verdadeiro” (Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, p.63).

⁹³ Cf. Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*, p.73. Na mesma direção, Grier afirma que a crítica feita por Kant a um uso transcendental das categorias “contém a impossibilidade de qualquer ciência da ontologia” (Grier, *op cit.*, cap. 3).

Se entendemos por númeno (*unter Noumenon*) uma coisa, *na medida em que não é objeto (Objekt) da nossa intuição sensível*, abstraindo do nosso modo de a intuir, então essa coisa é um númeno em sentido *negativo (negativen Verstande)*. Se, porém, entendemos sob númeno um objeto de uma intuição não sensível, admitimos um modo particular de intuição, a intelectual, que, todavia, não é a nossa, de que nem podemos compreender (*einsehen*) a possibilidade e que seria o númeno em significado positivo.⁹⁴

O númeno entendido em sentido positivo é a afirmação de algo dado por uma intuição intelectual. Ora, do ponto de vista lógico em geral, não é contraditório afirmar esses objetos inteligíveis, visto ser possível admitir que a intuição sensível não seja a única intuição possível em geral, ainda que seja a única possível para nós. Todavia, aceitar o númeno em sentido positivo significa aceitar um outro uso das categorias diferente do empírico. Se uma intuição intelectual fosse admitida, o diverso de representações seria fornecido não apenas pela sensibilidade, mas também pelo entendimento, o que permitiria o conhecimento de objetos determinados diretamente pelo entendimento. Portanto, o entendimento crítico, que considera a limitação do conhecimento da experiência ao *nosso* modo particular de intuir e conhecer, não pode consentir esses objetos da intuição intelectual.

Em contrapartida, o pensamento de númenos em sentido negativo pode ser admitido pela crítica porque não pressupõe uma aplicação das categorias a uma intuição diferente da sensível. A representação do númeno em sentido negativo é o pensamento de algo totalmente indeterminado por meio da abstração das condições sensíveis de intuição, únicas pelas quais poderíamos determinar objetos. Nesse sentido, o númeno não é uma afirmação de um objeto determinado, mas apenas um *índice de indeterminação* daquilo que se encontra sob nossos conceitos puros, quando abstraídos das condições sensíveis de sua aplicação. Com o pensamento de númenos em sentido negativo o entendimento não determina, portanto, nenhum objeto para além da esfera dos fenômenos. O conceito de objetos puros, meramente inteligíveis, escreve Kant,

é totalmente destituído (*leer*) de quaisquer princípios da sua aplicação, porque se não pode conceber o modo como deveriam ser dados; e o pensamento problemático que deixa vago um lugar para eles, serve apenas como um espaço vazio, que limita os princípios empíricos, sem todavia conter ou mostrar qualquer outro objeto de conhecimento fora da esfera destes últimos.⁹⁵

⁹⁴ KrV B307.

⁹⁵ KrV A259, B315.

Dessa maneira, compreende-se como o entendimento, sob a investigação crítica, pode aceitar um conceito de númeno em sentido negativo, que aponta para objetos totalmente indeterminados, dos quais não se pode saber sequer a possibilidade ou impossibilidade, ao mesmo tempo em que é obrigado a recusar, enquanto uma mera ficção do pensamento, um conceito de númeno como objeto determinado de uma intuição intelectual. Isso fica claro se observarmos a seguinte reivindicação de Kant:

Temos de reconhecer, com efeito, que as categorias sozinhas não bastam (*zureichen*) para o conhecimento das coisas em si mesmas e, sem os dados da sensibilidade, seriam meras formas subjetivas da unidade do entendimento, mas sem objeto. O pensamento não é em si, sem dúvida, um produto dos sentidos e não é, portanto, por eles limitado, mas nem por isso se pode fazer dele um uso próprio e puro, sem a colaboração da sensibilidade, porque, nesse caso, não teria objeto. Não se pode também considerar esse objeto o númeno (*Noumenon*), pois este significa o conceito problemático de um objeto para uma intuição e um entendimento totalmente diferente dos nossos e é, por conseguinte, ele próprio um problema.⁹⁶

Este trecho retoma dois elementos centrais para compreender a formulação crítica do conceito de númeno. Lembra, de um lado, que os conceitos puros do entendimento são independentes da sensibilidade, quanto à sua origem, e que, por isso, mesmo quando abstraímos as formas nas quais são dadas as intuições sensíveis (o espaço e o tempo), as categorias permanecem as formas subjetivas da unidade do pensamento. Mas insiste, ao mesmo tempo, que o uso desses conceitos tem sua validade objetiva limitada ao sensível, pois, ainda que independam da sensibilidade, não podem determinar sozinhos um objeto. Considerando esses dois elementos evidencia-se por que o númeno não pode significar um objeto em si determinado, mas apenas o pensamento de algo que não é objeto de *nosso modo* de intuir e conhecer e que, nessa medida, só pode ser uma representação problemática.

Todavia, é preciso notar que, com isso, Kant estabelece não apenas a possibilidade do pensamento de númenos, mas também a necessidade desse pensamento problemático na tarefa de limitação das categorias ao uso empírico. Com a formulação crítica do conceito de númeno, Kant institui enquanto mero “conceito-tarefa” ou “conceito-limite” que nos permite marcar a indeterminação de nosso pensamento quando abstraído das condições da sensibilidade. Num dos trechos em que fala mais claramente sobre a função do conceito de númeno, Kant escreve:

⁹⁶ KrV A287, B343.

O conceito de númeno não é, pois, o conceito de um objeto, mas uma **tarefa** inevitavelmente vinculada à limitação da nossa sensibilidade: a de saber se não haverá objetos completamente independentes (*entbundenen*) desta intuição da sensibilidade, questão esta que só pode ter resposta indeterminada, nomeadamente a seguinte: **visto que a intuição sensível não se dirige a todos as coisas indistintamente (*ohne Unterschied*), resta lugar para muitos outros objetos diferentes**, que ela não nega absolutamente, mas que, por carência de um conceito determinado (sendo para tal imprópria qualquer categoria), também não podem ser afirmados como objetos para o nosso entendimento.⁹⁷

Explicitam-se aqui os motivos pelos quais Kant mantém o conceito de númeno em uma versão reformulada. Este conceito cumpre a tarefa de limitação da sensibilidade ao domínio dos fenômenos, que se desdobra na tarefa de considerar a indeterminação daquilo que se encontra além dela. Ao levar em conta que a intuição sensível não se refere aos objetos indistintamente, mas apenas àqueles considerados no modo pelo qual aparecem sob as condições sensíveis de nossa intuição, o entendimento concebe um espaço para objetos fora desse nosso modo de intuição. Ou seja, ao estabelecer que as formas puras da sensibilidade fornecem apenas as representações do *nosso* modo de intuir objetos, o entendimento concebe, também, por meio da abstração dessas condições, objetos que independem do nosso modo de intuir. Contudo, o estatuto problemático desse modo de conceber os númenos marca, ao mesmo tempo, a indeterminação desse conceito formulado meramente através das formas puras do entendimento, pois estabelece que sem as condições da sensibilidade elas não podem afirmar nenhum objeto determinado. Em outras palavras, o conceito de númeno assinala que as formas *a priori* do pensamento não possuem, sozinhas, validade objetiva, pois são apenas regras da subsunção de um diverso à unidade da autoconsciência, que não podem determinar nenhum objeto quando lhes faltam dados sensíveis ou a matéria para a determinação.

Com isso, podemos concluir que o pensamento das coisas em si através do conceito problemático de númeno é uma exigência interna à própria investigação transcendental sobre o conhecimento teórico. Para estabelecer os limites que garantem não apenas a anterioridade, mas também a validade objetiva das formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento, é preciso conceber que, para além dos fenômenos só se pensa algo totalmente indeterminado e que, no entanto, este algo sob nosso pensamento

⁹⁷ KrV A 287, B344. Grifos nossos.

permanece como um nada para nós. Ora, se a “crítica transcendental” se ocupa do *nosso* modo de conhecer *a priori* os objetos, a formulação do conceito de númeno em sentido negativo é o pensamento de algo fora do ponto de vista transcendental que permite marcar esse próprio ponto de vista.

Para se compreender essa exigência crítica, talvez seja relevante reportar-nos, para concluir, às páginas finais da Analítica Transcendental, em que Kant apresenta a tabela das divisões do conceito de nada. No trecho em que introduz a tábua da negação, Kant escreve:

O conceito mais elevado, pelo qual é uso iniciar uma filosofia transcendental, é, vulgarmente (*gemeinlich*), o da divisão em possível e impossível. Como porém, toda a divisão pressupõe um conceito dividido, deve indicar-se outro, ainda mais alto, e esse é o conceito de um **objeto em geral (considerado em sentido problemático, sem decidir se é alguma coisa ou nada)**. Visto as categorias serem os únicos conceitos que se referem a objetos em geral, então **a distinção (*Unterscheidung*) de um objeto**, se ele será algo ou nada, deverá proceder-se segundo a ordem e a divisão das categorias.⁹⁸

Kant define, em termos gerais, o ponto inicial de uma filosofia transcendental. Ela parte de uma divisão: entre possível e impossível. No entanto, na medida em que toda divisão pressupõe um conceito dividido, faz-se necessário pensar problemáticamente o conceito de um objeto em geral sem decidir se esse objeto é algo ou nada. Retendo essa consideração sobre filosofia transcendental, em geral, voltemos nossos olhos um instante para a crítica transcendental. A *Crítica* trata da possibilidade do conhecimento sintético *a priori* de objetos. Contudo, não investiga essa possibilidade em geral, mas apenas do ponto de vista do sujeito. Seu ponto inicial não é, portanto, o objeto, mas as condições subjetivas do conhecimento de objetos. Esse caráter transcendental da *Crítica* estabelece uma dicotomia ou uma cisão entre o conhecimento possível para nós, isto é, o conhecimento dos objetos submetidos às condições sensíveis do conhecimento (fenômenos) e o conhecimento impossível para nós, a saber, dos objetos independentes dessas condições (coisas em si mesmas). A questão que se coloca, então, é que para instituir essa cisão não nos é permitido sair do nosso modo de conhecer, ou seja, não podemos escapar de nossas condições de representação dos objetos. Nesses termos, só podemos representar o que nos é impossível conhecer através da abstração das nossas condições sensíveis, pensando problemáticamente algo em geral, através das categorias,

⁹⁸ KrV A290, B346. Grifos nossos.

sem decidir se é possível ou impossível. O conceito de númeno cumpre esse papel de representar as coisas em si mesmas através do conceito de algo em geral, abstraído das condições sensíveis. Entretanto, este pensamento permanece vazio, ou seja, aquilo que está sob o conceito permanece como nada para nós. É o que podemos observar no primeiro ponto da tábua do nada, a partir da qual se pode decidir se um objeto em geral pensado pelas categorias será algo ou nada. Neste ponto, intitulado “Nada enquanto conceito vazio sem objeto (*ens rationis*)”, lê-se:

Aos conceitos de tudo, muitos e um opõe-se o que suprime tudo, o de *nenhum*; e assim o objeto de um conceito, a que nenhuma intuição dada corresponde, é = nada, isto é, um conceito sem objeto, como os númenos, que não podem ser contados entre as possibilidades, embora nem por isso tenham de ser dados por impossíveis (*ens rationis*).⁹⁹

Em primeiro lugar, faz-se notar que os seres do pensamento (*Gedankending* ou *ens rationis*) não são impossíveis ou impensáveis, isto é, eles não são conceitos contraditórios. Isto fica explícito quando Kant os opõe ao quarto ponto dos conceitos de nada (Nada enquanto *Nihil negativum* ou Objeto vazio sem conceito). O *Nihil negativum* é um não ser ou uma não coisa (*Unding*) porque seu conceito suprime a si mesmo, isto é, é oposto à sua própria possibilidade. O *ens rationis*, pelo contrário, é um ser do pensamento (*Gedankending*), pois não é contraditório. Todavia, como não possui nenhuma intuição que lhe corresponda, seu objeto não pode ser contado como uma possibilidade para nosso conhecimento e o seu conceito tem de ser = nada. Em resumo, o *ens rationis* é um “conceito vazio sem objeto” porque, embora o conceito seja possível, o objeto sob o conceito não pode ser afirmado por nós nem como possível, nem como impossível¹⁰⁰. Com isso, fica claro que podemos pensar o que não nos é

⁹⁹ KrV A290, B347.

¹⁰⁰ No artigo “O paradoxo das coisas em si mesmas”, Louzado chama nossa atenção para essa vinculação entre o conceito de númeno e a tabela da divisão dos conceitos de nada. Com a análise dessa tabela, o autor pretende fornecer uma solução mais “simples e conforme a letra de Kant”, para o paradoxo que envolve a tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas. Ora, o paradoxo estaria estruturado da seguinte maneira: a afirmação da incognoscibilidade das coisas em si mesmas resultaria já numa pretensão de conhecimento sobre essas coisas, a saber, no conhecimento de que não podemos conhecê-las. Louzado argumenta que os representantes de dois paradigmas de leitura sobre a distinção entre fenômenos e coisas em si – Guyer, que defende a “teoria dos dois mundos” ou da divisão entre dois tipos de entidades, e Allison, que sustenta a “teoria do duplo aspecto” ou a compreensão da distinção como dois modos de considerar a mesma coisa, – “buscam a distinção de sentidos entre as expressões diretamente envolvidas como escapatória do paradoxo, ‘coisas em si mesmas’ para uns, ‘conhecimento’ para outros”. (Louzado, G. “O paradoxo das coisas em si mesmas”. In: *O que nos faz pensar*, nº 19, dez. 2005, p.156). Ao invés de adotar o paradoxo e tentar resolvê-lo distinguindo diferentes sentidos da distinção, o autor pretende, antes, dissolver o próprio paradoxo, através da análise do juízo negativo. Com a análise da tabela da divisão dos conceitos de nada, Louzado chega às seguintes conclusões: 1) é possível

permitido conhecer, representando algo em geral através das formas puras do nosso pensamento (as categorias), abstraídas das condições sensíveis de sua aplicação. Entretanto, aquilo que se encontra sob a representação do algo em geral permanece um nada para nós, porque estamos limitados às condições sensíveis de nossa intuição.

identificar o númeno em sentido positivo com o *ens rationis* (*Gedankending*), isto é, com o primeiro ponto da tabela da divisão do objeto em geral entre algo e nada. Assim a distinção entre fenômeno e númeno positivo é entre o sensível ou cognoscível (algo) e o não-sensível ou não-cognoscível (nada). Em suma, o númeno positivo é não-sensível ou não-cognoscível. 2) A distinção entre fenômeno e númeno no sentido negativo não é uma distinção entre algo e nada, mas uma distinção abstrativa da espécie para o gênero, ou seja, uma espécie da coisa (algo) é abstraída para um conceito indeterminado frente às espécies (algo em geral). Assim, a coisa sensível (ou a coisa cognoscível) é abstraída para um conceito em que é indeterminado se é sensível ou não sensível (ou se é cognoscível ou não cognoscível). Nesse sentido, o númeno negativo não é cognoscível nem não cognoscível e isso, portanto, não implica em uma afirmação sobre a incognoscibilidade dessa coisa, mas apenas na afirmação da ignorância sobre a sua cognoscibilidade ou incognoscibilidade, o que dissolve o paradoxo. Em resumo, Louzado conclui que “sabermos apenas que elas [as coisas em si mesmas] não são assim nem não-assim, não parece implicar que saibamos o que elas são” (p.163). Diferentemente de Louzado, entendemos que o conceito de númeno ao qual Kant se refere no primeiro ponto da tábua do nada não é o conceito de númeno positivo, mas o de númeno negativo. Ao apresentar o primeiro ponto da tábua dos conceitos sobre o nada, Kant estabelece que o “conceito vazio sem objeto” (*ens rationis*) é o conceito ao qual “nenhuma intuição dada corresponde” e, assim, o objeto de tal conceito é um nada para nós, visto não poder ser objeto de nenhuma experiência possível. Kant oferece o conceito de númeno como exemplo, pois o objeto que se encontra sob este conceito não pode ser dado pela intuição e não pode, por isso, ser considerado como possível. Kant ressalta, porém, que este “ser de razão” tampouco pode ser considerado como impossível. Ora, como vimos, a *Crítica* estabelece o númeno positivo, isto é, o objeto de uma intuição não-sensível (intuição intelectual) como impossível para nós. Não nos parece, assim, ser o caso do *ens rationis* que embora não seja possível, não tem de ser tomado como impossível. Essa observação nos parece importante em vista uma função positiva que o conceito de númeno em sentido negativo (conceito problemático e vazio) adquirirá na abertura para o uso prático da razão.

CAPÍTULO 2 – A faculdade de julgar e o conceito de númeno em sentido negativo

No primeiro capítulo explicitou-se que, ao mesmo tempo em que apresenta a independência entre as formas da sensibilidade e do entendimento enquanto condições de possibilidade distintas para o conhecimento, a investigação crítica insiste na necessidade do vínculo entre essas duas fontes para a produção do conhecimento da experiência possível. Se a *atividade* do entendimento lhe permite fazer abstração das condições sensíveis pelas quais os objetos são intuídos e conceber, segundo as formas *a priori* do pensamento, objetos em geral e númenos, é apenas em vista dos fenômenos que estas formas possuem validade objetiva. Daí a importância do conceito de númeno em sentido negativo e problemático, pois este opera como um “conceito-limite” ou um índice de que fora do uso empírico, isto é, da aplicação aos objetos da experiência possível, as categorias não fornecem nenhum conhecimento de objetos. Havíamos insistido apenas em termos gerais na questão da limitação das categorias ao seu uso empírico, ou seja, na restrição de sua aplicação sob as condições sensíveis de intuição (espaço e tempo). Deixamos de nos referir, portanto, à faculdade de julgar (*Urteilskraft*), à qual Kant atribui a tarefa mediação entre entendimento e sensibilidade na aplicação das categorias aos fenômenos. Com o intuito de complementar e desenvolver as análises realizadas anteriormente, trata-se de elucidar, no presente capítulo, o funcionamento da faculdade de julgar no domínio teórico.

Na primeira parte, faremos uma breve consideração sobre o capítulo “Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento”, em que Kant apresenta o esquema como condição de aplicação das categorias aos fenômenos. Esta análise se faz importante em dois sentidos. De um lado, conecta-se ao exame realizado no primeiro capítulo, ressaltando a impossibilidade, em vista do conhecimento teórico, de um “uso transcendental” das categorias, ou seja, sua aplicação aos objetos em geral e às coisas em si mesmas. De outro lado, insiste no fato de que mesmo tendo sua validade objetiva limitada ao sensível, essas categorias guardam ainda uma “significação transcendental”, que será fundamental na abertura para o uso prático da razão.

Na segunda parte aprofundaremos nossas análises sobre o vínculo necessário entre entendimento e sensibilidade para a produção do conhecimento teórico, explicitando o que Kant entende por “reflexão transcendental” no capítulo sobre a “anfibia dos conceitos da reflexão resultante da confusão do uso empírico do entendimento com seu uso transcendental”. Com esse exame sobre a reflexão

transcendental – definida por Kant como a atenção à relação entre a comparação de representações e a faculdade (ou o lugar no espírito) em que essa comparação se realiza – pretendemos reforçar a conclusão de que a formulação crítica do conceito de númeno está intrinsecamente relacionada com o caráter transcendental da investigação crítica sobre o conhecimento. Embora Kant não atribua a reflexão transcendental à faculdade de julgar em nenhum momento do Apêndice sobre a anfibolia, podemos pressupor esta reflexão como tarefa da faculdade de julgar, dada a semelhança da definição do ato de refletir (*Überlegen*) ali oferecida com aquela apresentada na primeira introdução à *Crítica da faculdade de julgar*.

2.1. A faculdade de julgar na aplicação das categorias: “uso transcendental” e “significado transcendental”

Logo após retomar como resultado fundamental da Analítica a restrição do entendimento aos limites da sensibilidade, única em que podem ser dados objetos, Kant volta a insistir, no capítulo sobre a distinção entre *Phaenomena* e *Noumena*, na impossibilidade de um “uso transcendental” das categorias. Kant escreve:

Para fazer uso de um conceito, é necessário uma função da faculdade de julgar (*Urteilkraft*), pela qual um objeto é subsumido no conceito, por conseguinte a condição pelo menos formal, pela qual algo pode ser dado na intuição. Se faltar essa condição da faculdade de julgar (o esquema), falta a subsunção, pois nada é dado que possa ser subsumido ao conceito. Assim, **o uso meramente transcendental das categorias não é, na realidade, uso algum e não tem qualquer objeto determinado, nem mesmo determinável**, quanto à forma. De onde se segue que a categoria pura não basta para formar nenhum princípio sintético *a priori*, que os princípios do entendimento puro têm apenas uso empírico e nunca transcendental e que, para além do campo da experiência possível, não pode haver princípios sintéticos *a priori*¹.

Neste trecho salienta-se a faculdade de julgar como responsável pela aplicação dos conceitos puros às intuições e a condição dessa aplicação: a apresentação de um esquema. Cabe lembrar, antes de tudo, que Kant estabelece, no início da Analítica dos princípios, a faculdade de julgar (*Urteilkraft*) como responsável pela aplicação das regras *a priori* do entendimento aos fenômenos. A faculdade de julgar, afirma Kant, é a

¹ KrV A247, B304. Grifos nossos.

“capacidade de subsumir a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a uma regra ou não”².

Mas, sendo os fenômenos dados na intuição empírica provenientes de uma fonte completamente distinta e, portanto, heterogênea às regras do entendimento, como é possível à faculdade de julgar subsumir os primeiros às últimas? Kant apresenta o **esquema transcendental** como representação mediadora entre a categoria e o fenômeno. O esquema transcendental é definido como uma **determinação transcendental do tempo** que, de um lado, é homogênea às categorias, “na medida em que é universal e assenta sobre uma regra *a priori*”, e, de outro lado, é também homogênea ao fenômeno, “pois o tempo está contido em toda representação empírica do diverso”³. Desse modo, Kant institui o tempo como a condição geral da aplicação das categorias aos objetos, lembrando que só se pode, portanto, fazer uso destas, quando contêm, além da função do entendimento, também as “condições formais da sensibilidade (precisamente do sentido interno)”⁴. O esquema torna-se, assim, a condição formal e pura à qual o uso do entendimento encontra-se limitado.

Kant explicita o estatuto transcendental do esquema de uma categoria, esclarecendo o que entende por esquema de um conceito sensível. Num primeiro momento, procura diferenciar o esquema da imagem. Ainda que seja um produto da imaginação (*Einbildungskraft*), o esquema não é a própria imagem (*Bild*), mas antes a “representação de um *processo geral* (*allgemeine Verfahren*) da imaginação para dar a um conceito a sua imagem”⁵. Essa diferença pode ser reportada à distinção entre a faculdade empírica e a faculdade pura da imaginação na produção de uma representação. A imagem é uma representação produzida pela faculdade empírica da imaginação de maneira determinada ou *in concreto*, como por exemplo, a imagem de um triângulo traçado no papel, ao passo que o esquema é algo anterior a qualquer imagem e que condiciona a produção destas. Ele é produzido pela imaginação pura *a priori* e, nesta medida, não é a representação de algo determinado, mas apenas a regra de determinação da intuição segundo um conceito. Assim, o esquema para um conceito sensível puro, como o conceito de triângulo não é a imagem (*Bild*) do triângulo desenhado no papel, nem sequer uma figura (*Gestalt*) particular, mas apenas a “regra da

² KrV A132, B171.

³ KrV A139, B178.

⁴ KrV A140, B179.

⁵ KrV A 140, B179/180.

síntese da imaginação com vistas a figuras no espaço”⁶. Consiste, portanto, na condição de qualquer imagem que eu possa desenhar de um triângulo em um papel, segundo o conceito de triângulo em geral.

A partir dessa definição dos esquemas de conceitos sensíveis, Kant traça a especificidade dos esquemas de categorias ou conceitos puros do entendimento. O esquema de uma categoria nunca pode ser “traduzido em uma imagem” (*in kein Bild gebracht werden*)⁷, pois consiste em um “produto transcendental da imaginação referente à determinação do sentido interno em geral, segundo as condições da sua forma (o tempo), em relação a todas as representações, na medida em que estas devem interconectar-se *a priori* num conceito conforme à unidade da apercepção”⁸. O esquema é, portanto, apenas uma determinação transcendental do tempo segundo as regras da unidade sintética do entendimento.

Sem explicitar mais longamente o modo de operar da imaginação na produção desses esquemas, Kant se propõe a descrevê-los segundo a ordem das categorias. Não cabe retomar aqui a apresentação dos esquemas de cada uma das categorias. O que nos interessa é apenas ressaltar que apenas mediante os esquemas fornecidos pela imaginação *a priori*, ou seja, as determinações *a priori* do tempo segundo as regras do entendimento, a faculdade de julgar pode subsumir um objeto a um conceito, isto é, pode decidir se um caso pertence ou não à regra dada. É, portanto, apenas mediante um esquema que Kant afirma ser possível atribuir um *significado* ou um sentido às categorias, quer dizer, reportá-las a objetos determinados. Na ausência de um esquema transcendental, os conceitos puros do entendimento, enquanto regras da unidade sintética de representações, podem conceber algo em geral, mas a faculdade de julgar não pode determinar se algum caso está submetido ou não a esta regra. Ela não pode referir a categoria a nenhum objeto determinado. Nas palavras de Kant: “as categorias sem os esquemas são apenas funções do entendimento relativas aos conceitos, mas não representam objeto algum. Esta significação advém-lhes somente da sensibilidade, que realiza o entendimento ao mesmo tempo em que o restringe”⁹.

Tomemos como exemplo a categoria de causalidade. O esquema da causalidade (*Kausalität*) de uma coisa em geral, diz Kant, “é o real, que, uma vez posto arbitrariamente, sempre é seguido de outra coisa. Consiste, pois, na sucessão do diverso,

⁶ *Idem.*

⁷ KrV A142, B181.

⁸ *Idem.*

⁹ KrV A 147, B187.

na medida em que está submetido a uma regra”¹⁰. Sem essa determinação da sucessão temporal segundo a regra de causa e efeito, é possível ainda pensar mediante a categoria de causalidade que “há alguma coisa, donde se conclui a existência de outra”¹¹. Mas este conceito puro permaneceria completamente indeterminado, na medida em que sem o esquema não se poderia distinguir um objeto determinado como submetido ou não à regra. Não seria, portanto, possível conhecer algo como causa de um efeito. É somente sob a condição do tempo que a categoria de causalidade adquire seu significado, isto é, sua referência a um objeto.

Entretanto, é importante observar que mesmo restringindo o significado das categorias à condição sensível de sua aplicação (o esquema), Kant afirma que na ausência dessa determinação do tempo, as categorias guardam ainda um “significado transcendental”¹². Kant escreve:

Pode ser, pois, aconselhável exprimirmo-nos do seguinte modo: as categorias puras, sem as condições formais da sensibilidade, têm **significado meramente transcendental**, mas não possuem **nenhum uso transcendental**, porque este uso é, em si mesmo, impossível, na medida em que lhe faltam todas as condições para qualquer uso (nos juízos), ou seja, as condições formais da subsunção de um eventual objeto nesses conceitos. Sendo assim, se elas (enquanto meras categorias puras) não devem servir para uso empírico nem podem servir para uso transcendental, não possuem, pois, nenhum uso se separadas da toda a sensibilidade, isto é, elas não podem ser aplicadas a um objeto possível (*angeblichen*); são simplesmente a forma pura do uso do entendimento em relação aos objetos em geral e ao pensamento, sem que se possa só por elas (*durch sie allein*) pensar ou determinar qualquer objeto¹³.

Estabelece-se assim uma diferença entre “significado transcendental” e “uso transcendental” das categorias. Como já indicamos ao final do primeiro capítulo, as categorias puras possuem um *significado transcendental* na medida em que podem anunciar algo em geral, totalmente indeterminado. Não possuem, porém, nenhum significado “real”, ou seja, nenhum *uso transcendental*, pois não se pode subsumir nenhum objeto determinado a este conceito. Assim, é certamente possível, mediante essas categorias puras, pensar objetos em geral, mas sem as formas sensíveis de intuição, não é possível pensar um objeto particular, ou seja, não é possível determinar nenhum objeto.

¹⁰ KrV A144, B184.

¹¹ KrV A243, B301.

¹² KrV A248, B305.

¹³ KrV A 248, B305. Grifos nossos.

Nesta medida, pode-se afirmar que quando apresenta a exigência crítica de se pensar coisas em si mesmas ou númenos, Kant não estaria abrindo a possibilidade de uma aplicação dessas categorias a objetos que nunca podem ser dados na sensibilidade. Ao se referir às coisas em si mesmas como causa ou fundamento dos fenômenos, por exemplo, Kant estaria antes se valendo do significado transcendental da categoria de causalidade para representar “algo” que se encontra fora das nossas condições sensíveis de conhecimento, sem pretender nenhuma determinação de algum objeto sob este conceito. Desta maneira, o conceito de númeno formulado a partir das categorias puras não adquire sentido ou significado “real”, quer dizer, não possui referência a objetos determinados ou *in concreto*. Dito de outro modo, formulado enquanto um “conceito-limite” o pensamento problemático de númenos não consistiria em uma pretensão de conhecimento (de referência a objetos *in concreto*), mas apenas em um pensamento vazio (representação de um objeto em geral, *in abstracto*).

Embora breves, as considerações sobre a limitação das categorias à sua condição de aplicação (o esquema) e sobre o “significado transcendental”, que se mantém não obstante esta limitação, são de grande importância para o delineamento da questão de fundo que guiará o presente estudo na passagem para o exame da investigação crítica sobre a razão prática. Do ponto de vista prático Kant admitirá uma “aplicação” das categorias, em especial, a de causalidade, aos númenos ou objetos suprassensíveis. Será tarefa, então, dos próximos capítulos, compreender em que sentido Kant pretende atribuir realidade objetiva ou significação às categorias em relação aos númenos, se havia restringido sua aplicação apenas aos fenômenos.

2.2. A faculdade de julgar e a reflexão transcendental

2.2.1 Os conceitos de comparação: reflexão lógica versus reflexão transcendental

No primeiro capítulo, procuramos vincular a investigação sobre as condições de possibilidade do conhecimento sintético *a priori* ao conceito de númeno a partir da reflexão sobre a relação entre forma e conteúdo. Explicitamos que o conceito de númeno, em sua formulação crítica, assume a função de limitar a sensibilidade, assinalando a anterioridade das formas puras do entendimento em relação ao conteúdo fornecido pela sensibilidade e, ao mesmo tempo, a tarefa de restringir a validade objetiva dessas formas ao conteúdo sensível. Em outras palavras, o conceito “negativo”

de númeno mostra que é possível pensar objetos não submetidos às condições sensíveis de intuição, mas que, na mesma medida, nada é possível afirmar sobre aquilo que se encontra sob este pensamento, pois este permanece completamente indeterminado. Nosso próximo passo será explorar essa relação ambígua de anterioridade e limitação das formas puras do entendimento em relação ao sensível, aproximando a origem dessa relação aos conceitos da reflexão ou conceitos da comparação apresentados no Apêndice sobre a Anfibolia, em particular ao quarto título dos conceitos – matéria e forma ou determinável e determinação – que conduz a uma reflexão transcendental.

Nesse Apêndice, após apresentar como equívoco a aplicação das categorias a objetos do entendimento puro, Kant dirige sua atenção a outro equívoco da metafísica tradicional: a confusão do uso dos conceitos de reflexão ou comparação. Mas o que são esses conceitos de reflexão? Ora, para começar a compreender o significado desses conceitos, voltemos nossa atenção, antes de tudo, para o próprio ato de reflexão. Logo no início do Apêndice, Kant escreve:

A reflexão (*Überlegung*) (*reflexio*) não tem que ver com os próprios objetos, para deles receber diretamente conceitos; é o estado de espírito em que, primeiramente, nos dispomos a descobrir as condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos. Ela é a consciência da relação (*Verhältnis*) das representações dadas às nossas diferentes fontes do conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada corretamente a relação (*Verhältnis*) entre elas (*unter einander*).¹⁴

¹⁴ KrV A260, B316. Na seção sobre a faculdade de julgar reflexionante da Primeira introdução à Crítica da faculdade julgar, Kant apresenta a mesma definição: “Refletir (*Überlegen*) é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade de conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso. O Juízo reflexionante é aquele que também se denomina faculdade-de-julgamento (*facultas dijudicandi*)”. (KANT, I. *Primeira introdução à Crítica do Juízo*. Trad. Torres Filho, p. 47; EEKU, XX 211). Na medida em que nossa análise pretende apenas relacionar a reflexão transcendental e a formulação crítica do conceito de númeno, foge ao escopo do presente trabalho discutir se a faculdade de julgar reflexionante exposta por Kant na terceira *Crítica* consistiria em um desenvolvimento do “ato de refletir” ou da “reflexão transcendental” apresentada no Apêndice sobre a anfibolia. Cabe, no entanto, observar que a leitura de Longuenesse atribui uma posição central ao Apêndice sobre a anfibolia, afirmando que é possível constatar a partir dele uma unidade entre a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da faculdade de julgar*. Longuenesse defende que na concepção de juízo, central para a primeira *Crítica*, a reflexão desempenha um papel fundamental, ao contrário da interpretação usual de que “a reflexão é um tema exclusivo da terceira *Crítica*” (Longuenesse, *Kant and the capacity to judge*, p. 163). Admitindo que o foco *determinante* da dedução transcendental obscurece o aspecto *reflexionante* presente na concepção de juízo já na primeira crítica (embora ainda não designado desta maneira), Longuenesse argumenta que a aplicação das categorias é inseparável de um processo que possui um caráter reflexivo, pois pressupõe um “progresso do sensível para o pensamento discursivo. Tal progresso seria exatamente a formação dos conceitos mediante os atos de comparação, reflexão e abstração, que, “consiste exatamente no que o juízo reflexionante significa: encontrar o universal para o particular” (p.165). Longuenesse salienta, com isso, o caráter ao mesmo tempo reflexionante do juízo determinante: “para aplicar as categorias, enquanto ‘representações universais de síntese’, aos objetos empíricos, é preciso que se tenha antes refletido esses objetos sob conceitos em juízos empíricos” (*Idem*).

Nota-se que na reflexão estão em jogo dois tipos de relação: (a) a relação das representações entre si e (b) a relação entre as representações relacionadas e as condições subjetivas que as relacionam. Desse modo a reflexão assinala que aquilo que relaciona ou que mantém juntas as representações não provém do objeto, mas do próprio sujeito. É o sujeito que compara as representações dadas às suas diferentes fontes do conhecimento e condiciona as relações entre essas representações.

Apresentam-se, desse modo, dois sentidos da reflexão: a reflexão meramente lógica e a reflexão transcendental. A reflexão lógica diz respeito apenas ao primeiro tipo de relação, a saber, a relação das representações entre si (a). Nesse sentido, a reflexão lógica, diz Kant, “é uma mera (*bloÙe*) comparação, pois nela se abstrai totalmente da faculdade de conhecimento a que pertencem as representações dadas, sendo portanto tratadas como homogêneas no que respeita ao seu lugar no espírito”¹⁵. Nessa reflexão lógica, o que está em questão é a mera forma da comparação entre representações. Por isso, é possível aproximá-la da exposição que Kant faz na *Lógica de Jäsche* sobre os atos lógicos pelos quais os conceitos são gerados quanto à forma¹⁶.

São três os atos pelos quais o entendimento relaciona as representações na formação de conceitos: a comparação, a reflexão e a abstração. Pela comparação (*Vergleichung*) das representações observa-se a diversidade entre elas. Por exemplo, ao se comparar um pinheiro, um salgueiro e uma tília, nota-se que “são diferentes uns dos outros no que respeita ao tronco, aos galhos, às folhas e coisas semelhantes”¹⁷. Com a reflexão considera-se o que as representações têm em comum. Assim, considera-se que o pinheiro, o salgueiro e a tília possuem em comum o tronco, os galhos, as folhas e eles próprios. Por fim, através da abstração, separam-se todos os aspectos nos quais as representações se diferenciam. Dessa maneira, depois de comparar e refletir sobre o pinheiro, o salgueiro e a tília, abstrai-se do tamanho, da figura dos mesmos e assim por diante e obtém-se um conceito de árvore¹⁸. Contudo, o entendimento não relaciona apenas representações, mas relaciona também os conceitos entre si na formulação de juízos. Do mesmo modo que na comparação entre representações, a comparação entre conceitos numa reflexão lógica não discrimina a faculdade de conhecimento a que

¹⁵ KrV A262, B318.

¹⁶ Longuenesse chama a atenção para essa correlação entre a comparação lógica de conceitos, descrita no Apêndice sobre a anfíbolia e a atividade de comparação apresenta na *Lógica* (Longuenesse, op.cit., p.115).

¹⁷ KANT, I. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1992. p. 112.

¹⁸ *Idem*.

pertence a comparação e opera como se os conceitos fossem relacionados no mesmo lugar do espírito.

Kant estabelece que essa comparação lógica entre representações ou conceitos é guiada pelos conceitos de reflexão ou comparação. Assim, compreende-se um primeiro significado dos conceitos de reflexão: são os conceitos que servem de guias para comparar as representações ou os conceitos entre si. Guiam, portanto, as duas operações de comparação lógica: a comparação entre representações, na formação de conceitos empíricos quanto à forma, e a comparação de conceitos entre si. Nesses termos, os conceitos de reflexão definem as relações pelas quais representações ou conceitos podem se ligar uns aos outros num estado de espírito. Não são, por isso, conceitos de objetos, mas somente regras ou funções de comparação. Em correspondência aos quatro títulos da tábua de funções lógicas do juízo, Kant estabelece quatro títulos de conceitos que guiam nossos atos de comparação: (1) identidade e diversidade para os juízos particulares e universais, (2) concordância e oposição para os juízos afirmativos e negativos, (3) Interno e externo para os juízos categóricos e hipotéticos, (4) Matéria e forma ou determinável e determinação para os juízos problemáticos e assertóricos. Longuenesse nos ajuda a compreender essas operações de comparação da seguinte maneira:

Identidade e diversidade: nós comparamos objetos ou, talvez mais abaixo (mais especificamente), conceitos, pensados sob um conceito A, para descobrir se eles são idênticos ou diferentes (*einerlei oder verschieden*) com vistas ao seu ser pensado sob o conceito B; assim formamos juízos universais (todos os As são B) ou juízos particulares (Alguns As são B, alguns As não são B). Segundo, concordância e oposição (*Einstimmung, Widerstreit*): nós comparamos conceitos visando sua compreensão (as marcas que pertencem a eles), para encontrar se estão em acordo (As são B) ou em conflito (As não são B). Terceiro, interno e externo (*Innere, Äußere*): nós comparamos os conceitos para descobrir se um deles (por exemplo, A) contém em si mesmo (internamente) a condição suficiente de seu fundamento para afirmar o outro (juízo categórico: A é B) ou se uma condição ou fundamento adicional ou externo deveria ser adicionada, para fundar a atribuição de B a A (juízo hipotético: se C é D, então A é B).¹⁹

Pode-se notar, assim, um paralelo entre esses três primeiros títulos dos conceitos de reflexão e os três atos lógicos pelos quais os conceitos são gerados quanto à forma: na

¹⁹ Longuenesse, B. *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 224.

comparação observa-se a diversidade, com a reflexão nota-se a concordância e, por fim, na abstração observa-se o que está fora do conceito. O quarto par de conceitos da reflexão, a saber, o par de conceitos matéria e forma ou determinável e determinação não se encaixa, portanto, no paralelo com os atos lógicos. Longuenesse chama nossa atenção para o status diferente que Kant atribui a este último par de conceitos. O último título dos conceitos de comparação é definido como indissociável de todo o uso do entendimento, pois serve de fundamento a todas as outras comparações ou reflexões. Sobre o par matéria e forma, lê-se:

São dois conceitos que servem de fundamento a todas as demais reflexões, na medida em que são inseparáveis de todo o uso do entendimento. O primeiro significa o determinável em geral, o segundo a sua determinação (um e outro em sentido transcendental, abstraindo de toda a diferença daquilo que é dado e o modo (*Art*) como é determinado).²⁰

De acordo com Longuenesse esses conceitos de matéria e forma servem de fundamento a todas as demais reflexões, pois são eles que nos convidam a refletir sobre o próprio ato de comparação. Todo ato de comparação tem uma matéria (um determinável ou o que é dado ao pensamento) e uma forma (uma determinação ou o processamento do dado no pensamento). Guiados pelos conceitos de forma e matéria, somos levados a refletir sobre a relação entre a forma do pensamento e o que é dado ao pensamento²¹.

Kant afirma que os lógicos designavam os conceitos como matéria lógica para um juízo e a relação dos conceitos mediante a cópula como forma dos juízos. Do mesmo modo, os filósofos racionalistas, como Leibniz (ao qual Kant se opõe em toda a exposição da *Anfibolia*), consideravam que a matéria da possibilidade era uma realidade ilimitada e a forma da possibilidade era a limitação dessa realidade, através da qual as coisas são pensadas como particulares. Por isso, era exigido primeiro que o entendimento fornecesse os conceitos para depois estabelecer sua relação de cópula. Era preciso que a realidade inteligível estivesse dada para que fosse então determinada sua forma. Em suma, exigia-se que a matéria precedesse a forma. O filósofo intelectualista, escreve Kant, “não podia admitir que a forma precedesse as próprias coisas e determinasse a sua possibilidade; o que era para ele uma recusa perfeitamente justa, visto admitir que intuímos as coisas tal como são (embora com representação

²⁰ KrV A266, B322.

²¹ Longuenesse, B. *Kant on the Human Standpoint*, p.226.

confusa)''²². O filósofo intelectualista não podia estabelecer uma anterioridade da forma porque considerava as coisas como dadas diretamente ao entendimento através de uma intuição intelectual. Ora, como vimos, o ponto de vista crítico propõe exatamente uma inversão dessa maneira de pensar. Considerando o “ponto de vista humano”, a crítica estabelece que nossas intuições podem ser somente sensíveis e não intelectuais. Nesses termos, podemos intuir apenas fenômenos e não as coisas como são em si mesmas, o que provoca uma inversão entre forma e matéria da sensibilidade. A forma da intuição, argumenta Kant, enquanto estrutura subjetiva da sensibilidade “precede toda a matéria (as sensações) e, por conseguinte, o espaço e o tempo precedem todos os fenômenos e todos os dados da experiência e essa forma da intuição é que torna essa experiência possível’’²³. Quando se refere ao par matéria e forma, Kant insiste apenas nessa anterioridade da forma da sensibilidade em relação aos fenômenos, sem dizer uma palavra sobre a anterioridade das formas do pensamento. Entretanto, como nos aponta Longuenesse, considerando o capítulo como um todo, é possível expandir as considerações sobre as formas da sensibilidade também para as formas do pensamento²⁴. Na medida em que nosso entendimento é meramente discursivo e, por conseguinte, não intui intelectualmente, o pensamento não fornece aquilo que é determinável pelo pensamento, isto é, ele não fornece a matéria ou o dado para uma comparação. Pelo contrário, o entendimento oferece apenas a forma de determinar os dados, isto é, apresenta apenas o procedimento ou a função de determinação dos dados pelo pensamento. Por conseguinte, inverte-se também a relação entre matéria e forma do pensamento. A forma do pensamento é anterior à sensibilidade, visto que independe dela quanto à sua origem, mas a sua matéria ou os dados determináveis pelo entendimento só podem ser fornecidos pela sensibilidade.

Assim, através da comparação de conceitos quanto à matéria e forma somos levados à função dos juízos que não diz nada em relação ao conteúdo do juízo, mas que se refere apenas ao valor da cópula em relação ao pensamento em geral. Em suma, guiados pela reflexão sobre matéria e forma descobrimos se o juízo é problemático, isto é, se o valor da cópula nos juízos afirmativos e negativos é apenas possível ou arbitrário (A pode ser B), ou se o juízo é assertórico, isto é, que o valor da cópula é real ou verdadeiro (A é B).

²² KrV A267, B323.

²³ *Idem.*

²⁴ Longuenesse, B. *Kant on the Human Standpoint*, p.228.

Com isso, entra em jogo a segunda relação da reflexão apresentada por Kant no início do Apêndice, a saber, a relação entre as representações ou conceitos relacionados e as condições subjetivas que as relacionam. Se o entendimento fornece apenas a forma e não os próprios dados para conhecimento, para saber se um conhecimento é real (verdadeiro), é preciso indagar em que faculdade as representações ou conceitos são comparados, se na sensibilidade ou no entendimento puro. Ou seja, para todos os juízos, é preciso discriminar “a faculdade de conhecimento a que pertencem os conceitos dados”²⁵. Esse ato pelo qual se distingue se os conceitos são comparados entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível é chamado de **reflexão transcendental**.

A reflexão lógica, portanto, apenas compara representações ou conceitos abstraindo da faculdade de conhecimento a que elas pertencem, isto é, sem definir se são comparados na sensibilidade ou no entendimento. Por isso, compara apenas os conceitos quanto a sua forma lógica, definindo apenas se o pensamento é logicamente possível, mas não se é real (verdadeiro). A reflexão transcendental, em contrapartida, não apenas compara os conceitos entre si, para saber se são idênticos ou diversos, se concordam ou se estão em oposição, etc., mas considera também em que faculdade essa ligação de conceitos é efetuada. Por isso, ela não é apenas uma comparação de conceitos quanto à forma, mas leva em conta o conteúdo dos conceitos, ou seja, considera os objetos particulares ou determinados designados por estes conceitos. Nesse sentido, Kant escreve:

Quando se trata não da forma lógica, mas do conteúdo dos conceitos, isto é, de saber se as próprias coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas, etc., essas coisas podem ter uma relação dupla com a nossa capacidade de conhecimento (*Erkenntniskraft*), a saber, com a sensibilidade e com o entendimento; e como do lugar a que pertencem depende o modo (*Art*) como devem pertencer umas às outras, só a reflexão transcendental, isto é, a **relação de representações dadas com um ou outro modo de conhecimento, poderá determinar a relação das representações entre si**; e o problema de saber se as coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas, etc., não poderá ser decidido pela simples comparação de conceitos (*comparatio*), mas só pela prévia **distinção (*Unterscheidung*) do modo de conhecimento** a que pertencem, mediante a uma reflexão (*reflexio*) transcendental.²⁶

²⁵ KrV A261, B317.

²⁶ KrV A262, B318. Grifos nossos.

A comparação meramente lógica é apenas subjetiva, isto é, não vale necessariamente para os objetos, porque leva em consideração apenas a forma lógica da comparação entre conceitos. Somente a reflexão transcendental, em contrapartida, pode estabelecer a validade objetiva das comparações entre representações ou conceitos, porque leva em consideração a relação entre o conteúdo e a forma das representações, ou seja, considera a relação das representações dadas (o determinável) com o modo de conhecê-las ou a maneira de articulá-las (a determinação). Se o entendimento fornece apenas as formas da determinação, mas não o determinável (matéria), então a comparação dos conceitos pelo entendimento puro é uma comparação meramente possível e não se refere a objetos determinados. Visto que somente as formas da sensibilidade (o espaço e o tempo) podem fornecer a matéria para a determinação do entendimento, então apenas sob as condições da sensibilidade a comparação de conceitos pelo entendimento pode adquirir validade objetiva. Assim, ao considerar o modo de conhecimento ou a faculdade a que pertencem as comparações, a saber, à sensibilidade ou ao entendimento puro, pode-se definir se essa comparação é meramente subjetiva, realizada pelo entendimento puro, ou se é objetiva, isto é, realizada pelo entendimento sob as condições da sensibilidade. Por isso Kant afirma que somente a reflexão transcendental pode fornecer o princípio objetivo da comparação de conceitos.

2.2.2. A Anfibolia dos conceitos da reflexão: confusão entre o objeto do entendimento puro e o fenômeno

Kant lembra, porém, que, do mesmo modo que as categorias, os conceitos da reflexão possuem também uma ambiguidade que resulta da confusão do uso empírico do entendimento com o uso transcendental. Ora, na medida em que é possível abstrair das condições sensíveis, únicas pelas quais podemos intuir os objetos, o entendimento pode pensar “coisas em geral” ou, ainda, formular conceitos de “objetos em geral”. No mesmo sentido, o entendimento pode guiar-se pelos conceitos de reflexão para realizar comparações meramente lógicas entre esses conceitos de “objetos em geral”. Entretanto essas comparações têm um valor apenas subjetivo.

O mal-entendido consiste, então, em considerar como objetivas as comparações efetuadas subjetivamente apenas no entendimento puro. Assim, o erro dos filósofos intelectualistas, como Leibniz, era o de considerar que a ligação ou comparação, feita meramente pelo entendimento puro, de conceitos gerais, abstraídos das condições

sensíveis de sua aplicação, fosse válida como ligação ou comparação das coisas particulares designadas por esses conceitos. Seu equívoco era acreditar que a comparação de conceitos no entendimento puro se referia diretamente à comparação entre coisas em si mesmas, dadas através de intuições intelectuais.

A fim de esclarecer esse ponto, retomemos um exemplo dado por Kant. Se comparamos os conceitos de duas gotas de água meramente no entendimento puro, isto é, abstraindo de suas condições espaço-temporais, temos de considerá-las como numericamente idênticas. Mas quando as consideramos sob as condições da sensibilidade, as duas gotas de água sob o conceito de gota de água em geral, divergem quanto à sua posição no espaço e no tempo, não sendo, portanto, numericamente idênticas. Desse modo, a comparação entre os conceitos de gota de água em geral não vale para a comparação das gotas de águas particulares, presentes no espaço e no tempo. Ora, o equívoco leibniziano apontado por Kant é justamente o de considerar que os princípios válidos para a comparação dos conceitos de gotas de água em geral apenas no entendimento deveriam valer para a comparação das gotas de água sob esses conceitos. Assim, Leibniz acreditava que seu princípio da identidade dos indiscerníveis – que estabelece que dois objetos com as mesmas determinações não possuem diversidade numérica (são a mesma coisa) – era válido para todas as coisas sob os conceitos comparados. Com isso, tomava como pressuposto que aquilo que não se encontra no conceito geral de gota de água, também não pode encontrar-se nas próprias gotas de água, ou seja, que se as coisas não se distinguem já nos conceitos, são inteiramente idênticas²⁷. Kant sustenta que esse princípio permanece, certamente, inatacável na comparação meramente lógica, ou seja, vale para coisas em geral, mas não vale para os fenômenos que aparecem sob condições sensíveis de nossa intuição, isto é, sob as condições do espaço e do tempo. Por isso, diz Kant, “a lei dos indiscerníveis não é nenhuma lei de natureza. É apenas uma regra analítica da comparação das coisas mediante simples conceitos”²⁸.

Ora, o ponto central da reflexão transcendental é criticar exatamente as conclusões extraídas dos meros atos de reflexão, ou seja, é manifestar a nulidade de todas as conclusões sobre objetos que se comparam entre si somente no entendimento puro. Ao confrontarmos a comparação das representações com a faculdade do conhecimento onde esta se realiza, distinguimos se elas são comparadas como

²⁷ KrV A 282, B338.

²⁸ KrV A272, B328.

pertencentes ao entendimento puro ou como pertencentes à intuição sensível. Assim, compreendemos que as comparações de conceitos meramente no entendimento não são comparações entre objetos, mas comparação entre conceitos de objetos em geral, ainda indeterminados, isto é, ainda sem um determinável ao qual se possa aplicar a função de determinação.

Com isso, a reflexão transcendental estabelece que a comparação de conceitos só pode referir-se a objetos determinados sob as condições da sensibilidade, que fornece a matéria para a forma do pensamento. O que está em jogo com a reflexão transcendental, portanto, é evitar a confusão entre as comparações de conceitos de objetos em geral – pensados a partir da abstração das condições sensíveis de intuição e ainda indeterminados – e as comparações entre conceitos de objetos particulares, submetidos às condições espaço-temporais e, logo, determinados. Kant pretende combater o erro do filósofo intelectualista que acredita poder determinar as relações entre objetos em sua natureza em si, através da comparação de conceitos abstraídos das condições sensíveis de nossa intuição. Sobre isso, Kant escreve:

se aplico estes conceitos a um objeto em geral (no sentido transcendental), sem determinar mais pormenorizadamente se é um objeto da intuição sensível ou da intuição intelectual, logo se manifestam restrições (para não ultrapassar esse conceito) que falseiam todo o seu uso empírico e, por isso mesmo, demonstram que a representação de um objeto como coisa em geral não é apenas insuficiente, é também em si mesma contraditória sem a sua determinação sensível e independentemente da condição empírica; que, portanto, ou se tem de abstrair de todo e qualquer objeto (na lógica) ou, admitindo-se um, esse terá de ser pensado nas condições da intuição sensível.²⁹

2.2.3. O exame crítico, a reflexão transcendental e o conceito de númeno em sentido negativo

Kant retoma, assim, as conclusões já apresentadas no capítulo final da Analítica transcendental. É possível representar um objeto em geral através da abstração das condições sensíveis de intuição, ou seja, podemos formular o conceito de um objeto em geral. Contudo, aquilo que está sob este conceito não é ainda objeto, mas somente algo indeterminado. Por isso, quando se pretende aplicar os conceitos ao objeto em geral, este se mostra como uma contradição, pois consistiria em um objeto da intuição

²⁹ KrV A 280, B336.

intelectual, a qual não podemos de forma alguma admitir. É-nos permitido, certamente, pensar o conceito de um objeto geral representado *in abstracto*, pois sem o modo de intuí-lo resta-nos ainda o modo de determiná-lo pelo pensamento. Mas não podemos afirmar com isso um modo de existência do objeto em si (*Noumenon*), independentemente da nossa intuição sensível, pois esse modo de determinar objetos é apenas uma forma lógica sem conteúdo³⁰.

A reflexão transcendental, portanto, nos faz considerar que as relações entre conceitos em geral pensadas meramente pelo entendimento puro, sem as condições da sensibilidade, não nos permitem conhecer as relações dos objetos em sua natureza em si. Ainda que seja possível comparar subjetivamente os conceitos de objetos em geral, essas comparações só podem adquirir validade objetiva em relação aos fenômenos, isto é, em referência ao que é dado sob as condições do espaço e do tempo.

Podemos observar, assim, o vínculo estreito que Kant estabelece entre a investigação crítica sobre o conhecimento *a priori* dos objetos e a reflexão transcendental. Ora, se o exame crítico assume um ponto de vista transcendental para considerar **o modo pelo qual** *nós homens* podemos conhecer *a priori*, então a reflexão transcendental, na medida em que compara nossas comparações de conceitos com as faculdades em que os comparamos, cumpre um papel fundamental neste exame. É a reflexão transcendental que determina “o lugar a que pertencem as representações das coisas comparadas”³¹. Em outras palavras, diferentemente da reflexão meramente lógica, que apenas compara representações, abstraindo do modo pelo qual estas são dadas e comparadas, é a reflexão transcendental que se volta para **a maneira pela qual** as comparações são realizadas, definindo o lugar de origem dessas representações, isto é, definindo se essas representações são produto do entendimento puro ou se estão sob as condições da sensibilidade.

É para este vínculo entre crítica e reflexão que Antonio Marques chama a atenção em seu artigo “O valor crítico do conceito de reflexão em Kant”. A filosofia crítica, lembra o autor, “é sobretudo uma atividade, não uma doutrina, é uma atenção redobrada, e de um certo tipo, **ao modo como** pensamos, **ao modo como** usamos nossos conceitos”³². Nesse sentido a atividade reflexiva, apresentada no Apêndice sobre a

³⁰ KrV A289, B346.

³¹ KrV A269, B325.

³² Marques, A. “O valor crítico do conceito de reflexão em Kant”. In: *Studia Kantiana*, vol. 4 número I, novembro de 2002, 43-60. Grifos nossos. Cf. p.43: “A filosofia como actividade crítica é essencialmente reflexão transcendental, a qual conserva praticamente a mesma estrutura ao longo do sistema crítico,

anfibolia, deve “ser vista como uma atividade crítica sobre a nossa atividade judicativa em geral, para nela revelar a sua qualidade quanto à origem das representações em jogo”.

Ao voltar-se para a própria atividade de julgar, ou seja, para o modo pelo qual as representações são comparadas, determinando se estas são pensadas pelo entendimento puro ou dadas pela sensibilidade, a reflexão transcendental pode concluir sobre a validade objetiva dessa atividade. Se se abstrai da faculdade de conhecimento a que pertencem as representações dadas e estas são tratadas como homogêneas no que respeita ao seu lugar no espírito, isto é, como pertencentes apenas ao entendimento puro, então o juízo só pode ter valor subjetivo e não pode referir-se a objetos determinados. Em contrapartida, se, com a reflexão transcendental, considera-se que as representações dadas não são produzidas pelo entendimento puro, mas têm seu lugar de origem na sensibilidade, então a comparação é válida objetivamente, isto é, refere-se a todos os objetos determinados no espaço e no tempo. Assim, escreve Kant, a reflexão transcendental contém “o princípio da possibilidade da comparação objetiva das representações entre si” e consiste em “um dever (*Pflicht*) ao qual ninguém pode renunciar, se quiser julgar algo *a priori* sobre as coisas”³³.

Desse modo, ao definir que, nas comparações objetivamente válidas, o lugar de origem das representações dadas não pode ser o entendimento puro, mas apenas a sensibilidade, a reflexão transcendental delimita essas comparações aos fenômenos, isto é, aos objetos dados nas formas da intuição sensível (espaço e tempo). É possível notar, assim, a relação entre a reflexão transcendental e a distinção entre fenômenos e númenos. Kant escreve:

Os conceitos podem ser comparados logicamente, sem cuidar de saber a que lugar pertencem os seus objetos, se, como númenos (*Noumena*), ao entendimento ou, como fenômenos (*Phaenomena*), à sensibilidade. Se, porém, com estes conceitos, queremos chegar aos objetos, é antes de tudo necessária uma reflexão transcendental, para saber a faculdade de conhecimento (*Erkenntniskraft*) de que devem ser objetos, se o entendimento puro ou a sensibilidade. Sem esta reflexão, faremos um uso muito inseguro destes conceitos, originando-se pretensos princípios sintéticos que a **razão crítica** não pode reconhecer.³⁴

como se verificará mediante o estatuto do conceito de reflexão, quer na primeira, quer na terceira Críticas”.

³³ KrV A263, B319.

³⁴ KrV A270, B326. Grifo nosso.

Visto que a razão, em sua investigação crítica, ocupa-se com a possibilidade do *nosso* conhecimento *a priori* dos objetos e, portanto, com a validade objetiva dos conceitos e princípios puros do entendimento humano, faz-se necessária uma reflexão transcendental que dê atenção ao modo pelo qual nós comparamos representações, definindo se essas comparações estão submetidas às condições da sensibilidade e se, por conseguinte, podem ser referidas a todos os objetos determinados no espaço e no tempo. A reflexão transcendental estabelece, assim, uma consideração sobre o próprio ato de comparar que problematiza o estatuto dos objetos a que se referem nossas comparações. Quando comparamos as representações ou conceitos em geral, abstraindo o modo pelo qual nos podem ser dados, não podemos referir essas comparações aos objetos determinados sensivelmente, mas apenas a objetos em geral, ainda totalmente indeterminados. É somente quando consideramos, com a reflexão transcendental, o modo pelo qual intuímos as representações comparadas, que podemos referir nossas comparações a todos os objetos determinados. Fica definido assim que nossas comparações não se reportam objetivamente aos númenos, isto é, aos objetos abstraídos do modo pelo qual os intuímos, mas apenas àquilo que nos aparece sob as condições sensíveis de nossa intuição. Nesse sentido, lê-se:

Não deverei pois, neste último caso, na reflexão transcendental, comparar alguma vez os meus conceitos, a não ser sob as **condições da sensibilidade**, e assim o espaço e o tempo não serão determinações das coisas em si, mas dos fenômenos; não sei nem preciso saber o que sejam as coisas em si, pois nunca uma coisa poderá aparecer (*vorkommen*) a mim a não ser no fenômeno.³⁵

Com isso, Kant retoma o conceito problemático de númeno, isto é, o conceito de um objeto abstraído das condições sensíveis de intuição, para insistir que este não deve ser entendido em sentido positivo, como a representação de um objeto determinado e, portanto, cognoscível. Ele reitera que, em sua formulação crítica, o conceito de númeno é apenas a representação, por meio das categorias abstraídas das condições sensíveis da sua aplicação, de algo totalmente indeterminado, do qual não podemos sequer dizer se é possível ou impossível. Assim, este conceito adquire a função de um “conceito-limite”, para indicar que *nossa* sensibilidade não se refere às “coisas em geral”, mas apenas ao modo pelo qual aparecem para nós. Nesse sentido, lê-se:

³⁵ KrV A276, B333. Grifo nosso.

teremos que admitir os númenos neste sentido apenas negativo; pois então nada dizem senão que nosso modo de intuir não se refere a todas as coisas, mas meramente (*bloß*) aos objetos dos nossos sentidos, que a sua validade objetiva é, por conseguinte, limitada (*begrenzt*) e, portanto, sobeja lugar (*Platz übrig bleibt*) para qualquer outro modo de intuir e assim também para coisas que lhe sejam objetos.³⁶

Através da abstração do nosso modo de intuir sensivelmente, condição de aplicação de seus conceitos puros, o entendimento pode pensar, portanto, algo fora do espaço e do tempo. No entanto, essa mesma representação tem de indicar que só é possível pensar esse algo problematicamente e não assertoricamente, pois falta um conteúdo que possa ser determinado pela forma lógica do pensamento. Por isso, Kant insiste que essa representação “mantém-se para nós vazia e serve apenas para marcar (*bezeichnen*) as fronteiras do nosso conhecimento sensível e deixar um espaço que não podemos preencher, nem pela experiência possível, nem pelo entendimento puro”³⁷.

Podemos assim concluir que, do ponto de vista teórico, o conceito de númeno deve ser entendido como um recurso metodológico para marcar a anterioridade das formas puras do entendimento e das formas da comparação em relação ao sensível e, com isso, a possibilidade de pensar algo além do sensível, mas, ao mesmo tempo, para assinalar a limitação da validade objetiva dessas formas ao conteúdo fornecido pela sensibilidade.

³⁶ KrV A286, B342/343.

³⁷ KrV A288, B345.

PARTE II – A ‘COISA EM SI’ DO PONTO DE VISTA PRÁTICO

Do ‘análogo ao objeto’ ao ‘símbolo’ da lei moral

CAPÍTULO 3 – O conceito de númeno na investigação sobre a metafísica: a *causa noumenon* e o “objeto em ideia”

Há uma dialética natural e inevitável da razão pura [...] que está inseparavelmente ligada à razão humana e que, mesmo depois de descoberta sua ilusão (*Blendwerk*), não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos, que terão de ser constantemente suprimidos (*gehoben*). (KrV A298, B354)

O presente capítulo tem como intuito inicial delinear como a investigação empreendida por Kant, na Dialética transcendental, sobre a parte essencial da metafísica – que se refere aos objetos suprassensíveis – constitui uma problemática em relação ao pensamento de ‘coisas em si’ diferente da discussão realizada ao longo da Analítica transcendental. Como se procurou esclarecer na primeira parte deste estudo, ao longo da Analítica a distinção entre fenômenos e númenos vinculava-se à necessidade de limitação do conhecimento teórico aos objetos da experiência possível, a fim de justificar a possibilidade de um conhecimento anterior à própria experiência. Ora, não são poucos os intérpretes de Kant que compreendem a Dialética transcendental como uma mera continuidade dessa limitação do conhecimento teórico¹. Nesse tipo de leitura, a distinção entre fenômenos e númenos continuaria cumprindo uma mera função de limitação no interior do projeto crítico. A referência de Kant às coisas em si mesmas

¹ Cf. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*. Bennet também atribui à Dialética um conteúdo essencialmente negativo, embora sustente que esse caráter negativo não tenha nada a ver com as proposições sintéticas *a priori*, o qual segundo o que o autor defende – recusando tudo o que é dito nos *Prolegômenos* – sequer seria o problema próprio da razão pura. Nas palavras de Bennet: “Este comentário, ainda que seja pertinente na Estética e na Analítica, conduz a um engano quanto ao conteúdo da Dialética. Esta é, de fato, essencialmente negativa, embora Kant diga que ao suprimir o conhecimento ou o argumento válido em determinados temas, ‘encontrou lugar para a crença’; mas suas negações têm pouco a ver com as proposições sintéticas e *a priori* enquanto tais. Quando a tese é atacada na Dialética, isto acontece devido às suas próprias deficiências e não por ser uma falsa pretensão ao título de ‘sintético e *a priori*’. Sendo assim não podemos levar a sério a explicação de Kant sobre “o verdadeiro problema da razão pura”, nem sua consideração sobre a estrutura da Crítica que a acompanha. (Bennet, *J. Kant’s Dialectic*, pag. 7).

teria em vista apenas mostrar que a pretensão de conhecê-las acaba conduzindo a metafísica tradicional a uma série de falácias em suas argumentações.

Contrapondo-se a essa leitura, Michelle Grier² defende que a preocupação central de Kant na Dialética transcendental não é a de dar continuidade à limitação do conhecimento, mediante a crítica aos erros da psicologia, da cosmologia e da teologia racionais, mas antes delinear o fundamento desses erros: a ilusão transcendental da razão. Chamando atenção para a divisão da Dialética em dois livros – o primeiro sobre os conceitos da razão pura e o segundo sobre seus raciocínios dialéticos –, Grier argumenta que é preciso compreender a diferença entre a apresentação da ilusão natural e inevitável inerente à própria formação dos conceitos puros da razão (as ideias) e a exposição das falácias dos raciocínios da metafísica tradicional, que emergem em conjunto com essa ilusão. Com essa diferenciação, Grier procura ressaltar que a ilusão transcendental não é ela mesma “enganosa” ou “falaciosa”. O erro estaria presente apenas nos raciocínios dialéticos e se constituiria a partir da combinação da ilusão com uma má aplicação das categorias do entendimento puro.

Para consolidar seu argumento, Grier recupera o quadro geral da ilusão transcendental descrita por Kant. Esta consistiria na necessidade que a razão tem de passar da exigência subjetiva de unidade completa do pensamento para a pressuposição de um incondicionado, ou um objeto dado independentemente das condições da experiência (coisa em si mesma)³. Ela nada mais seria, portanto, do que a projeção de uma unidade objetiva que a razão faz em vista de sua exigência subjetiva de unidade sistemática do entendimento. Assim, o erro metafísico apontado por Kant não estaria nessa exigência natural e inevitável da razão em projetar a unidade do pensamento em uma representação de objetos (na representação de coisas em si mesmas), mas na tentativa de conhecer ou determinar o objeto dessa representação mediante uma aplicação ilegítima das categorias. Ora, a aparência transcendental é inevitável, mas o uso das ideias da razão que pretende o conhecimento de seus objetos (coisas em si mesmas) é um engano que pode ser corrigido e evitado.

É no Apêndice à Dialética transcendental que Grier encontra uma confirmação para sua interpretação. Ali Kant argumenta que a mesma ilusão apresentada como fundamento dos erros metafísicos – a demanda expressa nas ideias por um incondicionado dado – é requerida “não apenas para a moralidade, mas até mesmo para

² Grier, M. *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*.

³ *Idem*, p. 8.

as investigações empíricas na natureza”⁴. A partir dessa afirmação de Kant exposta no Apêndice, Grier reconhece no projeto crítico a inversão da intenção de “limitação das pretensões da razão” para “um esforço ‘positivo’ ou ‘construtivo’ de assegurar à razão alguma função teórica”⁵. As ideias transcendentais adquirem no Apêndice uma aplicação legítima, na medida em que seu uso passa a ser apenas regulativo, abandonando-se, assim, a pretensão de conhecimento de seus objetos. Lançando luz para essa função regulativa das ideias transcendentais, Grier procura mostrar que com a Dialética Kant não rejeita a necessidade metafísica de “postular no pensamento” objetos transcendentais como a alma, o mundo e Deus. Mesmo envolvendo uma ilusão, essa atividade da razão na produção de conceitos desempenha um papel indispensável para a unidade sistemática do conhecimento empírico. Nesse sentido, a representação de coisas em si mesmas ou númenos pela razão adquiriria uma função teórica regulativa no interior do projeto crítico.

Tomando um caminho inverso ao percorrido por Grier, cuja intenção é explicitar a “teoria” ou a “doutrina” kantiana da ilusão transcendental, Lebrun procura recuperar o sentido não doutrinal da Dialética transcendental⁶, que permite a Kant desvelar a própria razão como fonte da ilusão metafísica. Em *Kant e o fim da metafísica*, ele ressalta a diferença de registro em que a filosofia crítica se encontra em relação aos outros sistemas filosóficos. Esta se coloca fora da filosofia tradicional no momento em que abandona a pretensão de responder aos problemas tradicionais da metafísica e passa a se preocupar com a mudança de seu método, com a mudança da própria maneira de pensar ou colocar os problemas⁷. Ao invés de impor novos princípios metafísicos, a *Crítica* põe em questão a própria pretensão de verdade destes. É exatamente esse colocar-se em outro terreno, a partir do qual pode comparar os diferentes sistemas metafísicos, que torna possível à *Crítica* remontar à fonte do erro, do qual todos eles partilham⁸.

Embora insista no caráter não-doutrinal da *Crítica*, a leitura de Lebrun assemelha-se à de Grier em um ponto: contra a interpretação positivista, ele argumenta que a Dialética não tem como objetivo livrar as ciências teóricas das pretensões metafísicas que estendem o conhecimento até as coisas em si, mas o de mostrar que

⁴ *Idem*, p.3.

⁵ *Idem*, p.4.

⁶ Cf. Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 66: “Da investigação subjetiva, mas até agora governada pela analítica lógica (doutrina para o juízo), a *Crítica da razão pura* torna-se então, expressamente, um exame não doutrinal”.

⁷ *Idem*, p. 5.

⁸ *Idem*, p.65.

“aquilo que não é objeto de uma experiência possível não é por isso uma não-coisa”⁹. Enxergar a Dialética como um ataque de Kant aos diferentes sistemas metafísicos, ou como um alerta de que todos eles erram ao ultrapassar os limites da experiência possível para conhecer objetos suprassensíveis seria um sinal de má compreensão do próprio projeto crítico. Nas palavras de Lebrun:

Centrar a crítica na restrição à intuição no nosso uso teórico da razão é forçosamente expor-se a deformar seu projeto; é privilegiar a análise do conhecimento (o meio) às expensas da determinação da envergadura da razão (o fim). Que nossa razão cognoscente seja limitada exclusivamente aos fenômenos, esse é um resultado essencial da *Crítica* – mas que ela “deva se situar em relação ao espaço que ela vê em torno dela” (*Proleg.* IV 353), essa é a sua motivação. É verdade que a *Crítica* nos proíbe de ultrapassar o plano dos fenômenos, pois “o limite dos fenômenos pertence ao fenômeno”; “mas a coisa que forma o limite está fora deste” (Rx 4958). Ora, é a presença dessa “coisa” que nos obriga a traçar a linha, é porque o oceano estende-se a perder de vista que nós percorremos a orla.¹⁰

Com essa ênfase à intenção final da *Crítica* – que não se encontraria na restrição do conhecimento à experiência, mas no traçado exato da razão que se projeta para além dessa experiência – Lebrun reconhece na distinção entre fenômenos e númenos uma função que não é a de limitação. O que obriga a razão a instaurar a cisão entre dois modos de considerar os objetos não é apenas a necessidade de estabelecer os limites do território do entendimento, mas, principalmente, a necessidade que esta tem de se lançar além desses limites. É essa ilusão necessária e inevitável presente na ‘estrutura’ da razão que a *Crítica*, ao permanecer na “etapa do método” e dispensando-se de constituir uma “teoria”, torna-se capaz de delinear.

Lebrun afirma que esta ilusão é uma “confusão das condições subjetivas do pensamento com as condições objetivas”¹¹ que tem sua origem em uma dificuldade da razão em representar aquilo que seu próprio princípio exige: o incondicionado que complete a série de condições para um dado condicionado. O problema encontra-se no fato de a razão não conseguir representar o incondicionado senão “imitando” a unidade sintética expressa nas categorias do entendimento. Ora, assim como Grier, Lebrun insiste que o erro da *metaphysica specialis*, que a crítica se propõe a corrigir, não está nesse procedimento de representação do incondicionado pela razão. O engano estaria na

⁹ Reflexão 5938 citada por Lebrun na pag. 134.

¹⁰ *Idem*, p. 44.

¹¹ Reflexão 5553 citada por Lebrun na p. 90.

“aplicação precipitada” do princípio da razão, que pretende uma determinação do conceito de incondicionado mediante predicados sensíveis. Não está, portanto, em conceber um objeto suprassensível, mas na tentativa de conhecê-lo mediante princípios, cuja validade é limitada à experiência.

Sob estratégias de interpretação distintas¹² sobre a Dialética, Lebrun e Grier evidenciam que a preocupação central de Kant não é a apresentação das falácias que resultariam da indistinção entre fenômenos e númenos, mas, antes, o delineamento do modo de operar próprio à razão, cuja manifestação pode ser observada nos raciocínios dialéticos da psicologia, cosmologia e teologia racionais. Segundo essa leitura, a Dialética não deve ser entendida como um mero embate de Kant contra os argumentos da “metafísica especial”, mas como a tentativa de explicitação de uma ilusão necessária à razão que, segundo Kant, estaria na origem desses argumentos. Mais do que isso, a Dialética não teria apenas o papel de identificar a ilusão subjacente à razão em suas pretensões especulativas, mas também o de anunciar como os conceitos próprios à razão, mesmo envolvendo certa ilusão, poderiam adquirir um uso legítimo.

A partir das interpretações de Lebrun e de Grier é possível argumentar que a asserção de Kant sobre a necessidade de conceber as coisas em si ou númenos na Dialética associa-se não tanto à limitação do conhecimento teórico, mas à constatação feita pela investigação crítica de uma *atividade* própria à razão que transfigura, necessariamente, uma exigência pela unidade do pensamento em conceitos de objetos transcendentais. A primeira parte deste capítulo assumirá, assim, a tarefa de mostrar em que medida a referência de Kant ao pensamento de coisas em si ou númenos na Dialética transcendental deixa de operar como um mero “conceito-limite” para o conhecimento teórico e assume uma função de ampliação legítima do pensamento para além da experiência possível.

A elucidação dessa diferença de função torna necessário examinar se há uma mudança de representação das coisas em si mesmas. Enquanto na Analítica o conceito negativo de númeno era pensado mediante a abstração das condições sensíveis de intuição dos objetos e, nesse sentido, assemelhava-se ao “conceito de objeto em geral” ou mesmo ao conceito de “objeto transcendental”, a Dialética apresenta uma exigência da razão em conceber objetos inteligíveis que não pressupõe apenas a abstração da sensibilidade, mas também um “prolongamento” das funções categoriais até o

¹² Grier compreende a Dialética como uma “doutrina” da ilusão transcendental, ao passo que Lebrun insiste no caráter “não-doutrinal” da Dialética.

incondicionado. Esse modo de representação envolve necessariamente uma aparência transcendental, na medida em que a unidade exigida por suas regras e máximas é projetada no conceito de um objeto. Neste contexto, portanto, o “modo de consideração” inteligível não pode mais ser compreendido apenas como uma mera representação feita pelo entendimento mediante a abstração da condição sensível de intuição dos objetos. Mais que uma abstração, o “ponto de vista” inteligível assumido pela razão exige um “prolongamento” da unidade pensada nas categorias até o incondicionado¹³.

Mas seria possível à razão operar com essa aparência de maneira legítima? Existiria uma aplicação legítima para essa representação de objetos suprassensíveis que não procure determinar esses conceitos da razão? A partir de uma análise da dissolução da dialética presente nos raciocínios cosmológicos, possibilitada pelo idealismo transcendental, pretendemos mostrar como Kant começa a introduzir dois possíveis usos legítimos das ideias da razão: o uso regulativo e o uso prático.

Mediante o exame da distinção entre dois modos de considerar a faculdade de um sujeito agente, que permite a solução da antinomia liberdade *versus* natureza, ressaltaremos como Kant já indica que é a consciência de uma atividade originária da razão que nos dá motivo (*Grund*) para conceber uma causalidade inteligível, isto é, uma causalidade não submetida às leis da natureza. Ainda que a tarefa da solução da terceira antinomia seja apenas apresentar a possibilidade de conceber a liberdade, sem contradizer a submissão de todos os acontecimentos à lei de causalidade natural, Kant já oferece um indício de como a ideia de causalidade por liberdade será legitimada no uso prático: possuímos a consciência de uma espontaneidade da razão, que se difere da espontaneidade do entendimento, ao criar, segundo suas ideias e princípios, “uma ordem própria” completamente distinta da legislação da natureza.

Ao lado dessa análise sobre a abertura para um uso prático das ideias e princípios da razão pura, será importante examinar uma nova direção que Kant introduz para a faculdade de julgar na aplicação das ideias ainda no uso especulativo. No

¹³ Vale insistir novamente na ambiguidade que procuramos preservar em nossa análise da distinção que Kant estabelece entre *Phaenomena* e *Noumena*. Na medida em que era uma representação de objetos feita pelas formas *a priori* do pensamento mediante abstração do “nosso modo” particular de intuí-los, o conceito negativo de númeno poderia representar tanto o “outro aspecto” de objetos que podem ser dados na sensibilidade, quanto outros objetos que nunca poderiam ser dados sob as nossas condições sensíveis de intuição (essa última representação permanece possível em sentido crítico, desde que não admitamos uma intuição intelectual desses objetos). Essa ambiguidade ganha na Dialética a sua importância, pois o que está em jogo é a representação de objetos suprassensíveis, que nunca podem ser dados em uma experiência possível.

Apêndice à Dialética, Kant apresenta uma possibilidade para a aplicação das ideias, na medida em que a razão oferece à faculdade de julgar um “análogo de um esquema”. Ali, Kant esclarece que a razão pura especulativa, conduzida por uma exigência teórica de unidade sistemática do entendimento, concebe o incondicionado não mais como uma coisa real dada, mas como um “ser de razão” ou um “análogo de objeto”. Esse modo de conceber continua envolvendo, certamente, uma aparência transcendental: a razão “projeta” a regra de unidade sistemática sobre a representação de um objeto. Contudo, Kant insiste que, atribuindo a esse uso das ideias uma função meramente regulativa, é possível evitar que a aparência engane. A análise dessa nova direção para a faculdade de julgar na aplicação das ideias se faz necessária para considerar se a aplicação das ideias no uso prático será em alguma medida semelhante a este modo de operar com a representação de objetos suprassensíveis apresentado no Apêndice.

3.1. Da limitação do conhecer à ampliação do pensar: a inversão da função do conceito de númeno no segundo prefácio

Vimos que é com sua famosa metáfora territorial que Kant começa o último capítulo da Analítica transcendental, cujo objetivo é explicitar “o princípio da distinção de todos os objetos em geral em *Phaenomena* e *Noumena*”¹⁴. Tomando esta metáfora como mote, na primeira parte deste estudo procurou-se mostrar que no capítulo final da Analítica, as asserções de Kant sobre as coisas em si – mediante a formulação do conceito de númeno em sentido negativo – ainda estão associadas a este ‘relance de olhos’ ao mapa do entendimento puro. Ali, a explicitação do estatuto do conceito de númeno responde à exigência de limitação do conhecimento sensível e do uso dos conceitos puros do entendimento ao empírico. O modo de consideração das coisas como são em si mesmas era introduzido, num primeiro momento, como decorrência da compreensão da sensibilidade como uma faculdade receptiva. Num segundo momento, porém, como uma contraposição proveniente do caráter ativo do entendimento (espontaneidade discursiva) em relação ao caráter passivo da sensibilidade. Nesse contexto o conceito de númeno adquiria – se respeitado o ponto de vista transcendental – um sentido meramente negativo e problemático. Definido como um conceito de algo completamente indeterminado, sua função era lembrar que sem intuições sensíveis não é

¹⁴ Cf. KrV A235-6, B295 (citação apresentada na seção 1.2 do primeiro capítulo).

possível conhecer nenhum objeto, isto é, reportar nossos conceitos e princípios aos objetos *in concreto*.

Se observamos, porém, a continuidade desta mesma metáfora na introdução dos *Prolegômenos* podemos já entrever que Kant precisará atribuir ao conceito negativo de númeno algo além de uma função de limite:

Estes prolegômenos levarão a ver que existe uma ciência completamente nova, de que ninguém antes teve sequer o pensamento, de que mesmo a simples ideia era desconhecida e para a qual de tudo o que até agora era dado nada podia ser utilizado, a não ser apenas a indicação que podiam fornecer as dúvidas de Hume; este não pressentiu igualmente a possibilidade desta ciência formal, mas levou o seu barco, a fim de o pôr em segurança, para a margem (o cepticismo), onde talvez fique e apodreça, ao passo que a mim me interessa fornecer um piloto que, segundo os princípios seguros da arte do timoneiro tirados do conhecimento do globo, munido de uma carta marítima completa e de uma bússola, possa conduzir o barco para onde bem lhe aprouver.¹⁵

Fica claro aqui que a intenção da *Crítica* em relação à metafísica não é apenas negativa. Se Kant realiza um mapeamento dos limites da razão, essa circunscrição não é feita com o mero intuito de acusar as falácias da metafísica tradicional. Sua preocupação consiste, sobretudo, em descobrir por que essas falácias ocorrem e se de algum modo seria possível evitá-las, a fim de colocar a metafísica no caminho seguro da ciência. Ao contrário de Hume, Kant pretende com sua crítica aos limites da razão entregar uma carta marítima e uma bússola ao metafísico, a partir da qual este possa “descobrir (*erfinden*) essa mesma ciência”¹⁶.

Essa insistência de Kant, nos *Prolegômenos*, em um resultado positivo da investigação crítica para a metafísica pode ser observada também no prefácio à segunda edição da *Crítica*. Em um primeiro momento, Kant concede ao leitor que a “alteração do modo de pensar” instaurada pela *Crítica* traz um resultado “aparentemente muito desfavorável” à metafísica, visto limitar o conhecimento teórico aos objetos da experiência possível. Com efeito, se a metafísica em sua parte essencial consiste em ultrapassar a experiência em busca do conhecimento de objetos suprassensíveis, a restrição da aplicação dos conceitos e princípios *a priori* do entendimento apenas aos

¹⁵ Proleg. IV, 262, trad. p.18.

¹⁶ Proleg. IV 255. É muito sugestivo o uso do verbo “erfinden” por Kant no início do prefácio aos *Prolegômenos*. Ao mesmo tempo em que possui o sentido de descoberta ou de encontro de alguma coisa, possui o sentido de produção ou criação pelo próprio pensamento. Sobre o assunto Cf. Suzuki, M. . A palavra como invenção. Heurística e linguagem em Kant. In: *Studia Kantiana*, v. 6/7, Rio de Janeiro, 2008, p. 29-61.

fenômenos parece tornar impossível sua finalidade. Como pretender conhecer algo além do sensível, se a crítica dos limites da razão diz que não podemos conhecer objetos considerados em si mesmos, isto é, independentemente das condições sensíveis pelas quais poderíamos intuí-los?

Num segundo momento, porém, Kant argumenta que o resultado da “alteração do modo de pensar” – a limitação do uso dos conceitos puros do entendimento aos fenômenos e a impossibilidade de conhecer coisas em si mesmas – ao contrário do que aparenta, funciona como uma confirmação ou como uma “contraprova” para essa alteração. Como compreender essa inversão do resultado aparentemente desfavorável à metafísica para a confirmação da mudança de método proposta pela *Crítica*?

Ao afirmar que é exatamente na finalidade própria da metafísica, isto é, nas “tentativas de pensar” os objetos que não podem ser dados na experiência, em que se encontra uma “magnífica pedra de toque” para a mudança de método, Kant apresenta a seguinte nota:

Este método, imitado do método dos físicos, consiste, pois, em procurar os elementos da razão pura *naquilo que se pode confirmar ou refutar por um experimento (Experiment)*. Ora, para examinar as proposições da razão pura, sobretudo quando ousam ultrapassar os limites da experiência possível, não se podem submeter a um experimento (*Experiment*) os seus objetos (como na física); portanto isso só será viável para os conceitos e princípios que admitimos *a priori*, na medida em que os dispomos de tal modo que os mesmos objetos possam ser considerados por dois lados (*Seite*): de um lado enquanto objetos dos sentidos e do entendimento na (*für*) experiência; mas, de outro lado, como objetos que apenas pensamos (*bloß denkt*) pela razão pura isolada e que se esforça por ultrapassar os limites da experiência. Ora, se as coisas são consideradas deste duplo ponto de vista (*Gesichtspunkte*), verifica-se acordo com o princípio da razão pura; se, porém, são consideradas sob um só ponto de vista, surge um inevitável conflito da razão consigo própria; o experimento (*Experiment*) decide então em favor da justeza dessa distinção.¹⁷

Neste trecho é importante notar, antes de tudo, o limite da analogia entre a alteração de método no proceder das ciências teóricas e a mudança de método da metafísica, proposta pela *Crítica*. Tanto a matemática quanto a física se referem a objetos sensíveis e, por isso, mesmo que seus conhecimentos sejam estabelecidos *a priori*, eles obtêm uma comprovação, seja pela evidência da intuição na construção dos conceitos, no caso da matemática, seja por meio da confirmação constante das leis da natureza fornecida

¹⁷ KrV BXVIII.

pela experiência, no caso da física. Respalgadas pela intuição sensível, pura ou empírica, essas ciências podem assegurar-se da precisão em sua mudança de método. Ora, este não é o caso da metafísica em sua finalidade própria, na medida em que não é possível realizar nenhum experimento com os objetos suprassensíveis a que se referem seus conceitos e princípios. Como se pode garantir, então, a validade da alteração de seu método?

A garantia dessa alteração encontra-se no próprio estatuto transcendental da *Crítica da razão pura*. É exatamente pelo fato de não se referir aos objetos, mas apenas aos conceitos e princípios que a razão pura formula sobre objetos – de maneira independente de toda a experiência – que ela não precisa obter nenhuma confirmação externa à própria razão. A confirmação do método se efetiva mediante um “experimento” que a razão realiza consigo mesma. A distinção entre dois modos de consideração ou de representação dos objetos permite à razão “experimental” um acordo com seus próprios princípios, ao passo que, antes, na ausência desta distinção era conduzida a um conflito inevitável consigo mesma. Aqui é importante ressaltar que Kant não caracteriza a cisão entre dois pontos de vista como sendo entre a representação de “objetos dos sentidos” (objetos sensíveis) e a de “objetos do entendimento puro” (objetos inteligíveis), mas como sendo entre o modo de consideração dos “objetos dos sentidos e do entendimento **na** experiência”, de um lado, e o de “objetos da razão pura que se esforça para ultrapassar a experiência possível”, de outro. Fica claro neste trecho, portanto, que a distinção é entre uma maneira de representar objetos que envolve a operação tanto da sensibilidade quanto do entendimento e uma maneira de representá-los que é atribuída à razão isoladamente em sua tentativa de extrapolar a experiência.

Logo em seguida Kant apresenta, em linhas gerais, em que consiste esse “experimento” da razão que confirma alteração de método proposta pela Crítica:

Aqui encontra-se o experimento (*Experiment*) de uma contraprova da verdade do resultado dessa primeira apreciação de nosso conhecimento racional *a priori*, a saber, que este se estende apenas aos fenômenos (*Erscheinungen*) e, em contrapartida, deixa as coisas em si mesmas, embora enquanto reais para si, para nós desconhecidas (*die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt liegen lasse*). Pois o que nos impulsiona necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si mesmas, para todo o condicionado, a fim de acabar assim, a série de condições. Ora, admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si mesmas, descobre-se que o incondicionado

não pode ser pensado sem contradição; pelo contrário, *desaparece a contradição* se admitimos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, enquanto coisas em si mesmas, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação; tendo conseqüentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que não as conhecemos, enquanto coisas em si mesmas; dessa maneira se demonstra (*zeigen*) que tem fundamento o que inicialmente admitimos à guisa de ensaio.¹⁸

O elemento central fornecido por Kant para esse “experimento de contraprova” é a atividade “necessária” e “legítima” da razão: ultrapassar os limites da experiência em busca de um incondicionado, com o qual possa terminar a série de condições para um dado condicionado. Sendo “necessária” essa atividade, a razão possui duas alternativas. Quando trata os objetos em geral indistintamente como coisas em si mesmas, isto é, sem diferenciar os objetos da experiência dos supostos objetos que se colocam além desta, a razão experimenta uma contradição ao pensar o incondicionado. Porque ela se contradiz? A indistinção entre os objetos a que se refere conduz a razão a aplicar a todos eles os mesmos princípios. Basta lembrar o início do primeiro prefácio: para resolver as questões colocadas pela sua própria “natureza”, a razão se apoia sobre os princípios, cuja validade é garantida pela experiência, para elevar-se “cada vez mais alto para condições mais remotas”, até onde a experiência não mais os confirma, o que a faz cair em “obscuridades e contradições”¹⁹. É este erro de aplicação dos princípios válidos para objetos da experiência possível aos objetos suprassensíveis, como se entre eles houvesse apenas uma diferença de grau²⁰, que Kant aponta como responsável por transformar a metafísica em um campo de batalha.

Em contrapartida, quando adota a alteração de método e distingue entre a representação dos objetos do conhecimento (objetos da experiência possível ou fenômenos) e dos objetos na medida em que não os conhecemos (coisas em si mesmas), a contradição se dissolve, pois a razão é obrigada a levar em conta também a diferença de aplicação dos princípios aos objetos. Considerado enquanto fenômeno e, portanto,

¹⁸ KrV, B XX.

¹⁹ KrV, AVII.

²⁰ Lebrun indica essa diferença de gradação entre sensível e suprassensível como o erro da metafísica tradicional que a *Crítica* pretende corrigir mediante a distinção radical entre dois pontos de vista sobre os objetos: “Ora, a palavra *META* sempre foi interpretada como “acima de” e nunca como “para além de”; de imediato, o campo da metafísica era predefinido como um setor da *mathesis* – e a matematização do método filosófico não passou de uma das consequências dessa decisão originária. A metafísica só poderá ser assim restaurada com seus direitos se for recusada toda gradação entre o *ser* do sensível e o *ser* do suprassensível; o eu, o mundo e Deus não poderão ser restituídos à sua verdade se não cessarmos de considerá-los espontaneamente “no interior dos limites da ontologia””. *Kant e o fim da metafísica*, p. 54.

como submetido às condições do nosso conhecimento (espaço, tempo e categorias), o objeto é pensado sempre como condicionado. Neste “modo de consideração” é preciso sempre buscar a condição mais elevada à qual seu conceito está submetido. Sob o ponto de vista “da razão pura isolada”, porém, em que o objeto é considerado enquanto em si mesmo – abstração feita das condições sensíveis sob as quais podemos conhecê-lo – pode-se conceber o término da busca de condições, mediante um conceito de incondicionado.

Essa diferenciação no uso ou aplicação dos princípios que decorre da cisão entre dois “pontos de vista” ou “modos de consideração” torna-se mais clara quando Kant usa como exemplo da “contraprova” a possibilidade de pensar uma causalidade por liberdade que não contradiga a lei da causalidade natural:

Suponhamos agora que não se tinha feito a distinção, pela nossa crítica considerada necessária, entre as coisas como objetos da experiência e essas mesmas coisas como coisas em si. Então o princípio de causalidade e, conseqüentemente, o mecanismo natural de determinação das coisas, deveria estender-se absolutamente a todas as coisas em geral, consideradas como causas eficientes. Assim, de um mesmo ser, por exemplo, a alma humana, não se poderia afirmar que a sua vontade era livre e ao mesmo tempo sujeita à necessidade natural, isto é, não livre, sem incorrerem em manifesta contradição, visto que em ambas as proposições tomei a alma no mesmo sentido, ou seja, como coisa em geral (coisa em si) e nem de outro modo podia proceder sem uma crítica prévia²¹.

A representação indistinta dos objetos obriga a razão a aplicar-lhes um mesmo princípio: ou bem devem ser pensadas como submetidos à causalidade natural ou bem estão submetidos a uma causalidade por liberdade. Neste caso, a adoção dos dois princípios ao mesmo tempo conduziria à contradição. Ora, a cisão entre dois pontos de vista sobre os objetos torna possível conceber como possível a causalidade por liberdade, mesmo que o princípio da determinação natural tenha sido adotado para todos os objetos da experiência possível. Isso porque ela é atribuída às coisas não enquanto são conhecidas sob as condições temporais, mas às coisas concebidas necessariamente pela razão como fora desta condição.

Ao apresentar esse “experimento” da razão como contraprova do método proposto pela *Crítica* para a metafísica, fica claro que Kant atribui à distinção entre dois pontos de vista sobre os objetos não apenas a função de limitação do uso dos princípios

²¹ KrV BXXVII.

à experiência possível, a qual permite explicar a possibilidade dos conhecimento sintéticos *a priori*. Na medida em que elimina as contradições da razão ao conceber o incondicionado, a instauração de um ponto de vista puramente racional – que considera as coisas não na medida em que as conhecemos, mas em si mesmas – parece adquirir uma função positiva: a abertura para o pensamento (sem contradição) de objetos suprassensíveis pela razão.

Ora, mas podemos perguntar juntamente com Torres Filho, qual vantagem nos traria essa possibilidade de pensar o suprassensível²². Como a introdução desse modo puramente racional de consideração das coisas pode oferecer um resultado positivo para a metafísica “em sua finalidade própria”, se dele não se pode extrair conhecimento? Lançando luz sobre a famosa frase de Kant no segundo prefácio – “tive de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença” – Torres Filho mostra como é apenas na passagem para o uso prático da razão que se pode encontrar a utilidade positiva da alteração de método proposta pela *Crítica*. A limitação do conhecimento ao domínio dos fenômenos e a transferência do pensamento do incondicionado para um modo de representação inteligível só pode ser compreendida como favorável à metafísica mediante a suposição de um uso moral que a razão possa fazer de seus conceitos puros. Apenas ao admitir que “a moral pressupõe necessariamente a liberdade (no sentido mais estrito) como propriedade da nossa vontade”²³, torna-se possível reconhecer como reverso da limitação do mecanismo natural ao domínio dos fenômenos a abertura de um espaço vazio, o das coisas na medida em que não as conhecemos, em que possa valer a causalidade por liberdade.

Se a leitura do segundo prefácio indica que a representação de númenos não cumpre uma mera função de limite para o conhecimento, mas se envolve também na tarefa de eliminar as contradições do pensamento do incondicionado exigido pela razão – em vista da abertura de um “espaço vazio” para a ampliação de seu uso prático –, é preciso investigar em que medida essa nova tarefa modifica o “modo de representação” desses objetos. Procuraremos elucidar, a seguir, as asserções de Kant sobre as ‘coisas em si’, quando esta representação opera não mais como resultado da reflexão transcendental sobre a possibilidade do conhecimento sintético *a priori*, mas também adquire o papel de representar um “prolongamento” das categorias exigido pela razão para conceber o incondicionado. Pretendemos mostrar que, enquanto o conceito de

²² Torres Filho, R. R. “Dogmatismo e antidogmatismo”, p. 145-146.

²³ KrV B XXVIII.

númeno na Analítica transcendental surgia como reflexo de uma *espontaneidade do entendimento* independente da sensibilidade, a representação de númenos torna-se, ao longo da Dialética transcendental, uma exigência da *espontaneidade da razão*. Nesse sentido, será importante traçar, antes de tudo, um breve esboço da origem das ideias da razão, a fim de tornar claro como esta se diferencia do entendimento enquanto atividade ou espontaneidade produtora de conceitos.

3.2. A aparência transcendental: a necessidade da razão em conceber um objeto em ideia

Após o trabalho de delimitação do uso dos conceitos e princípios do entendimento puro à experiência possível realizado na Analítica, Kant apresenta, na introdução à Dialética transcendental, a nova tarefa assumida pela *Crítica*: trata-se de desmascarar a “aparência transcendental” que influi sobre princípios transcendentais, ou seja, “princípios cujo uso nunca se aplica à experiência”. Não fica claro de início como se constitui essa “aparência”, o que só poderá ocorrer ao longo do exame crítico desses “ambiciosos” “princípios transcendentais”. Kant apresenta, porém, duas características importantes da “aparência transcendental”, com as quais oferece ao leitor os indícios de uma atividade da razão que a Dialética está prestes a delinear.

A primeira delas é um sintoma da aparência: esta pode conduzir a uma extensão ilegítima, e enganosa, dos conceitos do entendimento puro para além da experiência. Kant explicita esse sintoma ao distinguir entre o “uso (ou abuso) transcendental” das categorias e o seu “uso transcendente”. O *uso transcendental* dos conceitos do entendimento puro, ao qual já nos referimos no capítulo anterior, é definido como um simples erro da capacidade de julgar (*Urteilkraft*) “quando esta é insuficientemente refreada pela crítica e não bastante atenta aos limites do único terreno em que se pode exercitar o entendimento puro”²⁴. De acordo com Lebrun, este erro consiste numa “confusão lógico-ontológica” cometida pela metafísica tradicional, quando esta pretende conhecer as “coisas em geral” apenas a partir das formas lógicas do pensamento²⁵. É o engano atribuído por Kant aos “intelectualistas”, como Leibniz, que

²⁴ KrV A296, B352.

²⁵ Lebrun, cap. II. Seção IV. Na mesma direção, Grier argumenta que com a apresentação do uso transcendental das categorias na Analítica, Kant tem em vista a recusa da *metaphysica generalis* (também chamada de ontologia) que se refere ao conhecimento dos objetos em geral, ao passo que a Dialética se refere ao uso transcendente dos conceitos na *metaphysica specialis*.

tomam os princípios do entendimento puro como válidos para conhecer os objetos em geral (ou em si mesmos). Engano que a *Crítica* ensina a corrigir mediante a “reflexão transcendental”²⁶.

Muito diferente é o *uso transcendente* das categorias ao qual a razão é conduzida por seus próprios princípios. Não se trata de um mero erro de aplicação, em que a faculdade de julgar (*Urteilkraft*), não se dá conta dos limites de uso das regras fornecidas pelo entendimento puro, mas antes de uma ilusão provinda da necessidade de a razão ultrapassar os limites da experiência. Sob influência da “aparência transcendental”, é a razão que arrasta a faculdade de julgar (*Urteilkraft*) – mesmo aquela advertida pela *Crítica* – a estender as regras do entendimento puro para além da experiência. Neste caso não se trata mais de desmascarar o erro da ontologia tradicional (*metaphysica generalis*) em pretender conhecer “objetos em geral”, mas de delinear uma atividade própria à razão que se encontra na base dos raciocínios da *metaphysica specialis*, cuja pretensão é conhecer “objetos suprassensíveis”.

O segundo indício da atividade própria à razão é fornecido pelo caráter inevitável dessa “aparência”: mesmo quando o “engano” de usar as regras do entendimento para além da experiência possível é descoberto, a ilusão transcendental da razão não cessa de exercer sua influência. Kant explica da seguinte maneira o porquê de sua continuidade:

Na nossa razão (considerada subjetivamente como uma faculdade humana de conhecimento) há **regras fundamentais e máximas relativas ao seu uso**, que possuem por completo o aspecto de princípios objetivos, pelo que sucede a **necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos**, em favor do entendimento, ser tomada como uma **necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas** (*Bestimmung der Dinge an sich selbst*).²⁷

Anuncia-se aqui um modo de operar específico da razão que engendra a “aparência transcendental”. Ela possui regras e máximas próprias, mas meramente subjetivas, mediante as quais concebe uma unidade para o entendimento. Essas regras e máximas possuem, porém, um “aspecto de princípios objetivos” que leva a razão a interpretar a unidade do pensamento como designando objetos ou coisas em si mesmas, as quais ela procura então determinar. Mas como Kant delineia essa atividade da razão anunciada pela consideração preliminar da “aparência transcendental”?

²⁶ Cf. capítulo 2 em que procuramos explicitar o que Kant entende por reflexão transcendental.

²⁷ KrV, B354. Grifos nossos.

3.2.1 A atividade da razão: da máxima lógica ao princípio transcendental

Ainda na Introdução, ao tentar buscar uma definição para a razão, Kant confessa ao leitor encontrar-se embaraçado em sua tarefa. Em seu uso lógico, diz ele, a razão “foi definida pelos lógicos como a faculdade de inferir mediatamente (por oposição às inferências imediatas)”²⁸. Todavia, como o caráter transcendental da investigação crítica exige que se vá além de uma exposição do uso meramente lógico da razão e que esta seja examinada em seu “uso real”, como fonte de princípios sintéticos *a priori*, Kant alega não ter onde buscar uma definição. A razão como “produtora” de conceitos e princípios “não é ainda conhecida por essa característica”²⁹. O que resta a Kant é seguir o mesmo procedimento exercido na Analítica transcendental, pelo qual chegou à tábua das categorias a partir das funções lógicas do juízo. Para compreender o funcionamento da razão na produção de seus conceitos e princípios, é preciso partir do uso lógico da razão para encontrar um conceito da razão *em geral*, que englobe ambos os usos, o lógico e o real.

Considerada em seu *uso lógico* a razão não difere essencialmente do entendimento. Ambos operam com a busca de unidade. O entendimento produz as funções de unidade dos conceitos em um juízo, ao passo que a razão procura a unidade na *relação entre os juízos*. Assim, enquanto o entendimento pode fazer inferências imediatas, a razão exerce um papel mais complexo, na medida em que articula os juízos para inferir mediatamente a partir de uma condição presente em dois (ou mais) juízos. Esse processo complexo envolve uma nova combinação entre as faculdades do conhecimento. Primeiro é concebida uma regra geral (proposição maior) pelo *entendimento* (Todos os homens são mortais). Em seguida, a *faculdade de julgar* (*Urteilkraft*) subsume um caso (proposição menor) na condição da regra geral (Todos os sábios são homens). E, a partir disso, a *razão* conclui que o caso subsumido possui o predicado da regra geral (Todos os sábios são mortais)³⁰. A função da razão em seu uso lógico é, portanto, a de oferecer as formas lógicas, pelas quais é possível elevar um caso particular a uma regra mais geral, mediante a “extensão completa” de uma condição presente na regra geral que englobe a condição do caso. Ela opera, portanto, em vista de

²⁸ KrV, A299, B355.

²⁹ *Idem*.

³⁰ KrV A304, B361. Visto que neste uso a razão trabalha apenas com a relação entre os juízos, ela toma como seu fio-condutor lógico as mesmas funções de relação da tábua dos juízos. Segundo essas funções suas inferências podem ser de três espécies: categóricas, hipotéticas e disjuntivas.

uma unidade das regras do entendimento reduzindo “a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios (de condições gerais)”³¹.

Grier chama atenção para o fato de este princípio da razão em seu uso geral, definido por Kant como uma “máxima lógica”, possuir um caráter apenas subjetivo. Não se trata de conhecimento, mas ainda de um requerimento estritamente formal de unidade das regras do entendimento ou de um mero “preceito da razão”, que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento³². Nesse sentido, essa “máxima lógica” não se refere aos objetos, mas apenas ao próprio modo de proceder da razão. Isso fica claro na seguinte passagem:

A diversidade das regras e a unidade dos princípios é uma **exigência da razão** para levar o entendimento ao completo acordo consigo próprio, tal como o entendimento submete a conceitos o diverso da intuição ligando-o desse modo. Mas um tal princípio **não prescreve aos objetos nenhuma lei** e não contém o fundamento da possibilidade de os conhecer e de os determinar como tais em geral; é simplesmente uma lei subjetiva da economia no uso das riquezas do nosso entendimento, a qual consiste em reduzir o uso geral dos conceitos do entendimento ao mínimo número possível, por comparação entre eles, sem que por isso seja lícito exigir-se dos próprios objetos uma concordância tal, que seja favorável à comodidade e extensão do nosso entendimento e atribuir a essa máxima, ao mesmo tempo, validade objetiva³³.

Essa exigência da razão, manifestada em seu uso lógico, em buscar a unidade das regras do entendimento, possui um caráter subjetivo porque não prescreve nenhuma lei aos objetos, mas apenas à sua própria maneira de proceder. Ela não indica, portanto, nenhuma determinação ou conhecimento dos objetos, mas antes uma máxima para a atividade da razão.

Kant argumenta que, a fim de encontrar a definição da faculdade racional em sua capacidade transcendental, isto é, como produtora de conceitos e como fonte de princípios sintéticos *a priori*, é preciso dar um passo além dessa máxima lógica. Tal passo é descrito da seguinte maneira:

Essa **máxima lógica** só pode converter-se em **princípio da razão pura**, se se admitir que, dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada. Ora um tal princípio da razão

³¹ KrV A305, B361.

³² Grier, M. *Op. cit.*, p. 120.

³³ KrV A 306, B362. Grifos nossos.

pura é, manifestamente, **sintético**, porque o condicionado se refere, sem dúvida, analiticamente, a qualquer condição, mas não ao incondicionado³⁴.

Só é possível ir além dessa “máxima lógica” e assumir a razão como faculdade de princípios sintéticos *a priori*, quando esta exige, em vista da unidade do pensamento, não apenas uma condição mais elevada, mas um incondicionado que complete a série de todas as condições. Quando a razão procura uma condição tão geral, que não seja ela própria condicionada, ela não faz mais uso de uma proposição meramente analítica – buscar a condição mais geral para a condição dada –, mas sim de uma proposição sintética, pois **pressupõe** algo além da condição ao qual o condicionado se refere. Ao buscar não apenas a “quantidade completa da extensão” sob uma condição (a *universalidade*), mas a *totalidade* incondicionada da série de condições a razão se torna, segundo Kant, fonte de conceitos sintéticos *a priori*, cuja validade objetiva a Dialética transcendental assume a tarefa de investigar.

Neste ponto podemos perceber o quanto a estratégia de Kant, na introdução à Dialética, para buscar o princípio próprio à razão em seu uso real a partir de seu “uso lógico” precisa diferir da estratégia adotada na Analítica transcendental. Ora, ali era possível encontrar, a partir das funções lógicas do juízo, as categorias que permitem conhecer *a priori* os objetos da experiência na medida em que essas funções eram referidas a um conteúdo possível, fornecido pela intuição pura. Era a referência à sensibilidade que permitia a síntese, já que mesmo tendo sua origem independentemente da experiência, as categorias nada mais eram do que as funções de síntese do diverso sensível. Em suma, a síntese era fundada na relação entre entendimento e sensibilidade. Aqui o caso é outro, pois a razão não se refere a nenhum dado sensível, mas apenas ao que é pensado pelo entendimento. Se a razão relaciona-se apenas com o entendimento e não com a sensibilidade, como ela pode operar como faculdade produtora de conceitos?

3.2.2 A formação dos conceitos puros da razão: um “prolongamento” da unidade pensada nas categorias

Na medida em que instaura uma investigação transcendental da razão – que leva em conta não apenas seu *uso lógico*, mas seu *uso real* como fonte de conceitos e princípios *a priori* – a crítica descobre uma especificidade da razão na produção de

³⁴ KrV A 308, B365. Grifos nossos.

conceitos, em relação aos conceitos puros do entendimento, que não aparecia no plano meramente lógico. Neste, as mesmas funções de relação do juízo dão origem às operações homogêneas do entendimento (unir conceitos em uma inferência imediata) e da razão (unir juízos em uma inferência mediata). Do ponto de vista transcendental, porém, em que se considera não apenas as formas lógicas do entendimento e da razão, mas a maneira pela qual essas formas se referem aos objetos, as mesmas funções de relação dão origem a conceitos heterogêneos. É esta diferença que Lebrun acentua na seguinte passagem:

Se bem que juízo e silogismo sejam formações logicamente homogêneas, seu exame transcendental (relacionamento das funções lógicas com o objeto-em-geral) desvela atos diferentes que engendram conceitos puros heterogêneos: os três momentos da relação, segundo eles concirnam à relação das representações ou a relação de uma asserção à regra que a justifica completamente, são como que o pivô de uma **dupla orientação da faculdade de julgar**. São coisas inteiramente diferentes relacionar conhecimentos com sua unidade necessária graças à unidade originária da apercepção e relacionar os termos de um juízo com sua unidade necessária graças à “quantidade absoluta de extensão na regra”. Existe aqui e ali uma constituição de uma ligação necessária, mas, enquanto o entendimento a constitui *impondo* a unidade às representações presentes, a razão somente chega a ela *pressupondo* a unificação completa das condições supostas dadas.³⁵

Essa diferença entre os atos do entendimento e da razão na formação de conceitos puros heterogêneos se constitui no momento em que o caráter transcendental da investigação faz levar em conta a “matéria” à qual as formas lógicas se referem. O entendimento, de um lado, se refere diretamente à sensibilidade. Ele dá origem às categorias quando expressa em geral, a partir das funções lógicas do juízo, a unidade sintética do diverso possível de representações sensíveis. Ao exprimir essa unidade sintética, ele representa um objeto em geral (o objeto transcendental), que, todavia, só pode ser conhecido na presença de um esquema transcendental (uma determinação temporal), mediante a qual a faculdade de julgar (*Urteilkraft*) pode subsumir o caso à regra.

A razão, em contrapartida, não se relaciona diretamente com a sensibilidade, mas apenas com o entendimento para buscar a unidade completa de suas regras. Ela nunca se refere, portanto, “imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas apenas ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos dessa faculdade

³⁵ Kant e o fim da metafísica, p.89. Grifo nosso.

uma unidade *a priori* por conceitos”³⁶. Essa diferença no modo de operar do entendimento e da razão resulta em uma diferença da própria unidade buscada. A “unidade de razão”, diz Kant, “é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento”³⁷. Vejamos mais de perto como Kant apresenta essa unidade da razão, que se diferencia daquela realizada pelo entendimento. Kant argumenta:

Com efeito, a razão pura entrega tudo ao entendimento, que se refere diretamente 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 (*hinausführen*), até ao absolutamente incondicionado, a unidade sintética que é pensada na categoria**. Pode-se, pois, designar essa totalidade pelo nome de *unidade da razão* nos fenômenos, bem como se pode chamar a *unidade do entendimento* aquela que a categoria exprime. Assim, a razão relaciona-se apenas com o uso do entendimento; não na medida em que este contém o **fundamento da experiência possível** (porque a totalidade absoluta das condições não é um conceito utilizável na experiência, porquanto nenhuma experiência é incondicionada), mas para lhe **prescrever a orientação** para uma certa unidade, de que o entendimento não possui qualquer conceito e que aspira reunir, num *todo absoluto*, todos os atos do entendimento com respeito a cada objeto.³⁸

O entendimento opera com a *constituição* da experiência possível. Suas categorias podem exprimir um objeto em geral (ou transcendental) porque consistem nas próprias funções de síntese da unidade originária da apercepção, única capaz de *impor* a unidade de representações sensíveis em objetos da experiência. Em outras palavras, as categorias podem representar um objeto transcendental na medida em que são elas mesmas que *fundam* toda a experiência que podemos ter de objetos. A razão, pelo contrário, como não se refere às representações sensíveis, mas somente às regras do entendimento, a fim de conduzi-las à máxima unidade, não opera com a *constituição* de uma unidade sintética. Ela apenas *pressupõe*, a partir das funções lógicas da relação, uma totalidade da síntese de condições, em que reúne num todo absoluto todos os atos do entendimento, a fim de lhe *prescrever* que progrida em direção a esta unidade. Há, contudo, um problema nesse modo de proceder da razão. Assim como as categorias exprimem o conceito de um “objeto transcendental”, os conceitos da razão também concebem a totalidade da síntese de condições mediante a representação de *uma coisa*

³⁶ KrV, A302, B359.

³⁷ KrV, A302, B359.

³⁸ KrV A326, B383. Grifos nossos.

ou de um objeto que nunca pode ser dada na experiência e sobre a qual o entendimento não possui nenhum conceito. É o que Kant deixa claro na seguinte reflexão:

Assim como os conceitos puros do entendimento só se originam pela forma do juízo, na medida em que eu as torno sintéticas (e com isso penso um objeto), também um conceito puro da razão se origina pela forma de um raciocínio. Este, porém, é a subsunção sob a universalidade da condição de um juízo; o conceito é, portanto, uma representação da totalidade das condições para conhecer um objeto segundo uma ou outra relação de um juízo. A condição lógica do juízo é a relação com o sujeito, etc.; o **conceito de uma coisa** mediante a **função lógica** é a **categoria**. A universalidade da relação é a forma lógica do raciocínio; o **conceito de uma coisa** mediante a representação da **totalidade das condições do juízo** das (aplicação das) categorias é o **conceito da razão**³⁹.

Em paralelo com as três espécies de raciocínio (categóricos, hipotéticos e disjuntivos), a razão concebe três tipos de “unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral”: a primeira contém “a *unidade* absoluta (incondicionada) do *sujeito pensante*; a segunda a *unidade* absoluta da *série das condições do fenômeno* e a terceira, a *unidade* absoluta da *condição de todos os objetos do pensamento* em geral”⁴⁰.

Ao apresentar esses três tipos de conceitos, Kant torna explícita a dificuldade do modo de operar da razão: embora ela seja levada por uma necessidade própria a conceber algo incondicionado, a fim de conduzir o entendimento a uma unidade, ela só pode fazer isso de maneira problemática, a saber, mediante o *prolongamento* (*hinausführung*) da síntese condicionada, pensada nas categorias da relação, até o incondicionado. Ainda que conceba uma unidade sintética de todas as condições, que difere completamente da unidade sintética constituída pelo entendimento, a razão só consegue fazer isso estendendo a própria unidade pensada pelo entendimento até o incondicionado.

É neste modo de operar da razão, ao mesmo tempo semelhante e distinto do modo de operar do entendimento, que tem origem a *aparência transcendental*. De acordo com Lebrun, é nessa tentativa de proceder como o entendimento e de procurar transferir a unidade sintética pensada nas categorias até o simplesmente incondicionado que a razão se desvela em sua atividade própria, que pode tornar-se também enganosa. Essa tentativa, ressalta Lebrun, “já indica que a unidade subjetiva é interpretada como

³⁹ Rx 5555. Citada por Lebrun na pag. 88. Grifos nossos.

⁴⁰ KrV A334, B391.

objetiva: é na medida em que ela imita o ato do entendimento que a razão revela sua originalidade assim como a necessidade de sua aparência”⁴¹.

É exatamente em relação a essa aparência de objetividade expressa nos conceitos puros da razão que o exame crítico sobre os raciocínios dialéticos exige cautela. Por se tratar apenas do conceito de um “maximum” que nunca pode corresponder a nenhuma imagem sensível, nem ser representados “*in concreto*” de uma maneira adequada⁴², os conceitos puros da razão não adquirem validade objetiva em seu uso especulativo, ou seja, não podem ser referidos a um objeto determinado. Por isso, Kant tem o cuidado de denominar esses conceitos como *ideias transcendentais*, visto ultrapassarem toda a experiência possível e não poder “ser dado nos sentidos nenhum objeto que lhes corresponda”⁴³. Sobre essa ausência de validade objetiva, Kant diz:

Vimos anteriormente que não se podem, em absoluto, representar objetos pelos *conceitos puros do entendimento*, independentemente de todas as condições da sensibilidade, porque faltam as condições da sua realidade objetiva e neles só se encontra a simples **forma** do pensamento. Podem, sem dúvida, representar-se *in concreto*, quando se **aplicam** aos fenômenos, porque esses últimos constituem propriamente a **matéria** necessária para o conceito da experiência, que não é mais que um conceito do entendimento *in concreto*. As ideias, porém, ainda estão mais afastadas da realidade objetiva do que as categorias, pois não se encontra nenhum fenômeno em que possam ser representadas *in concreto*⁴⁴.

É essa ausência de validade objetiva dos conceitos puros da razão em seu uso especulativo, da qual a *metafísica especial* não se dava conta, que a investigação crítica pretende desvendar. Ao conceber os três tipos de totalidade absoluta – a do sujeito pensante, a da série de condições dos fenômenos, e a da condição de todos os objetos do pensamento em geral – a metafísica tradicional acreditava poder conhecer os objetos inteligíveis (ou em si mesmos), aos quais essas ideias estariam referidas: a alma, o mundo e Deus. Constituíam-se, então, doutrinas sobre esses pretensos objetos – a psicologia, a cosmologia e a teologia racionais respectivamente – com o propósito de apresentar os princípios de seu conhecimento.

Ao apresentar o exame dos princípios de cada uma dessas doutrinas metafísicas – psicologia, cosmologia e teologia racionais –, com o intuito de tornar manifesta a

⁴¹ Lebrun, *Kant e fim da Metafísica*, p.89.

⁴² KrV A327, B384.

⁴³ KrV A327, B383.

⁴⁴ KrV, A567, B596. Grifos nossos.

aparência de objetividade presente em seus raciocínios dialéticos e de mostrar ao leitor onde se encontra exatamente o engano, Kant procura deixar claro, todavia, que este não se encontra nas próprias ideias, concebidas necessariamente pela razão, mas na **aplicação** ilegítima destas em vista do conhecimento de objetos suprassensíveis. É esse resultado que Kant parece querer sublinhar ao final da investigação crítica sobre os três tipos de raciocínios dialéticos da razão. No Apêndice à Dialética transcendental Kant escreve:

Tudo o que se funda sobre a natureza das nossas capacidades (*Kräfte*) tem de ser adequado a um fim (*zweckmässig*) e conforme o seu **uso legítimo** (*richtige Gebrauch*); trata-se apenas de evitar um certo mal-entendido e descobrir a **direção própria dessas faculdades**. Assim, tanto quanto se pode supor, as ideias transcendentais possuirão um bom uso e, por conseguinte, um **uso imanente**, 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 **ideia em si própria, mas tão-só seu uso** que pode ser, com respeito a toda a experiência possível, transcendente ou imanente, 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 da sub-repção devem sempre ser atribuídos a uma deficiência da faculdade de julgar (*Urteilkraft*), mas nunca ao entendimento ou à razão⁴⁵.

Nesta passagem evidencia-se a dissociação entre a aparência transcendental presente nas ideias da razão e o engano dos raciocínios dialéticos. Ainda que estes raciocínios tenham seu ponto de partida na aparência de objetividade dos conceitos da razão, eles só se tornam dialéticos na medida em que fazem destes conceitos um **uso transcendente**, isto é, quando os aplicam em vista de objetos determinados que supostamente lhe seriam correspondentes. O engano encontra-se, portanto, na pretensa **aplicação** das ideias transcendentais a objetos suprassensíveis, como se estes fossem coisas reais dadas.

Assim como na anfibolia cometida pela *metaphysica generalis* o erro posto à luz pelo exame crítico não era atribuído aos próprios conceitos do entendimento puro, mas ao seu *uso transcendental*, também nos raciocínios dialéticos da *metaphysica specialis* Kant não reporta o engano aos próprios conceitos da razão, mas ao seu *uso transcendente*. Ali a faculdade de julgar errava ao aplicar as categorias aos objetos em geral (ou em si mesmos) na ausência de um esquema sensível. Aqui a faculdade de julgar, mesmo arrastada por uma dialética inevitável da razão, é ainda responsável pelo

⁴⁵ KrV A643, B671. Grifos nossos.

engano metafísico, na medida em que procura objetos determinados (*in concreto*) os quais possa subsumir aos conceitos da razão, ignorando o fato de que a estes nunca se poderá fornecer nenhuma representação sensível adequada.

A esse *uso transcendente* das ideias, Kant contrapõe, contudo, um possível *uso imanente*. Ora, se a faculdade de julgar nunca poderá encontrar um objeto determinado a que possa subsumir sob os conceitos da razão e se, mesmo assim, continua sendo arrastada pela razão a julgar segundo seus conceitos, como ela poderia ainda fazer destes um *uso imanente*? Se as ideias transcendentais consistem em “prolongamentos” da unidade sintética pensada nas categorias, as quais não permitem um uso transcendental e sequer adquirem significado fora de seu uso empírico, como seria possível à faculdade de julgar operar legitimamente com a aparência transcendental que lhes é inerente, sem recair no dogmatismo da *metaphysica specialis*?

3.3. Dois usos legítimos da aparência transcendental: a *causa noumenon* e o “análogo ao objeto”

Até o presente momento procuramos mostrar que o conceito de númeno ou de ‘coisa em si’ começa a adquirir, ao longo da Dialética transcendental, não apenas uma nova função, mas uma diferente formulação. Na medida em que desvela uma atividade ou espontaneidade própria à razão na produção de conceitos, que se diferencia da atividade de síntese do entendimento, Kant não se refere mais ao conceito de númeno apenas como um “conceito-limite” para o conhecimento teórico. Passa a atribuir a este também uma função de abertura para o pensamento de objetos suprassensíveis. Esta alteração de função conduz a uma modificação no modo de representação dos númenos, pois, neste contexto, o pensamento de númenos não envolve apenas uma abstração das condições sensíveis de intuição e o pensamento de um “objeto transcendental” mediante as categorias, como era o caso na Analítica. Para conceber algo suprassensível, exigido por princípios que lhe são próprios, a razão prolonga a unidade sintética pensada nas categorias até o incondicionado.

Embora apresente a ilegitimidade dos raciocínios dialéticos da razão especulativa, Kant deixa claro que não são as ideias e os princípios próprios à razão que conduzem ao erro, mas a tentativa de aplicá-los em vista de um conhecimento teórico de objetos suprassensíveis. Nosso próximo passo será delinear ainda no interior da Dialética duas aberturas apresentadas por Kant para uma aplicação legítima das ideias

transcendentais: o uso regulativo ainda no âmbito especulativo e o uso prático da ideia de liberdade anunciado na solução da terceira antinomia. Como esses dois usos legítimos são introduzidos por Kant na contraposição com os usos ilegítimos das ideias nos raciocínios cosmológicos, será importante retomar, em linhas gerais, de que modo a formação das ideias cosmológicas a partir de dois tipos de síntese categorial (a matemática e a dinâmica) permite que o idealismo transcendental opere como “chave” para duas soluções distintas⁴⁶ da dialética presente nesses raciocínios.

3.3.1 O idealismo transcendental como “chave” para a solução das antinomias matemáticas e dinâmicas

No sistema das ideias cosmológicas, Kant assinala, antes de tudo, que a razão não é propriamente uma faculdade produtora de conceitos. Em vista de sua exigência pela totalidade absoluta da síntese dos membros de uma série, ela prolonga a síntese pensada nos conceitos do entendimento até o incondicionado, “libertando” esses conceitos de sua “inevitável limitação à experiência possível”⁴⁷. Nesta medida, as ideias cosmológicas têm de seguir o fio condutor das categorias. A razão não consegue “libertar”, porém, todas as categorias, mas apenas aquelas que preenchem as seguintes condições: a) têm de formar uma série, b) nesta série o condicionado dado e a condição tem de ser subordinadas e não coordenadas, c) na série deve ser levado em conta apenas o movimento do condicionado dado para a condição (síntese regressiva).

Kant estabelece que a razão pode conceber uma série de fenômenos subordinados tanto no tempo, quanto no espaço. Em posse dessa série temporal ou espacial, ela “liberta” as categorias matemáticas de quantidade e realidade e procura conceber a totalidade da **grandeza** (*Größe*) da série, isto é, a integridade absoluta: 1) “da *composição* do total de todos os fenômenos” e 2) “da *divisão* de um todo dado no fenômeno”. Do mesmo modo, ela “prolonga” as categorias dinâmicas de causalidade e

⁴⁶ Allison argumenta que a diferença nos dois tipos de solução é uma função da distinção que Kant traça entre duas concepções de totalidade: mundo – “o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese” – e natureza – “o mundo considerado como todo dinâmico” (KrV A418, B446). Cf. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, New York: Cambridge University Press, 1990, p. 24). Do mesmo modo, Lebrun afirma que a diferença entre elas “só aparece quando se leva em conta a distinção entre mundo e natureza” (Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, p. 135). Seguiremos aqui outro caminho, pensando a diferença da solução dos dois tipos de antinomias a partir da diferença de unidade pensada nas categorias matemáticas e dinâmicas, porque nos importa observar em que medida Kant pretende deixar a categoria de causalidade disponível para uma aplicação legítima no uso prático.

⁴⁷ KrV A409, B436: “as ideias transcendentais não são, em verdade, mais que categorias alargadas até o incondicionado [*bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien*]”.

necessidade, buscando conceber a totalidade da **relação** (*Verhältnis*) dos membros dessa série, ou seja, a integridade absoluta: 3) “da gênese (*Entstehung*) de um fenômeno em geral” e 4) “da dependência da existência (*Dasein*) do mutável no fenômeno”⁴⁸.

Kant procura mostrar como cada uma dessas ideias, que envolve um “prolongamento” das categorias, dá origem a um conflito antinômico: 1) a totalidade mundo (*Weltganze*) segundo o espaço e o tempo é finita ou infinita? 2) Todas as coisas no mundo são constituídas por partes simples ou compostas? 3) As causas dos fenômenos estão submetidas às leis da natureza ou da liberdade? 4) Na série das causas do mundo, existe um ser necessário ou todas as causas são contingentes? Para a presente análise, não importa retomar em detalhe as teses e antíteses em conflito, mas apenas observar que o “prolongamento” dos dois tipos de categorias – matemáticas e dinâmicas – dá origem a conflitos de ordens distintas e que serão resolvidos de maneiras opostas, embora segundo uma mesma “chave”: o idealismo transcendental.

Antes de qualquer coisa, faz-se necessário compreender a diferença apresentada por Kant entre categorias matemáticas e dinâmicas. Logo depois de expor a tábua de categorias, Kant introduz na segunda edição uma observação sobre a divisão das quatro classes de categorias em duas seções. As categorias matemáticas se referem „aos objetos da intuição (tanto pura como empírica), ao passo que as dinâmicas se referem “à existência (*Existenz*) desses objetos (quer na relação (*Beziehung*) entre eles, quer na relação com o entendimento)”⁴⁹. Essa diferença das categorias dinâmicas em relação às matemáticas permite uma abertura na representação da totalidade da série de condições concebida pelas ideias. É o que Kant procura esclarecer nos *Prolegômenos*:

⁴⁸ KrV, B443, A415.

⁴⁹ B110. Essa mesma distinção é retomada na Analítica dos Princípios, quando Kant divide os princípios (*Grundsätze*) do entendimento em matemáticos, que possuem certeza “intuitiva”, e dinâmicos, cuja certeza é apenas “discursiva”. A distinção torna-se ainda mais clara ainda na exposição das *Analogias da experiência*. Os princípios matemáticos (Axiomas da intuição e antecipações da percepção) se referem “aos fenômenos simplesmente quanto à sua mera possibilidade”, para determinar sua grandeza, enquanto os princípios dinâmicos (Analogias da experiência e postulados do pensamento empírico em geral) se referem à existência (*Dasein*) dos fenômenos, a fim de determinar sua relação (*Verhältnis*). Cf. Também KrV B202 (Nota): “Toda *ligação* (*conjunctio*) é uma *composição* (*compositio*) ou *conexão* (*nexus*). A primeira é uma síntese de elementos diversos que *não* pertencem *necessariamente uns aos outros*, como, por exemplo, os dois triângulos em que se decompõe um quadrado cortado pela diagonal e que, por si mesmos, não pertencem necessariamente um ao outro; o mesmo acontece com a síntese do *homogêneo* em que tudo o que possa ser examinado matematicamente (síntese esta que, por sua vez se pode dividir em síntese de *agregação* e em síntese de *coalizão*, conforme se reporta a grandezas extensivas ou a grandezas intensivas). A segunda ligação (*nexus*) é a síntese de elementos diversos que pertencem *necessariamente uns aos outros*, como por exemplo, o acidente em relação a qualquer substância ou o efeito em relação à causa e que, por conseguinte, embora *heterogêneos*, são representados como ligados *a priori*. Designo esta ligação por *dinâmica*, pela razão de não ser arbitrária, pois diz respeito à ligação da *existência* de elementos diversos (pode-se dividir, por sua vez, em ligação *física* dos fenômenos entre si e em ligação *metafísica*, na faculdade de conhecer *a priori*)”.

O encadeamento matemático pressupõe necessariamente a homogeneidade do religado (no conceito da grandeza), mas o encadeamento dinâmico de nenhum modo a exige. Quando se trata da grandeza do que é extenso, todas as partes devem ser homogêneas entre si e com o todo; em contrapartida, na conexão de causa e efeito, pode também encontrar-se a homogeneidade, mas ela não é necessária; pois o conceito de causalidade (mediante o qual através de alguma coisa é posto algo de inteiramente diferente) pelo menos não o exige⁵⁰.

No caso do prolongamento das categorias matemáticas (quantidade e realidade), visto estas se referirem apenas à grandeza e exigirem, por isso, uma ligação entre membros homogêneos (*gleichartig*), a série de todas as condições só poderia ser representada com recurso à intuição. Assim, sendo o condicionado dado no espaço e no tempo, toda a regressão para as condições anteriores tem de ser representada como estando presente na mesma série espacial ou temporal. Já no caso do prolongamento das categorias dinâmicas (causalidade e necessidade), como em sua síntese é pensada apenas a relação dos objetos existentes ou entre si ou com o entendimento, revelam-se duas maneiras diferentes de representar a série. Ela pode ser representada com recurso à intuição, sendo a condição sempre homogênea ao condicionado e pertencendo, portanto, à mesma série temporal. Mas pode ser também representada a partir de uma quebra com a representação temporal da série, caso em que o condicionado e a condição são concebidos como heterogêneos, o primeiro pertencendo à série temporal e a segunda encontrando-se fora dela.

Tendo essa diferença em mente, retomemos a origem da dialética nos raciocínios cosmológicos. De acordo com o que procuramos explicitar em nossa análise sobre a formação das ideias da razão, também podemos observar, no caso das antinomias, que Kant não identifica o sofisma dos raciocínios como estando na necessidade que a razão possui de “prolongar” a unidade pensada nas categorias para conceber a totalidade da série de condições, mas na aplicação desse princípio. O sofisma encontra-se na pressuposição de que a série incondicionada possa ser dada como um objeto determinado ou como uma coisa em si mesma. Kant atribui essa pressuposição ao “realista, em sentido transcendental” que converte as modificações da sensibilidade em “coisas subsistentes por si mesmas e, por conseguinte, faz de meras representações coisas em si mesmas”⁵¹. Ao considerar as coisas indistintamente, como coisas em si

⁵⁰ Proleg. IV 343.

⁵¹ KrV A491, B519.

mesmas, o realista ignora as diferentes condições de aplicação das categorias presentes nas premissas de seu raciocínio. Observemos aqui como Kant apresenta a estrutura do raciocínio e, em seguida, onde identifica sua dialética:

Toda antinomia da razão pura assenta no argumento dialético seguinte: quando o condicionado é dado, é dada também toda a série de condições do mesmo; ora os objetos dos sentidos são-nos dados como condicionados, por conseguinte, etc.⁵²

Daqui resulta claramente que a premissa maior do raciocínio cosmológico da razão toma o condicionado no significado transcendental de categoria pura, e a premissa menor o considera no significado empírico de um conceito aplicado a simples fenômenos, e que, por conseguinte, aí se encontra o erro dialético que se denomina *sophisma figurae dictionis*.⁵³

A fim de conceber a totalidade da série de condições a razão “liberta” a síntese, pensada nas categorias, da limitação ao seu uso empírico, único pelo qual elas podem fornecer conceitos de objetos determinados⁵⁴. O princípio da razão expresso na premissa maior toma a categoria, portanto, no sentido transcendental. Nesses termos, a síntese entre condicionado e condição é pensada por meio da abstração de qualquer condição sensível, temporal ou espacial. Na premissa menor, contudo, a categoria é tomada em um sentido empírico e a síntese entre condicionado e condição é concebida como pertencente à mesma série espacial ou temporal.

O idealismo transcendental é apontado por Kant como “chave” para a solução dessa dialética presente nos raciocínios cosmológicos, na medida em que permite revelar a ambiguidade do significado da categoria utilizada como termo médio no raciocínio. Kant retoma o “idealismo transcendental” como sendo a “doutrina” que ensina que tudo o que pode ser intuído no espaço e no tempo são fenômenos ou “meras representações” que “não tem fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si”⁵⁵. Ela ensina, portanto, que a intuição sensível não fornece propriamente objetos, mas apenas representações em uma certa relação espaço-temporal, que só podem ser denominadas “objetos”, “quando são ligadas e determináveis nessa relação segundo as

⁵² KrV A497, B525.

⁵³ KrV A499, B527.

⁵⁴ Cf. A674, B702: “Excluimos do objeto da ideia as condições que limitam o conceito do nosso entendimento, mas que são também as únicas que nos concedem um conceito determinado de uma coisa qualquer. Pensamos então algo de que não possuímos qualquer conceito acerca do que seja em si, mas de que concebemos, no entanto, uma relação com o conjunto dos fenômenos, análoga à que os fenômenos tem entre si”.

⁵⁵ KrV A 491, B519.

leis da unidade da experiência”⁵⁶. A contrapartida dessa compreensão da “maneira” pela qual conhecemos objetos é que as regras da unidade da experiência (os conceitos puros do entendimento), por sua vez, também não representam as coisas “tais quais são”⁵⁷, mas apenas as funções de ligação das representações sensíveis, sendo sua aplicação objetivamente válida apenas empiricamente.

No caso das duas primeiras antinomias, por se tratar de um prolongamento das categorias matemáticas, na premissa menor estas têm de ser tomadas necessariamente em significado empírico. Visto que a síntese pensada nas categorias matemáticas exige uma ligação entre membros homogêneos, se o condicionado dado na premissa menor é sensível, a regressão para a condição tem de ser sempre empírica, na série espacial ou temporal⁵⁸. Como nos indica Lebrun, neste caso o “modo de síntese” é incompatível com o conceito de totalidade das condições exigida pelo princípio da razão⁵⁹. Ao dar atenção às condições de aplicação das categorias e revelar essa inevitável incompatibilidade entre a premissa maior – que considera a síntese mediante a abstração das condições do espaço e do tempo – e a premissa menor – que exige necessariamente uma síntese de condições homogêneas –, o idealismo transcendental permite desmascarar tanto a tese quanto a antítese como falsas, dissolvendo assim o conflito. Na ausência da distinção entre as coisas consideradas como em si mesmas (sem qualquer limitação temporal), e as coisas enquanto fenômenos (sob as condições do tempo), tanto o realista que defende a tese quanto o que demonstra a antítese acabam tomando como base um conceito contraditório: o conceito de um mundo sensível como um todo dado⁶⁰.

Encontrando-se o engano na aplicação transcendente das categorias e não no próprio princípio exigido pela razão, resta ao exame crítico, no caso das duas primeiras ideias cosmológicas, propor a substituição do raciocínio dialético pelo **uso regulativo** do princípio da razão expresso na premissa maior. Kant estabelece que o princípio da razão é considerado como regulativo quando “postula, apenas como regra, o que devemos fazer na regressão, mas não antecipa o que é dado em si mesmo no objeto antes de qualquer regressão”. Esse uso regulativo do princípio da razão não diz,

⁵⁶ KrV A494, B522.

⁵⁷ KrV A498, B526.

⁵⁸ Cf. KrV A530, B558: “na ligação matemática das séries dos fenômenos, só se [pode] introduzir uma condição sensível, isto é, uma condição que seja ela própria uma parte da série”.

⁵⁹ Lebrun, op. cit., p. 106.

⁶⁰ Proleg., IV 342.

portanto, nada sobre o objeto, mas apenas propõe como tarefa a regressão empírica na série de condições “para alcançar o conceito completo do objeto”⁶¹.

Logo após apresentar a solução para as antinomias matemáticas como sendo ambas falsas, propondo a substituição do raciocínio dialético por um uso meramente regulativo das ideias, Kant chama atenção para um novo caminho aberto para a razão, mediante a distinção entre os dois tipos de síntese, a matemática e a dinâmica, expressa nos conceitos do entendimento que ela “aspira a elevar a ideias”:

Avançando para os conceitos dinâmicos do entendimento, na medida em que devem ajustar-se à ideia da razão, essa distinção torna-se importante e abre-se uma nova perspectiva totalmente nova quanto ao processo em que a razão está envolvida, processo que anteriormente havia sido encerrado porque de ambos os lados assentava em falsos pressupostos, mas que agora, encontrando-se porventura na antinomia dinâmica um pressuposto suscetível de estar de acordo com a pretensão da razão, poderá nesta perspectiva ser resolvido por um compromisso, a contento de ambas as partes.⁶²

Como as categorias dinâmicas não exigem que a ligação seja necessariamente entre homogêneos, na premissa menor a categoria não tem de ser necessariamente tomada em um sentido empírico. É possível admitir para o condicionado dado sensivelmente uma condição heterogênea, que “como simplesmente inteligível”, se encontra **fora da série temporal**, “pelo que satisfaz a razão e antepõe o incondicionado aos fenômenos, sem perturbar a série destes, sempre condicionada e sem a romper, contrariamente aos princípios do entendimento”⁶³. Neste caso, o idealismo transcendental, ao estabelecer dois modos de consideração – o das coisas como fenômenos (sob a condição do tempo) e das coisas em si mesmas (que abstrai dessa condição) – cria uma abertura conceitual que permite conceber tanto a tese quanto a antítese como verdadeiras. Vejamos como isso ocorre na solução da terceira antinomia⁶⁴.

⁶¹ KrV A509, B537.

⁶² KrV A529, B557.

⁶³ KrV A531, B559.

⁶⁴ Embora o caráter dinâmico da categoria de necessidade permita que a tese e a antítese da quarta antinomia também sejam consideradas como verdadeiras (ou seja, é possível pensar tanto que na regressão empírica todas as condições sejam sempre contingentes quanto que um Ser necessário fora da série seja condição da existência de todas as coisas no mundo), restringiremos nossa análise apenas à terceira antinomia, pois a categoria de causalidade será o único conceito a adquirir propriamente realidade objetiva no uso prático, ao passo que a ideia de um Ser necessário só terá sua realidade assegurada a partir da efetividade da ideia da liberdade. É o que fica claro na seguinte passagem da *Crítica da razão prática*: “Não podíamos dar um tal passo em relação à segunda ideia dinâmica, a saber, a de um *Ser necessário*. Não podíamos elevar-nos até Ele a partir do mundo sensível, sem a mediação da primeira ideia dinâmica” (KpV, V, 105).

No caso da antítese, em que a categoria de causalidade na premissa menor é tomada em seu uso empírico, a proposição pode manter sua validade se a premissa maior (o princípio da razão que exige o incondicionado) deixa de operar como princípio constitutivo e passa a ser considerada apenas como princípio regulativo, isto é, como princípio para a regressão na série para uma causa empírica anterior⁶⁵. Segundo essa ideia regulativa, portanto, para todo o efeito dado no tempo, a causa tem de ser procurada também na série do tempo e deve estar submetida, por sua vez, a uma causa no tempo, sempre segundo a lei da causalidade natural.

Em contrapartida, no caso da tese, a categoria de causalidade é tomada em sentido transcendental também na premissa menor, de modo que se permite ao menos a possibilidade de se conceber alguns efeitos no tempo como provenientes de uma causa, cuja causalidade opera segundo uma lei da liberdade, ou seja, uma causa que não está determinada empiricamente e encontra-se, nesse sentido, fora do tempo. O idealismo transcendental, portanto, ao limitar nosso conhecimento aos fenômenos e exigir, ao mesmo tempo, que se conceba algo não submetido à condição sensível de nosso conhecimento, permite conceber uma causa inteligível (não-sensível) que não esteja submetida à lei de causalidade natural, universalmente válida para todos os fenômenos. Nas palavras de Kant:

Se os fenômenos (*Erscheinungen*) são coisas em si mesmas, não é possível salvar a liberdade. A natureza é então a causa completa e por si só suficiente, determinante de cada acontecimento, e a condição de cada um deles está sempre contida, unicamente, na série dos fenômenos que, juntamente com seus efeitos, estão necessariamente submetidos à lei natural. Se, pelo contrário, os fenômenos (*Erscheinungen*) nada mais valem do que de fato são, quer dizer, se não valem como coisas em si, mas como simples representações encadeadas segundo leis empíricas, têm, eles próprios, que possuir fundamentos (*Gründe*) que não sejam fenômenos. Uma causa inteligível desse gênero, porém, não é, quanto à sua causalidade, determinada por fenômenos, embora os seus efeitos se manifestem (*erscheinen*) e assim possam ser determinados por outros fenômenos. Encontram-se assim ela e a sua causalidade, fora da série, ao passo que os seus efeitos se encontram na série das condições empíricas. O efeito, portanto, pode ser considerado (*angesehen*) como livre quanto à sua causalidade inteligível e, ao mesmo tempo, quanto aos fenômenos, como consequência (*Erfolg*) dos mesmos segundo a necessidade da natureza⁶⁶.

⁶⁵ Segundo Beck, a antítese torna-se verdadeira quando é substituída pela “Ideia regulativa do mecanismo causal”. Cf. Beck, L.W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960, p. 187.

⁶⁶ KrV, A537/8, B565/66.

Antes de tudo, é preciso observar que, ao libertar a categoria de causalidade para uma significação transcendental na Dialética, Kant parece dar um passo além do modo como havia apresentado o conceito de númeno ao final da Analítica. Ali, ao compreender os objetos como meras representações, o entendimento era obrigado a conceber um “objeto transcendental” como fundamento dos fenômenos, estabelecendo, assim, um “limite”, em primeiro lugar, para a sensibilidade e, em segundo lugar, um limite para si mesmo. Assim, o conceito de objeto transcendental, também designado como conceito de númeno em sentido negativo, era formulado de maneira problemática, como um “conceito-limite”. Aqui, na solução da terceira antinomia, para conceber a causalidade por liberdade, além de representar um “objeto transcendental” como fundamento dos fenômenos, Kant reivindica ainda a possibilidade de atribuir a esse “fundamento” uma causalidade por liberdade. Trata-se, portanto, de atribuir ao conceito de “objeto transcendental” uma causalidade inteligível. Nas palavras de Kant:

“tendo os fenômenos que ter por fundamento um objeto transcendental que os determine como meras representações, visto não serem coisas em si mesmas, nada impede de atribuir a este objeto transcendental, além da **faculdade** que tem de aparecer, também uma **causalidade**, que não é fenômeno, embora o seu efeito se encontre, ainda assim no fenômeno”.⁶⁷

Todavia, tendo em vista a proibição de todo o uso transcendental das categorias (sua aplicação a objetos em geral ou em si mesmos), Kant precisa justificar a legitimidade desta ideia, ou seja, explicitar em que medida atribuir uma lei de causalidade ao “objeto transcendental”, posto como fundamento do fenômeno, não implica nenhuma determinação desse objeto.

A própria definição que Kant oferece da ideia de liberdade em sentido cosmológico – “como **faculdade** de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural”⁶⁸, já nos dá uma pista de como Kant pretende resolver a questão da legitimidade dessa ideia. O que salta aos olhos aqui é o uso da palavra faculdade (*Vermögen*), que não designa propriamente “algo” ou um objeto, mas apenas um “poder” ou uma “capacidade” de iniciar um novo estado. Logo em seguida, ao apresentar o sentido transcendental dessa ideia, Kant insiste na ausência de um objeto determinado que corresponda a ela. Seu objeto, diz Kant, “não pode ser

⁶⁷ KrV, A539. Grifos nossos.

⁶⁸ KrV A 533. Grifo nosso.

dado de maneira **determinada** em nenhuma experiência”⁶⁹, pois todo o objeto da experiência possível tem de estar submetido à lei de causalidade natural.

Para legitimar a possibilidade de conceber a ideia de liberdade sem contradição com a submissão de todos os objetos da experiência à lei de causalidade natural, Kant não efetua uma distinção entre uma esfera de objetos inteligíveis, à qual se poderia atribuir a causalidade por liberdade, e uma esfera de objetos sensíveis, determinados pela causalidade natural. Não se trata, como alguns comentadores sugerem⁷⁰, de uma divisão entre “dois mundos” – um atemporal e espontâneo e outro completamente determinado no tempo. Trata-se, antes, de estabelecer dois pontos de vista sobre a **faculdade** de um mesmo objeto dos sentidos⁷¹. Kant diz:

“Chamo inteligível àquilo que, num objeto dos sentidos, não é propriamente fenômeno. **Se** aquilo que no mundo dos sentidos deve ser considerado como fenômeno, tem em si mesmo uma **faculdade** que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser a causa de

⁶⁹ KrV, A533 B561. Grifos nossos.

⁷⁰ Beck, por exemplo, considera que Kant soluciona a antinomia natureza *versus* liberdade mediante uma “teoria dos dois mundos”, que traria diversas complicações para a compreensão do conceito prático da liberdade. Nas palavras de Beck: “Kant encontrou em sua famosa ‘teoria dos dois mundos’ a solução para o problema proveniente das provas de verdade das duas proposições que contradizem uma à outra. De acordo com esta teoria, há um mundo fenomênico, em que cada mudança é determinada por uma anterior no espaço e no tempo; e um mundo numênico, que não é espacial e temporal, e do qual o mundo fenomênico é apenas um fenômeno para mentes constituídas como a nossa. A causalidade livre no interior do mundo numênico e entre o mundo fenomênico e o numênico pode ser **pensada** sem contradição, mas somente a causalidade temporal relacionando eventos e estados no mundo fenomênico pode ser **conhecida**. Não há contradição, porque a causalidade livre e a causalidade natural são predicados de tipos de seres ontologicamente distintos”. (Beck, L.W. “Five Concepts of freedom”, p. 41).

⁷¹ Opondo-se à interpretação do idealismo kantiano como consistindo em uma “teoria dos dois mundos”, em *Kant’s transcendental Idealism* Allison retoma sua interpretação da distinção transcendental entre fenômenos e númenos como dois modos de consideração sobre as coisas que resultam de uma “reflexão filosófica” sobre o conhecimento. Insistindo na concepção de “condição epistêmica”, Allison reafirma que a distinção tem de ser entendida como sendo entre as coisas enquanto submetidas a essas condições epistêmicas (espaço, tempo e categorias) e as coisas enquanto independentes da mente humana e do aparato cognitivo. Allison afirma, então, que embora não possamos conhecê-las, é possível pensar coisas em si mesmas como “objetos possíveis de uma mente divina, abençoada com uma intuição não-sensível ou uma intuição intelectual” (Allison, *Kant’s transcendental Idealism*, p. 4). Allison argumenta que essa interpretação da distinção como um “duplo aspecto” sobre a mesma coisa, tem agora de ser referida não mais propriamente a uma coisa, mas à ação humana. O próprio Allison admite, no entanto, que essa interpretação, embora livre Kant da acusação de isolar a ação livre em um mundo inteligível distinto do sensível, não é suficiente para responder às objeções à teoria kantiana da liberdade, além de criar novos problemas ainda não apresentados na literatura kantiana. Diferentemente de Allison, procuramos compreender a distinção entre fenômenos e númenos não apenas a partir do modelo de reflexão filosófica sobre o conhecimento. Nossa tentativa é a de salientar duas formulações do conceito de númeno apresentadas por Kant. A primeira, introduzida no interior da Analítica, está ligada à reflexão filosófica sobre o conhecimento. O númeno é concebido como um “conceito-limite” a partir da espontaneidade do entendimento, que abstrai suas categorias da condição sensível de sua aplicação. A segunda formulação do conceito de númeno, que aparece na Dialética, está vinculada à ampliação do pensamento exigida por uma atividade própria à razão de buscar o incondicionado. Essa representação de númenos não se dá pela mera abstração da condição sensível do nosso conhecimento, mas mediante um prolongamento das categorias até o incondicionado.

fenômenos, **então** podemos considerar a *causalidade deste ser* sob **dois pontos de vista**: como *inteligível* quanto à sua *ação*, considerada a de uma coisa em si mesma, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fenômeno no mundo sensível. Formaríamos, portanto, acerca da **faculdade desse sujeito** um **conceito empírico** e, ao mesmo tempo, também um **conceito intelectual** da sua causalidade, que tem lugar num só e mesmo efeito”.⁷²

O que Kant sugere nessa passagem não é que todo objeto dos sentidos possa ser considerado sob dois pontos de vista e sim que **se**, por alguma razão, somos levados a admitir que um sujeito possui uma **faculdade** que não é objeto da intuição sensível, mas que opera como causa dos fenômenos, **então** podemos conceber sua causalidade de duas maneiras. Mediante um conceito empírico, sua faculdade ou capacidade de causar um efeito é considerada como sensível e submetida à lei natural de causalidade. Mediante um conceito intelectual, concebemos a possibilidade de a faculdade inteligível do sujeito (isto é, aquela não pode ser intuída sensivelmente) determinar sua ação. Kant não propõe, portanto, uma aplicação da categoria de causalidade a dois tipos ontologicamente distintos de objetos (fenômenos e coisas em si mesmas). Tampouco pretende a aplicação dessa categoria a um objeto determinado. Sugere apenas que é possível admitir em um sujeito uma faculdade inteligível que o determina a agir e, nesta medida, considerá-lo não como fenômeno, mas como uma coisa em si mesma. Nesses termos, o conceito de *causa noumenon* designa apenas uma condição não-sensível para a causalidade de uma das causas presentes na série temporal, a partir da qual se pode representar (de maneira indeterminada) um objeto fora do tempo operando na série temporal. É exatamente no sentido de não referir a ideia de liberdade a um ‘objeto inteligível’ determinado que Kant parece insistir na distinção entre dois tipos de caráter (inteligível e empírico): ora, caráter nada mais é do que a lei da causalidade de uma causa, isto é, aquilo que determina uma causa a agir. Lei que, embora possa ser condição determinante de uma ação, nunca pode ser determinável (não pode ser ela mesma determinada).

Segundo o *caráter empírico*, o sujeito, assim como todas as coisas na natureza (seja inanimada ou animal), está submetido ao encadeamento causal na série de condições empíricas (no tempo). Kant argumenta que em alguns casos também é possível acrescentar a esse caráter empírico um caráter inteligível. Segundo o *caráter inteligível*, pressupõe-se uma ‘capacidade’ do sujeito de determinar a ação

⁷² KrV A 538. Grifos nossos.

independentemente de quaisquer condições empíricas, ou seja, de agir segundo uma causalidade por liberdade.

Assim, quando Kant sustenta ser possível conceber uma “causa inteligível” (ou uma *causa noumenon*) para um efeito sensível, ele não designa com isso uma substância inteligível ou um objeto suprassensível operando como causa. Designa apenas uma espontaneidade ou um “poder puramente inteligível” de determinar uma ação, que não pode ser intuído sensivelmente e, por isso, é representado como estando fora do tempo.

3.3.2. Da “atividade da razão” à “causalidade da razão”: a abertura para o uso prático da ideia de liberdade

Ao estabelecer o idealismo transcendental como única maneira de “salvar a liberdade”, Kant admite, contudo, que a distinção entre dois modos de considerar a causalidade de um efeito – como livre em vista de sua causalidade inteligível e como consequência dos fenômenos em vista de sua causalidade sensível – parece “extremamente sutil e obscura” quando apresentada de maneira geral e abstrata⁷³. Assim, Kant argumenta que apenas em sua “aplicação” (*Anwendung*) esta distinção poderá ser esclarecida. Conquanto Kant já especifique, ao traçar a distinção entre caráter inteligível e caráter empírico, que a questão de fundo na solução da terceira antinomia cosmológica é a possibilidade de se pensar um sujeito agente como livre, é apenas na “elucidação” da ideia cosmológica da liberdade que ele apresenta propriamente a aplicação da distinção entre dois tipos de causalidade ou dois tipos de caráter. Kant apresenta o homem como o único ser ao qual podemos atribuir uma faculdade inteligível. Em suas palavras:

Apliquemos isso à experiência. O homem é um dos fenômenos (*Erscheinungen*) do mundo sensível e, por conseguinte, é também uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas. Enquanto tal, deverá ter também caráter empírico como todas as outras coisas da natureza. Observamos esse caráter através de forças e faculdades que manifesta nos seus efeitos. Na natureza inanimada ou simplesmente animal, não há motivo (*Grund*) para conceber qualquer faculdade de outro modo que não seja sensivelmente condicionada. Só o homem que, de resto, conhece toda a natureza através dos sentidos, se conhece além disso a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em atos (*Handlungen*) e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir na impressão dos sentidos. Por um lado, ele mesmo é, sem

⁷³ KrV A537, B565.

dúvida, fenômeno (*Phänomen*), mas, por outro lado, do ponto de vista de certas faculdades (*Vermögen*), é também um objeto meramente inteligível, porque sua ação (*Handlung*) não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade⁷⁴.

Confirma-se aqui o ponto para o qual havíamos chamado atenção: não são todos os objetos, cuja causalidade pode ser considerada sob dois pontos de vista. Apenas no caso do homem temos um “motivo” (*Grund*) para admitir, além das forças e faculdades que, do mesmo modo que em todas as outras coisas na natureza, são sempre sensivelmente condicionadas, também faculdades que independem completamente da sensibilidade. Na medida em que tem consciência não apenas da espontaneidade do entendimento – a apercepção transcendental – mas também de uma espontaneidade na determinação racional de suas ações, o homem pode admitir uma faculdade inteligível e considerar, assim, a causalidade de suas ações sob dois pontos de vista: como sensível e submetida ao encadeamento empírico segundo as leis da natureza e como inteligível e livre da determinação segundo leis naturais.

Do mesmo modo que, na Analítica, a consciência de uma atividade de síntese originariamente independente da sensibilidade permitia a representação de um objeto transcendental, aqui na solução da terceira antinomia é também a consciência de uma espontaneidade ou atividade originária em relação à sensibilidade que nos conduz a admitir uma “causalidade meramente inteligível” e, portanto, livre, das ações humanas. Ora, a diferença em relação à Analítica é que Kant se refere não somente à consciência de uma espontaneidade do entendimento, mas, principalmente, à consciência de uma atividade da razão, enquanto produtora de ideias, que se distingue mais que o entendimento quanto à sua independência em relação à sensibilidade. Kant afirma:

Chamamos a estas faculdades entendimento e razão; esta última, sobretudo, distingue-se propriamente e sobremodo (*ganz eigentlich und vorzüglicher Weise*) de todas as forças empiricamente condicionadas, porque examina seus objetos apenas segundo ideias, determinando a partir daí o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos (sem dúvida também puros).⁷⁵

A atividade da razão mostra-se mais originária em relação à sensibilidade do que a espontaneidade do entendimento, pois a atividade deste consiste apenas em fornecer as funções de síntese para as representações fornecidas pela sensibilidade, ao passo que a

⁷⁴ KrV A547, B575.

⁷⁵ *Idem*.

razão nunca se refere às representações sensíveis, mas apenas aos conceitos do entendimento, para conceber objetos que nunca poderiam ser dados de modo algum na sensibilidade.

Ao diferenciar a consciência dessa atividade mais originária da razão em contraposição com a espontaneidade do entendimento, Kant já anuncia uma passagem para a consciência que temos de uma “causalidade da razão”, que só poderá ser efetivamente introduzida mediante o exame do uso prático da razão. Kant diz:

Que esta razão possua uma causalidade ou que, pelo menos, representemos nela uma causalidade, é o que claramente ressalta dos **imperativos que impomos como regras em toda a ordem prática**, às faculdades ativas. O **dever** exprime uma espécie de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza. O entendimento só pode conhecer desta o que é, foi ou será. É impossível que aí alguma coisa deva ser diferente do que é, de fato, em todas essas relações de tempo. (...) Este dever exprime uma **ação possível, cujo fundamento (Grund) é o mero conceito**, ao passo que o fundamento de uma mera ação da natureza terá de ser sempre um fenômeno (*Erscheinung*)⁷⁶.

Voltando suas considerações para a ordem prática, Kant argumenta que aquilo que nos obriga a supor uma “causalidade da razão” é a consciência de certos “imperativos” que determinam nossas ações não a partir de condições sensíveis, mas de conceitos e fins que a própria razão estabelece. É porque temos a consciência de que algo “deve” acontecer na natureza, independentemente daquilo que “é” ou acontece segundo o encadeamento natural dos acontecimentos, que supomos uma causalidade inteligível, ou seja, uma causalidade racional que, como inteira espontaneidade cria “para si uma ordem própria, segundo ideias às quais adapta as condições empíricas e segundo as quais considera mesmo necessárias ações que ainda não aconteceram e talvez não venham a acontecer”.

Kant começa a introduzir, assim, a possibilidade de uma aplicação prática legítima das ideias e princípios próprios à razão. No domínio prático, em que não se trata de explicar as ações quanto a sua origem, mas da capacidade que a razão possui de “produzi-las” é possível encontrar “outra regra” e “outra ordem” completamente distintas da natureza⁷⁷. A consciência que temos do dever⁷⁸ exprime uma capacidade da

⁷⁶ KrV, A548, B576. Grifos nossos.

⁷⁷ KrV A 550, B578.

⁷⁸ O conceito de dever que Kant introduz na solução da terceira antinomia possui uma ambiguidade. Em algumas passagens Kant parece estar falando dos imperativos práticos em sentido geral, incluindo, assim, tanto os imperativos categóricos quanto os hipotéticos. Por exemplo, em A548, B576: “(...) o dever que a

razão de instituir uma “ordem própria”, determinando as ações a partir de princípios puramente racionais, independentemente, portanto, de quaisquer condições sensíveis.

É preciso observar, no entanto, que a consciência dessa causalidade inteligível é introduzida apenas como uma suposição. Kant deixa claro que não é tarefa da Dialética transcendental investigar a possibilidade dessa causalidade da razão. A tarefa da solução da terceira antinomia é apenas mostrar que não nos é impossível conceber uma causalidade não-sensível (ou livre de determinações sensíveis), ou seja, conceber um caráter inteligível de um agente pertencente ao mundo dos sentidos. Em outras palavras, trata-se de mostrar que é possível conceber uma causalidade inteligível para um efeito no tempo, sem contradizer a demanda da ideia reguladora de continuar infinitamente a regressão empírica para uma causa anterior. A solução da terceira antinomia abre um espaço transcendental para o pensamento da liberdade, mas não reivindica a realidade nem sequer a possibilidade da ideia transcendental de liberdade ou de uma lei de causalidade livre de um sujeito. Como procuramos mostrar em nossa análise do prefácio, o conceito ainda vazio de uma causalidade inteligível só adquirirá seu significado em vista de um possível uso prático da ideia de liberdade. A exposição da efetividade de uma causalidade da razão (determinação não-sensível da vontade) e a justificação de como seria possível atribuir realidade objetiva a uma *causa noumenon* ou a um “mundo inteligível”, são tarefas de uma crítica da razão prática.

3.3.3. O uso regulativo e a nova direção para a faculdade de julgar: o “análogo de um esquema”

Vimos que na solução da dialética presente nos raciocínios cosmológicos Kant mostra que o engano não se encontra nas próprias ideias cosmológicas, mas apenas na falta de consideração da diferença de significado das categorias, pois este é admitido

razão proclama, impõe uma medida e um fim, e até mesmo uma proibição e uma autoridade. Quer seja um objeto da simples sensibilidade (o agradável) ou da razão pura (o bem), a razão não cede ao fundamento que é dado empiricamente e não segue a ordem das coisas (...). Em outras passagens, porém, o conceito de dever parece aproximar-se daquele expresso no imperativo moral, único que estabelece propriamente uma legislação da razão distinta da legislação natural. É o que se observa no exemplo da censura que se faz de uma mentira maldosa: “Esta censura funda-se numa lei da razão, pela qual se considera esta uma causa que poderia ser deveria ter determinado de outro modo o procedimento do homem, não obstante as condições empíricas mencionadas” (KrV A555, B583). Allison argumenta que quando introduz a necessidade de se pensar uma “causalidade inteligível” ou uma “causalidade da razão”, Kant não estaria apresentando uma concepção da ação moral, mas apenas a concepção de ação racional em geral. Com sua insistência na espontaneidade da razão estaria, portanto, apenas explicando o processo de deliberação daquilo que devemos fazer. (Allison, *Kant's theory of freedom*, p. 35.)

como transcendental na premissa maior e como empírico na premissa menor. O idealismo transcendental permite a dissolução deste engano na medida em que desvela a ambiguidade de significação das categorias. Desse modo, Kant introduz um uso legítimo das ideias da razão, ainda no domínio especulativo: o uso regulativo. Neste uso, o princípio da razão, expresso na premissa maior, que exige a busca pelo incondicionado, deixa de valer como constitutivo e passa a valer apenas como regulativo, guiando a síntese regressiva expressa na premissa menor, que deve respeitar sempre o sentido empírico da categoria. De acordo com o que afirmamos no início do capítulo, é apenas no Apêndice à Dialética transcendental que Kant desenvolve esta maneira de operar legitimamente com a aparência transcendental presente nas ideias da razão. Apresenta-se ali uma nova direção para a faculdade de julgar que permite a aplicação das ideias da razão pura. Nesse último passo do presente capítulo, será importante examinar as considerações de Kant sobre a faculdade de julgar na aplicação das ideias ainda no uso especulativo, para perguntar em que medida a faculdade de julgar prática se aproximará ou se distanciará deste modo de operar com a aparência transcendental apresentado ao final da Dialética.

No Apêndice, Kant introduz uma função teórica legítima para a razão: a busca pela unidade sistemática de todo o conhecimento do entendimento. Para ordenar sistematicamente o conhecimento, a razão ultrapassa necessariamente os limites da experiência possível, projetando a ideia dessa unidade na representação de um objeto transcendente, um “focus imaginarium”⁷⁹, que opera como guia para a investigação das leis empíricas da natureza. No Apêndice Kant procura mostrar que o uso meramente regulativo das ideias permite que a razão exerça essa função, ou seja, que ela possa operar com uma “aparência transcendental”, sem incorrer novamente em raciocínios dialéticos. Mas como pode ocorrer um uso imanente ou uma aplicação legítima das ideias da razão?

Kant estabelece que no uso regulativo das ideias a faculdade de julgar deixa de cumprir o papel de mediadora entre entendimento e sensibilidade e passa a operar apenas com a relação entre entendimento e razão. Ela não trabalha mais, portanto, com um esquema sensível, o qual permitia a aplicação do caso à regra fornecida pelo entendimento. Como a totalidade exigida pela ideia jamais poderá encontrar um correspondente sensível (um objeto *in concreto*), Kant precisa apresentar uma nova

⁷⁹ KrV A644, B672.

direção para a faculdade de julgar, em que esta possa aplicar corretamente as regras ou máximas da razão, referindo-se apenas ao entendimento.

Essa nova direção é indicada, contudo, de maneira problemática, a partir da analogia do modo de proceder da razão em relação ao entendimento: mesmo que não se encontre nenhum esquema sensível para a unidade sistemática de todos os conceitos do entendimento, Kant estabelece que a própria ideia da razão opera como um “*análogo* desse esquema”, ao qual a faculdade de julgar possa aplicar seus conceitos. É o que fica claro na seguinte passagem:

a ideia da razão é o análogo de um esquema da sensibilidade, mas com esta diferença: a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão **não é um conhecimento do próprio objeto** (como a aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas **tão-só uma regra** ou um princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento⁸⁰.

A condição de legitimidade de aplicação dos conceitos do entendimento à ideia da razão, enquanto análogo de um esquema, é a de que não se busque a determinação de um objeto, isto é, que esse esquema não seja referido “nem mesmo hipoteticamente” a nenhum objeto⁸¹. Nesse sentido sua validade objetiva possui um caráter restrito: essa aplicação a um “análogo de um esquema” fornecido pela razão adquire validade em relação aos objetos da experiência não diretamente – quando se pretende determinar algo no objeto –, mas apenas indiretamente – quando se indica “o **processo** pelo qual o uso empírico e determinado do entendimento pode estar inteiramente de acordo consigo mesmo”⁸².

Na segunda parte do Apêndice, em que propõe como última tarefa da *Crítica da razão pura* a dedução transcendental das ideias da razão em sua função regulativa, Kant retoma esse caráter indireto da validade objetiva dessas ideias. Elas não se referem diretamente aos objetos, mas apenas indiretamente, na medida em que permitem a “representação de outros objetos, mediante a relação com esta ideia, na sua unidade sistemática”⁸³. Assim, a dedução de sua validade objetiva só se torna possível quando se mostra que essas ideias não podem se referir diretamente a um objeto, nem servir para determinar algo no objeto, mas operam apenas como “conceitos heurísticos”, a partir dos quais se deve buscar a unidade sistemática do conhecimento da natureza.

⁸⁰ KrV A665, B693. Grifos nossos.

⁸¹ KrV A670, B698.

⁸² KrV A665, B693. Grifo nosso.

⁸³ KrV A 670, B698.

Entretanto, ainda que não pretenda nenhuma referência a um objeto determinado, o uso regulativo das ideias continua envolvendo a seguinte dificuldade: para representar a unidade sistemática do conhecimento, a razão projeta essa regra de unidade em um objeto, ou seja, põe um “objeto em ideia”⁸⁴. Em outras palavras, com o intuito de orientar o entendimento à máxima unidade do pensamento, a razão tem de admitir “seres ideais”. Como esses “seres” só podem ser concebidos a partir de uma analogia com a relação que os fenômenos têm entre si, eles são também designados como “análogos de objetos” ou “análogos às coisas reais”. Kant afirma:

Excluimos do objeto da ideia as condições que limitam o conceito do nosso entendimento, mas que são também as únicas que nos concedem um conceito determinado de uma coisa qualquer. Pensamos então algo de que não possuímos qualquer conceito acerca do que seja em si, mas de que concebemos, no entanto, uma **relação** com o conjunto dos fenômenos, **análoga à que os fenômenos têm entre si**. (...) Ao admitirmos esses seres ideais, não ampliamos propriamente o nosso conhecimento para além dos objetos da experiência possível, mas apenas a unidade empírica desta, mediante a unidade sistemática, cujo esquema nos é dado pela ideia, tendo esta, por conseguinte, o valor de princípio simplesmente regulador e não constitutivo. Com efeito, pôr uma coisa correspondente à ideia, um algo, ou um ser real, não significa que se pretenda alargar o nosso conhecimento das coisas mercê de conceitos transcendentais; porque este ser só como fundamento é posto na ideia, não em si próprio, e, portanto, **só para exprimir a unidade sistemática que deverá servir-nos de fio condutor para o uso empírico da razão**, sem todavia decidir coisa alguma quanto ao princípio dessa unidade ou à estrutura intrínseca de um tal ser sobre o qual essa unidade repousa como causa⁸⁵.

Cabe destacar aqui que Kant legitima uma extensão dos conceitos puros do entendimento para além do uso empírico, desde que nesta extensão fique clara a impossibilidade de determinação de qualquer objeto. De acordo com Lebrun, esta aplicação é permitida pelo exame crítico exatamente porque este assegurou uma significação transcendental das categorias ao expor a independência de sua origem em relação à sensibilidade. Uma vez determinados os limites do uso objetivo dessas categorias, diz Lebrun, “podemos sem perigo nos referir ao seu sentido transcendental

⁸⁴ Cf. KrV A681, B709 “A razão, porém, só pode conceber esta unidade sistemática, dando ao mesmo tempo à sua ideia um objeto, que não pode todavia ser dado por experiência alguma, porque a experiência nunca dá um exemplo de perfeita unidade sistemática. Este ser de razão (*ens rationis ratiocinate*) é, sem dúvida, uma simples ideia e não se admite em absoluto e *em si próprio* como algo real, só problemáticamente se põe como fundamento (pois não o podemos atingir por conceitos do entendimento), a fim de considerarmos toda a ligação das coisas do mundo sensível *como se* tivessem fundamento nesse ser de razão, com o único intuito de sobre ele fundar a unidade sistemática (...)”.

⁸⁵ KrV A674, B702. Grifos nossos.

para visar significações não objetivas, cujo caráter não objetivo é lembrado por isso mesmo”⁸⁶. É assim que Kant reintroduz, como reguladoras, as ideias do sujeito como substância simples, a de mundo como totalidade das condições nos fenômenos e a de Deus como causa ou fundamento necessário de todas as coisas no mundo, com a condição de que estas ideias operem apenas como “análogos de esquemas” para o princípio regulativo “pelo qual a razão estende, quanto possível, a toda a experiência, a unidade sistemática”⁸⁷.

Ao contrário de Grier, que não encontra nenhum problema nessa justificação que Kant faz do uso regulativo teórico mediante a “dedução transcendental” das ideias⁸⁸, Lebrun aponta para um deslize “rápido demais para a teologia”⁸⁹ cometido por Kant ao final do Apêndice. Mesmo explicitando como legítimo o recurso de Kant à representação analógica de um Ser supremo como causa do mundo para conceber a unidade sistemática na investigação da natureza, Lebrun procura mostrar que essa forma de representação é ainda insuficiente para fazer-nos lembrar da “ausência” de Deus enquanto objeto.

Lebrun explica que, com efeito, a independência das categorias em relação ao sensível permite a Kant “tematizar a forma racional do mundo em seu conjunto”⁹⁰ sem cair na ilusão do conhecimento de objetos suprassensíveis. Ao atribuir um estatuto meramente analógico à ideia de Deus, Kant reforça a impossibilidade do conhecimento de um objeto correspondente a este conceito. Com isso, pode utilizá-lo em um discurso metafórico que auxilia na compreensão do mundo como uma totalidade racional. É nesse sentido que Lebrun afirma que “a teologia racional está morta, mas seu fantasma permanece útil. A tal ponto que Kant precisa confessar que há uma forma não apenas inevitável, mas até indispensável da aparência transcendental”⁹¹.

Entretanto, Lebrun apresenta uma ambiguidade nessa necessidade de se conceber Deus como causa de todas as coisas da natureza. Se, de um lado, Kant parece recorrer à representação analógica de Deus a fim de estabelecer a regra da unidade sistemática das leis físico-mecânicas, isto é, para garantir a “ordem” dos princípios do entendimento, de outro lado, é para a discussão sobre o organismo e a diversidade das leis empíricas na natureza que acaba se voltando. Assim, quando se refere à necessidade

⁸⁶ Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, 309.

⁸⁷ KrV A682, B710.

⁸⁸ Grier, M. *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*. p. 263.

⁸⁹ Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, p.323.

⁹⁰ *Idem*, p. 309.

⁹¹ *Idem*, p. 321.

de se conceber a ideia reguladora de uma inteligência suprema enquanto criadora de todas as coisas, Kant tem como intuito não tanto buscar a unidade sistemática das leis mecânicas, mas tem em vista uma “unidade formal suprema”, a saber, a unidade das coisas “conforme a um fim” (*zweckmässig*) ou segundo leis teleológicas⁹². Ora, Lebrun argumenta que esta representação analógica de Deus enquanto uma “causa ativa”⁹³ mostra-se imprópria para a compreensão do organismo, na medida em que se vincula ao modelo tradicional da finalidade, baseado na relação entre obra e autor, na qual intenção (*Absicht*) do autor está pressuposta. Essa finalidade concebida de maneira intencional torna-se inadequada quando se trata de pensar a *espontaneidade* dos corpos orgânicos ou dos seres vivos, pois a atividade própria a esses seres acaba por ser transferida para a uma atividade causal divina, que lhes é externa. É nesse sentido que Lebrun acusa Kant de um deslize rápido demais para a teologia, cujo reparo só será possível na *Crítica da faculdade de julgar*. Nesta, Kant precisará investigar uma nova instância transcendental, a da faculdade de julgar reflexionante, que desvelará outra maneira de operar com a aparência transcendental. Nas palavras de Lebrun,

tratar-se-á de encontrar o meio que permitirá viver a aparência teológica sem cair em sua armadilha – de encontrar uma linguagem suficientemente alusiva para que nós possamos nomear Deus sem nunca esquecer a sua ausência. Pode-se retornar à origem da teologia e, sobretudo, manter-se ali, sem ser tentado a prolongar um postulado em um conhecimento? É possível e exigível admitir o suprassensível sem pretender conhecê-lo? No sistema kantiano, a faculdade de julgar nascerá para unir num só ato essa obrigação e essa proibição.⁹⁴

Lebrun procura mostrar como na terceira *Crítica* Kant reformula o conceito de finalidade, de modo que este não recorra à intenção divina ou a uma atividade causal, cuja representação permanecia injustificada. Este conceito deixa de exigir a representação analógica de Deus como “objeto em ideia” e adquire a forma de um princípio transcendental não mais da razão, mas da própria faculdade de julgar (*Urteilkraft*) quando esta procede tecnicamente ao invés de esquematicamente⁹⁵.

⁹² KrV, A 687, B715.

⁹³ Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, p.334.

⁹⁴ Lebrun, p. 283.

⁹⁵ KdU, 18. Em *Da ideia ao Juízo. O problema da finalidade na relação entre razão e natureza em Kant* (Dissertação de mestrado defendida no departamento de filosofia da USP, 2001), Keinert defende que a investigação do Juízo reflexionante, enquanto nova instância transcendental, na primeira introdução da *Crítica do Juízo*, permite uma desvinculação do modelo *determinante* do modo de operar do entendimento, em que Kant se orientava para propor o “esquematismo analógico da razão”.

Todavia, mesmo apontando o limite da representação analógica da ideia de Deus como causa para pensar a finalidade dos corpos orgânicos, Lebrun insiste na importância da desvinculação da categoria de causalidade em relação à condição temporal, que abre caminho não apenas para uma função reguladora das ideias da razão no uso especulativo, mas para seu uso prático. Do mesmo modo que a busca pela unidade sistemática na investigação da natureza conduz Kant à ideia de causalidade de um Ser Supremo, a “experiência do dever”⁹⁶ nos obriga a conceber uma causalidade livre do sujeito enquanto nûmeno. Diferentemente, porém, da ideia de Deus que, segundo Lebrun, permanece injustificada, na medida em que não posso partir de nenhum efeito no mundo para pressupor uma atividade divina enquanto sua causa, no caso da ideia da liberdade a consciência da atividade puramente racional do sujeito permite atribuir uma determinada ação a um sujeito enquanto nûmeno⁹⁷.

Na solução da terceira antinomia, Kant já anuncia o que justificará a aplicação da categoria de causalidade com referência ao incondicionado: a consciência de uma causalidade da razão pura expressa no conceito de dever. Neste caso, em contraposição com a representação analógica de um Ser supremo que não se legitima na medida em que nada no mundo me conduz a admitir uma espontaneidade fora do mundo como sua causa, a representação de nós mesmos como possuindo uma causalidade inteligível poderá ser legitimada mediante a consciência que temos da espontaneidade da razão pura na determinação não sensível da vontade.

É para essa direção que o próprio Kant apontará ao final da “Elucidação crítica” da *Crítica da razão prática*, em que procura esclarecer por que apenas a categoria de causalidade é a única, dentre os conceitos puros do entendimento, a obter efetivamente uma expansão no campo do supracensível. Ali, Kant afirma que não se pode fazer um uso imanente do conceito de um Ser necessário como causa de todas as coisas no mundo, porque não há nenhuma justificativa que nos permita passar de algo dado sensivelmente no mundo para um ser inteligível fora do mundo. Em contrapartida, a ideia de uma causalidade incondicionada do nosso próprio sujeito, poderá obter sua justificativa por que temos a consciência de uma atividade ou de uma espontaneidade da nossa razão na instituição de uma legislação própria, independente da legislação da natureza. Nas palavras de Kant:

⁹⁶ Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, p. 285.

⁹⁷ *Idem*, p. 296.

Não podíamos fazer dar um tal passo [fazer um uso imanente] em relação à segunda ideia dinâmica, a saber, a de um *Ser necessário*. Não podíamos elevar-nos até Ele a partir de um mundo sensível, sem a mediação da primeira ideia dinâmica. Com efeito, se o quiséssemos tentar, deveríamos ter arriscado o salto para abandonar tudo o que nos é dado e nos lançarmos para aquilo de que nada nos é dado e por cujo intermédio poderíamos conciliar a conexão de um tal ser inteligível com o mundo sensível (porque o Ser necessário deveria ser conhecido *fora de nós*); o que é, pelo contrário, inteiramente possível, como agora o exame demonstra, em relação ao nosso próprio sujeito, na medida em que ele se reconhece, *por um lado*, como determinado pela lei moral, como ser inteligível (em virtude da liberdade) e, *por outro*, como ativo no mundo sensível segundo essa determinação. Com efeito, é a nossa própria razão que, pela lei prática suprema e incondicionada, se conhece a si mesma e ao ser que é consciente desta lei (nossa própria pessoa), como pertencente ao puro mundo do entendimento e, claro está, com a designação de como ele pode ser ativo enquanto tal⁹⁸.

Ora, como Lebrun deixa de lado a análise da razão prática, a questão que teremos de analisar no quarto capítulo da tese é a seguinte: se na *Crítica da razão prática* Kant já estaria delineando uma maneira legítima de operar com a aparência transcendental, ou seja, de admitir objetos suprassensíveis “em ideia”, sem violar a proibição de conhecê-los ou determiná-los, imposta ao uso teórico da razão. Nesse sentido, será necessário investigar em que medida Kant desenvolve, na segunda *Crítica*, as considerações sobre a representação analógica realizadas no Apêndice, de maneira a justificar uma aplicação prática das ideias da razão.

⁹⁸ KpV, V, 105.

CAPÍTULO IV - O conceito de númeno na *Crítica da razão prática*: a natureza inteligível como arquétipo e a natureza sensível como tipo da lei moral

Introdução:

No prefácio da *Crítica da razão prática*, Kant reconhece a grande dificuldade de seus leitores contemporâneos em compreender e admitir a “alteração no modo de pensar” trazida pela *Crítica*, a qual exige, de um lado, que todos os objetos da experiência sejam considerados apenas como fenômenos, mas, de outro lado, que “coisas em si mesmas” sejam colocadas como fundamento (*zum Grunde*) destes fenômenos¹. É exatamente em torno dessa “alteração na maneira de pensar” que ele encontra articuladas as duas principais linhas de objeções à *Crítica*². A primeira delas, referida pelo próprio Kant como “o enigma da crítica”, estaria em conceder realidade objetiva às categorias aplicadas aos “objetos da razão pura prática” (denominados também como númenos), visto que o uso transcendental das mesmas com relação aos objetos suprasensíveis havia sido proibido à razão especulativa. A segunda linha de objeções seria referente à “exigência (*Forderung*) paradoxal de fazer de si mesmo um númeno, enquanto sujeito da liberdade, mas ao mesmo tempo também, em vista da natureza, um fenômeno na sua própria consciência empírica”³.

Embora seja uma questão não decidida se o principal motivo da publicação da *Crítica da razão prática* ter sido a intenção de dar resposta às diversas críticas e

¹ KpV, V 6. A definição que Kant fornece para a “maneira de pensar consequente” poderia ser facilmente interpretada como uma formulação de dois modos de consideração sobre o mesmo objeto: “[a maneira consequente de pensar da crítica especulativa] recomendava tomar (*gelten lassen*) os objetos da experiência, enquanto tais, e dentre eles nosso próprio sujeito apenas como fenômenos, colocando a eles como fundamento (*zum Grunde*) coisas em si mesmas e, portanto, não considerar todo o suprasensível como ficção e seu conceito como vazio de conteúdo” (KpV, V 6). É, no entanto, também possível interpretar essa passagem de maneira que as coisas em si mesmas colocadas “como fundamento” não sejam necessariamente os correlatos dos respectivos fenômenos, já que Kant logo em seguida fala dos conceitos de suprasensível, dentre os quais deve ser considerado também o conceito de Deus, em relação ao qual não se pode pensar um correlato no fenômeno. Ao longo do capítulo será necessário explicitar em que sentido Kant diz ser necessário colocar “coisas em si mesmas” como “fundamento” (*zum Grunde*) dos fenômenos.

² Segundo Beck, Kant estaria se referindo às críticas feitas por H. A. Pistorius em sua resenha sobre a *Fundamentação* e sobre as *Erläuterungen über Herrn Prof. Kants Kritik der reinen Vernunft* de Schultz (cf. *Allgemeine deutsche Bibliothek*, Band 66, 1. Stück, Mai 1786, 92-123); e por J. F. Flatt em *Tübingische gelehrte Anzeigen* (14. Stück, 16, Februar 1786, 105-112). Cf. Beck, *op.cit.*, p. 58. Heiner Klemme também oferece as mesmas referências nas observações técnicas (*Sachanmerkungen*) ao final de sua edição da *Crítica da razão prática* (Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 2003).

³ KpV, V 6.

equivocos de interpretação dos leitores e recensores da *Fundamentação*⁴, é possível reconhecer em diversas passagens o esforço de Kant em tornar mais clara sua posição, principalmente quanto ao significado do conceito de númeno, concebido ao longo do exame da razão especulativa de maneira apenas problemática, e quanto à aplicação da categoria de causalidade ao sujeito, considerado como númeno. Nesse sentido, para se defender das acusações de inconsequência da “alteração da maneira de pensar” proposta pela *Crítica*, Kant adota, na *Crítica da razão prática*, duas estratégias. Em primeiro lugar, argumenta que apenas a explicitação dos conceitos determinados de moralidade e liberdade permite desvelar o que se entende pelo númeno que a *Crítica* coloca como fundamento dos fenômenos. Em segundo lugar, propõe-se a retomar, ao longo do exame do uso prático da razão, também o uso teórico, com o intuito de compará-los e apontar a aplicação diversa que a razão prática faz da categoria de causalidade.

Para esclarecer, portanto, o que entende por númeno, o primeiro passo de Kant consiste em expor a efetividade de uma causalidade da razão pura prática e em estabelecer, com isso, a realidade objetiva da ideia transcendental de liberdade, cujo conceito possuía ainda um estatuto problemático na solução da terceira antinomia. É o que se depreende da seguinte passagem:

Com efeito, enquanto não se formava ainda nenhum **conceito determinado de moralidade** e de **liberdade**, não se podia adivinhar o que, por um lado, se queria pôr, enquanto númeno, como fundamento (*zum Grunde*) do pretense fenômeno e, por outro, se era mesmo perfeitamente possível formar ainda um conceito dele, quando, anteriormente, se tinham voltado todos os conceitos do entendimento puro, no uso teórico, já de modo exclusivo aos simples fenômenos. Somente uma crítica circunstanciada da razão prática pode desfazer toda essa falsa interpretação e trazer à luz plena o modo de pensar consequente que constitui justamente a sua maior vantagem.⁵

Visto que no presente estudo pretendemos recuperar o movimento a aporético do pensamento de Kant⁶, será importante reconstruir o vínculo explicitado por Kant na

⁴ Klemme argumenta que, após a publicação da *Fundamentação*, em 1785, Kant não teria ainda esboçado o plano de escrever a *Crítica da razão prática*, pois estaria seguro de que a *Fundamentação* havia cumprido suficientemente o papel de investigação preparatória para a *Metafísica dos Costumes*. A tese de Klemme reivindica que Kant decidiu dedicar-se à segunda *Crítica* não apenas em virtude das inúmeras objeções à sua concepção de moral, mas principalmente, devido à “descoberta” da antinomia do conceito de bem supremo, uma dialética do uso prático da razão, cuja solução permitiria dar resposta às objeções. *Op. cit.* Introdução.

⁵ KpV, V 6. Grifos nossos.

⁶ De acordo com o que apresentamos na introdução da tese, procuramos dar atenção aos dois movimentos que, de acordo com Lehmann, se fazem presentes na filosofia kantiana: o aporético e o sistemático.

segunda *Crítica*, entre o exame da razão prática e a necessidade de colocar coisas em si mesmas como fundamento dos fenômenos. Assim, este capítulo terá como primeira tarefa investigar por que e em que medida é uma exigência do exame crítico da razão prática que o sujeito moral seja representado como númeno e sua causalidade designada como inteligível (4.1). Duas questões servirão de baliza a esta investigação. Em primeiro lugar, teremos de analisar se a concepção do sujeito moral como númeno cumpre alguma função na justificação da validade da lei moral e, com isso, no estabelecimento da realidade objetiva do conceito de liberdade (4.1.1). A partir disso será preciso, então, definir se, no uso prático da razão, o conceito de númeno adquire um estatuto positivo oposto ao sentido negativo e problemático estabelecido no interior da Analítica da primeira *Crítica* ou se, pelo contrário, a referência a númenos constitui-se apenas como um modo de representação do nosso próprio ato de determinação da vontade pela lei moral em contraposição com a determinação segundo as leis da natureza (4.1.2).

Entretanto, como não podemos esquecer o movimento sistemático que acompanha o momento aporético na filosofia crítica, além de traçar o vínculo entre a “exposição” da razão pura prática e o conceito de númeno, é necessário também atentar para o esforço sistemático de Kant em conciliar os usos teórico e prático da razão. É nesse sentido que se torna interessante lançar luz à segunda estratégia adotada por Kant para responder às objeções sobre a “consequência” do modo de pensar da *Crítica*: a comparação dos dois usos da categoria de causalidade. A segunda parte do capítulo se dedicará, assim, a explicitar a diferença do uso prático da categoria de causalidade, mediante a qual Kant pretende dissolver seu aparente conflito com as limitações impostas ao uso teórico (4.2). Com esse intuito realizaremos duas análises.

Em primeiro lugar procuraremos examinar que tipo de significação Kant pretende atribuir a essa categoria no uso prático, ou seja, como pretende “preencher” o conceito de causalidade inteligível, deixado “vazio” pela primeira *Crítica* (4.2.1). Esse novo tipo de significação já começa a ser indicado no prefácio. Kant diz:

Se, mediante uma análise completa desta [razão], se perceber que a realidade (*Realität*) pensada não visa nenhuma *determinação* teórica *das categorias* e nenhuma expansão do conhecimento

Entendemos por aporético o movimento em que Kant delinea um problema a ser investigado pelo pensamento crítico – seja ele o da validade objetiva do conhecimento sintético *a priori* ou o da fundamentação dos conceitos morais – e por sistemático o movimento em que procura articular as soluções dadas para cada um dos problemas postos.

até o suprassensível, mas que unicamente por aí se significa que, nesta relação, lhes cabe em suma um objeto, porque ou elas estão contidas na necessária determinação *a priori* da vontade, ou estão ligadas indissolúvelmente ao objeto (*Gegenstand*) dessa determinação, então essa inconsequência desvanece-se; porque se faz desses conceitos um uso diverso daquele de que precisa a razão especulativa.⁷

Fica claro aqui que atribuir significado à categoria no uso prático não consiste em referi-la a um objeto suprassensível determinado, ou seja, não se trata de uma *determinação* da categoria mediante a intuição de objetos (nem sensível, nem intelectual). Se a categoria adquire seu significado apenas mediante a efetividade de uma lei de causalidade por liberdade (a lei moral), então não há nenhuma determinação de objetos suprassensíveis. Existe apenas uma necessidade proveniente da própria lei moral de pressupô-los, sempre de maneira indeterminada.

A fim de ressaltar essa indeterminação do conceito de natureza suprassensível, voltaremos nossa análise à maneira pela qual, de acordo com Kant, a faculdade de julgar prática pode aplicar a categoria de causalidade por liberdade (ou a lei moral) a um caso *in concreto*, na ausência de qualquer intuição. Trata-se de mostrar como Kant apresenta na “Típica” a possibilidade de um “modo de representação simbólico”⁸, que se diferencia completamente do esquematismo teórico, na medida em que não opera com nenhum dado sensível, mas retira apenas a forma da lei da natureza sensível como “tipo” para a representação da natureza suprassensível (4.2.2). Caberá a esta análise retomar a discussão, realizada no terceiro capítulo, sobre a representação dos objetos suprassensíveis como “análogos de objetos” – que se mostrava problemática no uso especulativo da razão – para compreender como no uso prático apresenta-se um procedimento legítimo de analogia entre sensível e suprassensível.

O intuito dessa segunda parte do capítulo é mostrar que Kant não traz de volta pela porta dos fundos os velhos conceitos morais da metafísica tradicional, incorrendo no dogmatismo racionalista recusado pela primeira *Crítica*. Nem entra em contradição com as rígidas limitações das categorias ao uso empírico por ela estabelecidas. O esforço nos parece ser, antes, o de mostrar que, uma vez assegurada a efetividade da lei moral mediante um “fato da razão”, precisamos nos valer ainda de formas de

⁷ KpV, V 5.

⁸ Kant usa a expressão “modo de representação simbólico” apenas na *Crítica da faculdade do juízo*, em contraposição ao “modo de representação esquemático” (KdU §59). Contudo, já na segunda *Crítica* faz referência à oposição entre símbolo e esquema, motivo pelo qual julgamos pertinente utilizar a expressão aqui.

representação, apenas simbólicas, para o exercício prático da razão pura, o qual permanece incompreensível do ponto de vista teórico.

4.1 O exame crítico da razão pura prática e a exigência de nos concebermos como númenos

4.1.1. A lei moral, a ideia de liberdade e o conceito de mundo inteligível

Tanto no prefácio como na introdução da segunda *Crítica*, Kant preocupa-se em traçar a diferença da tarefa de uma “crítica da razão prática” em relação à investigação realizada na *Crítica da razão pura*. Nesta, agora designada como “crítica da razão pura especulativa”, tratava-se de julgar as pretensões de conhecimento de objetos pela razão pura, isto é, dos conhecimentos que aspiramos obter dos objetos mediante a razão independentemente de qualquer experiência. Kant lembra que essa crítica se fazia necessária porque, valendo-se de conceitos e princípios escorados na experiência e válidos apenas para o conhecimento de objetos sensíveis, a razão acreditava poder conhecer objetos suprassensíveis (ou “inacessíveis”), sendo conduzida assim a uma contradição entre seus juízos de conhecimento. A tarefa inicial da crítica constituía-se, assim, como uma tarefa de limitação do uso especulativo da razão pura: investigando as fontes e as condições de aplicação dos conceitos e princípios *a priori* legitimados no interior da experiência, mostrava como infundadas as pretensões de conhecimento de objetos que ultrapassam essa experiência. O resultado dessa crítica não se apresentava, contudo, tão negativo quanto sua tarefa, pois esta não limitava a própria razão pura, isto é, não deslegitimava os princípios e conceitos que lhes eram próprios – a busca pelo incondicionado e as ideias transcendentais –, mas apenas a aplicação que deles fazia em vista do conhecimento de objetos suprassensíveis. Assim, o resultado revelava-se positivo, na medida em que, eliminando as contradições em que a razão cai quando faz um uso especulativo de seus princípios e ideias, a crítica abria caminho para um uso legítimo destes⁹. É exatamente para essa aplicação legítima dos princípios e conceitos

⁹ Ao examinar o comentário de Kant sobre os títulos da primeira e da segunda *Crítica*, Beck chama atenção para as duas funções da primeira *Crítica*: uma função negativa de exame das fontes e limites do conhecimento e uma função positiva de assegurar à metafísica o “caminho seguro da ciência”. Do mesmo modo, o exame crítico da razão prática possuiria uma dupla função. Em um sentido positivo, tem de oferecer a justificação dos princípios da razão pura prática, assim como a primeira *Crítica* ofereceu os princípios da razão teórica. Em um sentido negativo tem de limitar as pretensões não apenas da razão pura prática, que incorre em uma dialética, como também da razão prática empiricamente condicionada,

da razão pura que Kant volta sua atenção na segunda *Crítica*: trata-se de apresentar e justificar o uso prático da razão pura. A tarefa positiva da segunda *Crítica* consiste, portanto, em investigar se existe uma “razão pura prática”¹⁰.

A primeira observação que Kant faz, na Introdução, quanto ao uso prático da razão pura, é a de que neste uso a razão não se refere mais aos objetos com o intuito de conhecê-los. Ela se coloca em relação à causalidade da vontade, sendo a vontade aqui entendida como a “faculdade de produzir objetos correspondentes às representações, ou de se determinar a si mesma à produção (*Bewirkung*) dos mesmos”¹¹. Assim, perguntar pela existência de uma razão pura prática significa perguntar pelo vínculo entre a razão pura e a vontade, ou seja, se a razão é capaz de apresentar fundamentos para a determinação da vontade que não sejam empiricamente condicionados.

Na medida em que se trata de perguntar pela possibilidade de a razão determinar a vontade a ser causa de objetos representados, com base não em fundamentos empíricos, mas em princípios *a priori*, a *Crítica da razão prática* precisa também dar resposta à questão deixada em aberto pela primeira *Crítica*: se a vontade possui efetivamente uma causalidade que não seja empiricamente determinada, ou seja, uma causalidade por liberdade.

Como procuramos mostrar no capítulo anterior, na solução da terceira antinomia Kant procura garantir apenas a possibilidade de se *conceber* uma causalidade livre que não contradiga a lei de causalidade natural, cuja reivindicação é de que todo acontecimento no tempo tenha sua causa num estado antecedente da série temporal. Vimos que a ideia de liberdade só podia ser concebida sem contradição mediante a distinção entre dois pontos de vista sobre a causalidade de um sujeito. Quando este é considerado como fenômeno, atribui-se a ele um caráter sensível ou a submissão à lei de causalidade natural. Sob outro ponto de vista, porém, atribui-se ao sujeito, considerado em si mesmo, um caráter inteligível ou uma faculdade de agir espontaneamente, isto é,

quando esta “pretende fornecer exclusivamente o princípio de determinação da vontade” (KpV, V 16). Beck, *op. cit.* p.44.

¹⁰ Na introdução Kant afirma que, se demonstrada a existência da razão pura prática, desaparece a exigência de uma crítica desta razão *pura*, fazendo-se necessária apenas uma crítica da razão prática em geral, pois “o uso da razão pura, se está estabelecido que existe uma assim, é apenas imanente; o uso empiricamente condicionado que pretende soberania exclusiva, é pelo contrário transcendente e revela-se em exigências e ordens que ultrapassam totalmente seu domínio, o que é precisamente a relação inversa do que podia dizer-se acerca da razão pura no uso especulativo”. Assim, a tarefa negativa da Crítica da razão prática seria a de limitar a pretensão de que a razão prática só poderia determinar a vontade mediante fundamentos empíricos (segundo inclinações ou interesses). Contudo, seria preciso perguntar por que a *razão pura* prática, se não é transcendente e não “precisa de crítica alguma”, incorre também em uma dialética.

¹¹ KpV, V 15.

independentemente de quaisquer condições sensíveis de determinação. Ali, entretanto, Kant já anunciava a possibilidade de conceber, no caso dos homens, essa causalidade livre como sendo uma “causalidade da razão pura”, que se expressa no conceito de “dever” ou nos “imperativos” impostos como regras na ordem prática. É essa representação do “dever” que nos leva a supor a razão como uma espontaneidade capaz de criar “para si uma ordem própria, segundo ideias às quais adapta as condições empíricas”¹². Concebida enquanto criadora de uma legislação própria, completamente diferente da legislação da natureza, a razão poderia cumprir o papel de condição empiricamente incondicionada, ou seja, de condição que se coloca fora da série temporal e não se submete a nenhuma determinação de uma causa anterior.

Com o exame crítico da razão pura prática, Kant tem de passar da mera possibilidade de *conceber* essa razão legisladora para a demonstração de que ela *efetivamente* instaura uma lei de causalidade livre, ou seja, que é capaz de criar, de acordo com seus próprios princípios e ideias, uma ordem distinta daquela regida pelas leis da natureza. Neste ponto, colocam-se as seguintes questões: Kant se valeria do duplo ponto de vista – consideração do sujeito enquanto fenômeno e ao mesmo tempo enquanto númeno – para realizar a passagem da pressuposição à demonstração da efetividade da razão pura prática? Cumpriria a consideração do sujeito enquanto númeno algum papel na justificação da lei moral e, com isso, da ideia de liberdade, ou seria esta consideração apenas uma forma de representação da determinação da vontade pela razão pura?

Para dar resposta a essas questões não retomaremos em detalhe a argumentação de Kant nos oito primeiros parágrafos da Analítica, em que pretende demonstrar a efetividade da razão pura prática. Basta reconstruir os quatro passos principais dessa argumentação a fim de explicitar que para estabelecer a razão pura como sendo, de fato, prática e atribuir realidade objetiva à liberdade, tanto em sentido positivo quanto em sentido transcendental, Kant não recorre à distinção entre dois pontos de vista sobre o sujeito, nem a seu pertencimento ao mundo sensível e ao mundo inteligível.

O primeiro passo de Kant na Analítica é estabelecer o princípio fundamental da razão pura prática, mediante uma comparação entre dois modos de operar da razão quando em relação à vontade: quando esta é condicionada empiricamente e quando é

¹² KrV, A 548, B576.

condicionada apenas pela razão¹³. No primeiro modo, o fundamento de determinação da vontade não é fornecido pela própria razão, mas pelo objeto de desejo da vontade (fins postos de acordo com inclinações ou interesses). Neste caso, os princípios práticos que determinam a vontade a agir são meramente subjetivos, porque valem apenas para uma vontade particular. Esses princípios permanecem, portanto, apenas como máximas¹⁴, princípios subjetivos para o “meu querer e o meu agir”¹⁵. Ainda que a razão possa cumprir aqui um papel no estabelecimento dos meios para que a vontade alcance os seus fins desejados, as regras práticas por ela fornecidas são condicionadas pelos fins e se expressam em imperativos apenas hipotéticos. Como esses fins são escolhidos de maneira particular e contingente, os imperativos funcionam somente como preceitos, que se constituem mediante observação empírica e que, por isso, nunca podem atingir a universalidade e necessidade de uma lei prática. Assim, a razão prática que opera sob condições empíricas da vontade não instaura nenhuma legislação (nenhuma ordem diferente daquela regida por leis naturais).

Em um segundo modo de operar, porém, a razão é concebida como determinando “por si mesma” a vontade, não em vista do objeto (ou do fim) particular desejado, mas segundo aquilo que reconhece como válido para a vontade de todos os seres racionais. Desta maneira, a máxima ou o princípio subjetivo da ação válido para uma vontade particular, pode ser reconhecido ao mesmo tempo como princípio objetivo – válido para a vontade de qualquer ser racional – ou como uma lei prática¹⁶. Kant procura explicitar essa diferença mediante a distinção entre forma e matéria de um princípio prático. Se o fundamento de determinação da vontade for seu objeto de desejo (a matéria), os princípios práticos permanecem meramente subjetivos e a razão fornece apenas regras para obtenção desse objeto, mas nenhuma lei. Em contrapartida, se a condição da determinação da vontade não está nos fins particulares desejados, mas encontra-se apenas no elemento formal da máxima, isto é, em sua compatibilidade com a forma de uma legislação universal concebida pela razão, o princípio prático subjetivo é reconhecido ao mesmo tempo como válido objetivamente ou como uma lei prática¹⁷.

¹³ Beck observa que nos teoremas I, II e o escólio II do §8 Kant realiza o exame da razão prática empírica, cumprindo a tarefa de limitação proposta pela *Crítica*, ao passo que inicia a Analítica da razão prática pura apenas a partir do Teorema III.

¹⁴ KpV, V 19.

¹⁵ Bittner, R. “Máximas”. In: *Studia Kantiana - Revista da Sociedade Kant Brasileira*, n. 5, 2003. p. 8 e 11.

¹⁶ KpV, V 19.

¹⁷ Alguns dos comentadores que defendem a filosofia moral de Kant da acusação de “formalismo vazio” insistem na importância de compreender que a determinação da vontade pela razão segundo a forma não

É, portanto, apenas quando nossa vontade se determina a agir não segundo fins desejados, mas segundo a “forma legisladora” da nossa máxima de ação, que se pode dizer que a razão pura instaura uma “ordem” ou uma legislação própria.¹⁸

Num segundo passo da argumentação, Kant apresenta o estreito vínculo entre essa determinação da vontade com base na “forma legisladora” da máxima e o conceito de liberdade da vontade. Esse vínculo é explicitado mediante a posição e resolução de dois problemas (*Aufgaben*). No primeiro, Kant parte da suposição da possibilidade de determinar a vontade mediante a “forma legisladora” da máxima de sua ação, para perguntar pela natureza dessa vontade. Ora, se a vontade for determinada pela mera forma da lei universal fornecida pela razão pura, então ela não está condicionada por nenhum fenômeno ou objeto sensível e não se guia, portanto, pela lei da natureza. Como havia definido a liberdade transcendental exatamente como a propriedade de não se determinar por nenhuma condição empírica anterior e, portanto, não se submeter à lei de causalidade natural, Kant afirma que, neste caso, a vontade tem de ser livre. No segundo

significa uma abstração ou eliminação de todo elemento material da máxima (o objeto desejado), mas apenas que este não é considerado o fundamento de determinação da vontade. O que importa na determinação da vontade segundo a forma é a compatibilidade da máxima com uma lei universal. Cf. Beck, L.W. *op. cit.* p. 96. Quanto a este ponto Kant se faz claro na seguinte passagem: “Ora, é inegável que todo o querer deve ter também um objeto, por conseguinte, uma matéria; mas esta não é por isso mesmo o fundamento de determinação e a condição da máxima” (KpV, V 34).

¹⁸ De acordo com Onora O’Neill, nesta contraposição dos dois “quadros” da razão prática (empírica e pura), Kant apresenta dois elementos como fundamentais para compreender a razão pura em seu uso prático: a autonomia e a universalização. Seu argumento é que, para Kant, esses dois elementos só podem ser ambos fundamentais na medida em que são equivalentes. Ora, mas como seria possível identificar o princípio de agir com base em leis válidas para todos (universalização) e o princípio de agir com base nas leis que eu estabeleço para mim mesmo (autonomia)? A fim de tornar clara a equivalência entre universalização e autonomia, O’Neill chama atenção para o sentido em que Kant usa os termos autonomia (*Autonomie*) ou auto-legislação (*Selbstgesetzgebung*), o qual passa, em geral, despercebido: “Tornou-se comum presumir que a referência do *auto* [*self*] na ideia kantiana de *auto-legislação* [*self-legislation*] (*Selbstgesetzgebung*, *Autonomie*) é o agente humano, mas nessa leitura auto-legislação significa a legislação do próprio agente [*agent’s own legislation*]. Não há nenhuma razão pela qual a legislação do próprio agente tenha de ser a legislação adotada por todos: muito pelo contrário. Esse impasse interpretativo é uma boa evidência de que Kant vê a conexão entre capacidade de universalização [*universability*] e autonomia de outra maneira e que os princípios autônomos kantianos não são aqueles que os agentes podem inventar arbitrariamente para eles mesmos. Uma melhor leitura da concepção kantiana de autonomia, a meu ver, é considerar o *auto* [*self*] em *auto-legislação* [*self-legislation*] simplesmente como um termo reflexivo. Auto-legislação é a legislação que não se refere a ou se deriva de nada outro; é uma legislação não-derivativa. É isso que Kant sugere elipticamente, mas não imprecisamente, quando escreve ‘a legislação [*law-giving*] da razão pressupõe apenas ela mesma’” (O’Neill, O. “Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft”. In: *Kant – Kritik der praktischen Vernunft. Klassiker Auslegen*. Org. Höffe, O. Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2002. Pag. 86). Se a auto-legislação significa uma legislação não derivada de outro lugar, no sentido de não visar fins particulares (objetos desejados) ou de não depender de condições variáveis de sujeito para sujeito, ela pode ser identificada a uma legislação válida para todos ou apta a ser adotada por todos. O’Neill completa seu argumento ressaltando que aquilo que marca a compreensão kantiana de autonomia, portanto, não é a independência individual na escolha ou na ação, mas a independência dos fins individuais no estabelecimento dos princípios de ação, pois é essa independência que garante a validade universal do princípio, ou seja, seu caráter de lei.

problema o caminho traçado é o inverso: Kant parte da suposição da vontade livre para estabelecer que a única maneira de determiná-la independentemente de quaisquer condições empíricas é considerando apenas a “forma legisladora” da máxima.

Na “observação” (*Anmerkung*) que se segue a esses dois problemas, além de ressaltar essa referência mútua entre liberdade e lei prática incondicionada, também designada como lei moral, Kant começa a introduzir o terceiro passo da sua argumentação, que consiste em mostrar que a razão pura é de fato prática, ou seja, determina incondicionalmente a vontade para ação. Lembrando o estatuto meramente negativo do conceito de liberdade transcendental, o qual apenas designa uma independência da vontade em relação às condições empíricas de determinação da ação, Kant afirma que este conceito não pode nos dar conhecimento de uma lei prática incondicionada¹⁹. Para mostrar a efetividade da razão pura prática, portanto, não se pode começar pelo conceito transcendental de liberdade. Pelo contrário, Kant argumenta que é apenas a consciência dessa lei que nos conduz ao conceito de liberdade, ou seja, que constitui sua *ratio cognoscendi*. Nesta medida, a compreensão desse terceiro passo da argumentação é fundamental para o quarto e último passo da Analítica dos Princípios, em que Kant pretende deduzir o conceito de liberdade transcendental a partir da consciência da lei moral, ou seja, atribuir realidade objetiva ao conceito de liberdade, afirmando que esta tem de ser entendida como *ratio essendi* da lei moral²⁰.

Ora, mas como Kant pretende estabelecer que *conhecemos* a lei moral e que, portanto, a razão pura é efetivamente prática? A conclusão de que “a razão pura é por si mesma prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos lei moral”²¹ é apresentada como consequência (*Folgerung*) de uma das passagens mais controversas de sua filosofia prática, na qual introduz a consciência da lei moral como sendo um “fato da razão pura”. Kant diz:

À consciência desta lei fundamental pode chamar-se um fato (*Faktum*) da razão, porque não se pode inferi-la com sutileza de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente), mas porque (*sondern*) ela se impõe por si mesma a nós como proposição sintética *a priori* que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica; seria no entanto analítica, se se pressupusesse a liberdade da vontade, mas, para isso, exigir-se-ia uma intuição intelectual o que não é permitido admitir. No entanto,

¹⁹ KpV, V 29.

²⁰ KpV, V 4.

²¹ KpV, V 31.

importa observar, a fim de se considerar, sem falsa interpretação, esta lei como dada, que não é um fato empírico mas o fato único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo*).²²

Enfatizando o primeiro argumento oferecido por Kant para denominar a consciência dessa lei fundamental como um fato (*Faktum*) – sua impossibilidade de dedução de dados anteriores da razão –, diversos intérpretes de Kant mostraram-se extremamente críticos ao apelo a um “fato da razão”²³. Ao igualar a lei moral a um “fato”, Kant teria abandonado a tentativa de deduzir sua validade objetiva e de justificar, assim, a efetividade da razão pura prática. Entretanto, se observarmos mais atentamente o segundo motivo para designar a consciência da lei moral como um fato – introduzido mediante a conjunção adversativa (*sondern*) – outra interpretação mostra-se possível. Kant argumenta que a consciência da lei fundamental pode ser considerada como um fato (*Faktum*) da razão porque ela “se impõe por si mesma a nós como proposição sintética *a priori*”. Dois elementos mostram-se fundamentais para compreender este argumento: 1) o caráter de incondicionalidade da lei moral, que denota uma atividade da razão pura prática; 2) o modo como esta lei é imposta “a nós”, isto é, à *nossa* vontade finita (humana) como uma obrigação (*Nötigung*), consistindo em uma proposição sintética *a priori* e não em uma proposição analítica.

Em primeiro lugar, é preciso atentar para o caráter de incondicionalidade da lei moral da qual temos consciência. Não é tanto pela característica de ser dada, sem inferência de algum conceito anterior, que a consciência da lei moral é designada como um fato da razão. É apenas na medida em que nossa consciência dessa lei pressupõe uma *atividade da razão pura*, isto é, o ato da razão de determinar a vontade em vista apenas da forma legislativa presente na máxima – independentemente, portanto, de quaisquer condições empíricas – que podemos chamá-la de fato (*Faktum*) da razão. Marcus Willaschek chama atenção para a ambiguidade da palavra “Faktum”, da qual Kant se vale nessa apresentação da consciência da lei moral. Ainda que seja usualmente entendido como “Tatsache”, um fato ou acontecimento dado, na *Metafísica dos Costumes* e nos escritos sobre religião Kant atribui ao termo “factum” também um significado que denota atividade. Ali, “factum” é entendido como um feito ou como um

²² *Idem*, *ibidem*.

²³ As críticas feitas ao fato da razão remontam a Schopenhauer e Hegel e foram retomadas mais recentemente por Henrich, Prauss, Bittner e Ameriks. Sobre o assunto cf. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p.230.

ato imputável (*Tat*)²⁴. Segundo Willaschek somente essa denotação de atividade nos permite compreender o que Kant designa como “fato da razão”. Ele argumenta:

É a razão que aqui determina a vontade. Nesta medida, a determinação da vontade é seu “ato” (*Tat*) – ou o seu “feito” (*Factum*). Estas passagens não deixam dúvida alguma de que o “Fato (*Factum*) da razão pura” não é simplesmente um fato (*Tatsache*) independente da razão, que se tem de admitir passivamente (*hinnehmen*), mas uma atividade (*Aktivität*) ou exercício (*Leistung*) “da razão”. Só assim pode-se justificar a exigência de validade universal que Kant vincula a esse *Faktum*. Além disso, há uma conexão imediata entre a tese de que a razão pura é “prática” e o “fato” (*Factum*) da razão pura: a razão pura é prática, na medida em que ela “faz” (*tut*) algo, portanto, mediante um “fato” (*Factum*).²⁵

Essa compreensão do “fato” como consistindo em um “ato” da razão é corroborada pela preocupação de Kant em distinguir o fato da razão de um mero fato empírico. Ao final da passagem citada acima em que introduz o fato da razão, Kant insiste que não se trata de **um** fato dado empiricamente, isto é, de um fato, cuja certeza tem de ser aceita mediante a experiência. O que está em questão é **o** único fato da razão pura, pela qual ela “se proclama como originariamente legisladora”. Trata-se, portanto, da consciência que temos do ato da razão pelo qual ela institui uma legislação própria, distinta da legislação natural, na medida em que determina a vontade a agir em vista da universalidade da lei e não dos objetos ou fins particulares desejados.

Em segundo lugar, é preciso observar a maneira pela qual esse ato de instituição de uma legislação da razão pura prática determina a vontade de um ser racional finito, ou seja, de que modo a vontade humana se torna consciente da lei moral. Kant sustenta que, como a lei moral estabelece que meu princípio subjetivo de determinação da vontade seja compatível com uma legislação *universal*, ela é um princípio válido para *todos os seres racionais* que possuam razão e vontade²⁶. Na medida em que não leva em conta os fundamentos subjetivos de determinação de uma vontade particular, a razão pura se proclama como “originariamente legisladora” para todos os seres racionais. A

²⁴ MdS VI 223.

²⁵ Willaschek, M. *Praktische Vernunft*, p. 180. Em uma análise semelhante à de Willaschek, Keinert também explicita o fato como sendo um “ato” da razão no sentido de um “ato normativo primário” pelo qual ela institui a lei moral. Seria necessário atentar, contudo, para “estrutura de mão dupla” presente neste ato: há ao mesmo tempo um movimento de reflexão da razão na representação da universalidade da lei e de determinação da vontade segundo esta lei. Essa estrutura do “ato” da razão, segundo Keinert, estaria espelhada na estrutura dupla do próprio juízo moral que pressupõe um movimento reflexionante na avaliação da regra presente na minha máxima como passível ou não de universalização e, em caso afirmativo, um movimento de determinação da vontade (Keinert, M. *Crítica e autonomia*. cap.3).

²⁶ KpV, V 32.

lei moral seria, portanto, um princípio válido não apenas para os seres racionais que possuem uma vontade finita, ou seja, uma vontade determinada não apenas pela razão, mas também por fundamentos sensíveis ou patológicos. Ela valeria também para os seres racionais, cuja vontade é completamente determinada pela razão, isto é, para aqueles que possuem uma vontade santa ou uma vontade divina. No caso desses seres cuja vontade é completamente determinada pela razão, a lei moral consistiria em uma proposição analítica, dada a identidade entre os conceitos de razão e de vontade. No caso dos homens, porém, visto não haver essa identidade e a vontade não ser sempre determinada pela razão, só podemos ter a consciência da lei moral como uma proposição sintética *a priori*. Este é o segundo elemento importante para a compreensão da consciência da lei moral como “fato da razão”: como possuímos uma vontade finita, só temos consciência da lei moral como sendo uma imposição ou um comando (*Gebot*) da razão que se expressa na forma de um imperativo, “que manda (*gebietet*) categoricamente, porque a lei é incondicionada”²⁷. Temos consciência da lei moral, portanto, como um dever (*Sollen*) ou uma obrigação (*Nötigung*) moral.

Em sua interpretação sobre o fato da razão, Allison se vale desses dois elementos – a consciência que temos da lei moral enquanto uma obrigação e a atividade da razão pura pressuposta nessa imposição da lei – para mostrar que com o “fato da razão” Kant não abre mão de uma justificação da efetividade da razão pura prática. De acordo com Allison, o “fato da razão” não deve ser identificado diretamente com o “fato de a razão pura ser prática”, como se Kant considerasse como dado aquilo que a própria *Crítica* pretende estabelecer: a efetividade da razão pura prática. Assim, Allison sugere outra caracterização do fato: este deveria ser entendido apenas como “a consciência de estar sob a lei moral e o reconhecimento dessa lei pela razão humana comum como

²⁷ KpV, V 32. Guido de Almeida também apresenta uma análise filológica do termo “Faktum” como um “ato” ou um “feito” da razão. No entanto, segundo Almeida essa análise não é conclusiva para resolver o seguinte impasse na concepção de um “fato da razão”: como seria possível atribuir a este fato uma certeza imediata, se não está fundada em nenhuma intuição, nem consiste em uma proposição analítica? Almeida propõe como saída desse impasse dar atenção à distinção entre lei e imperativo ou entre a lei moral como proposição analítica, cuja verdade é imediata, e o imperativo categórico enquanto proposição sintética. Nas palavras de Almeida: “A distinção entre lei e imperativo permite que se pense o imperativo como uma consequência do conhecimento da lei. O ‘fato da razão’, lembremos, é, em sua fórmula canônica, a consciência da lei moral por um agente dotado de uma vontade imperfeita. Ter consciência da lei é ter consciência da verdade de uma proposição analítica. Essa consciência não é, porém, uma condição necessária de se ter uma vontade imperfeita. Assim, se acontece a um agente dotado de vontade imperfeita de ter a consciência da lei moral, ele tem a consciência de algo que em si mesmo é objeto da certeza característica das proposições analíticas, mas de tal modo que a relação da lei com sua vontade se exprime sempre numa proposição sintética”. (Almeida, G. de. “Crítica, dedução e fato da razão”. In: *Analytica*, n.4, vol.1, 1999. p. 83).

sendo uma lei suprema para sua vontade”²⁸. Essa consciência que a razão comum tem da lei moral não seria necessariamente a da lei moral como um princípio formal, mas apenas a consciência das “obrigações morais particulares, originadas no processo de deliberação prática, em que a lei, que serve como regra (procedimento de decisão), governa essa deliberação”²⁹. Dada a existência desse fato na análise da razão humana comum, a tarefa de Kant seria a de referi-lo à razão pura, ou seja, a de mostrar que a consciência da obrigação moral que temos no processo de deliberação é um fato *da* razão.

Allison enfatiza que essa tarefa é executada por Kant com uma mudança de estratégia em relação à *Fundamentação*. Ali, a estratégia teria sido a de introduzir a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, a fim de completar a dedução da validade objetiva da lei moral (ou de sua obrigatoriedade para nós) e escapar, assim, da suposta circularidade “na passagem da ideia da liberdade à autonomia e desta à lei moral”³⁰. Segundo Allison, o argumento de Kant na *Fundamentação* é o de mostrar que “enquanto membros do mundo inteligível, nós temos a garantia para presumir que somos realmente agentes racionais e que estamos realmente sujeitos à lei moral”³¹. Em outras palavras, o objetivo de Kant seria mostrar que os seres racionais, incluindo os que possuem uma vontade imperfeita (como os homens), pertencem ao mundo inteligível e que, por pertencerem a este mundo inteligível, estão necessariamente submetidos à lei moral. Allison acusa a existência de um erro nesta argumentação, que seria resultado direto da ambiguidade presente no conceito de mundo inteligível, explorada por Kant mediante o uso de dois termos diferentes: mundo do entendimento (*Verstandeswelt*) e mundo inteligível (*intelligibele Welt*). Kant cometeria um deslize, sem nenhuma justificativa, do conceito de mundo do entendimento – que tem de ser entendido em um sentido meramente negativo como compreendendo tudo aquilo que não é sensível (o númeno em sentido negativo) – para o mundo inteligível – cuja referência seria um reino suprasensível governado por lei morais, um “reino dos fins” ou seu equivalente, “a totalidade dos seres racionais enquanto coisas em si mesmas” (númeno em sentido positivo)³². Allison afirma que o erro de Kant estaria em oferecer uma garantia de entrada apenas para o mundo do entendimento (conceito negativo).

²⁸ Allison, *Theory of freedom*, p. 233.

²⁹ *Idem*, *ibid.* Allison argumenta que essa consciência pode ser a da lei moral em sua forma tipificada, ou seja, a consciência de estar sob uma lei universalmente válida como se fosse uma lei da natureza.

³⁰ Grund. IV, 453.

³¹ Allison, *op. cit.*, 221.

³² *Idem*, 227.

Essa garantia seria oferecida mediante a reiteração de uma asserção feita já na primeira *Crítica*: a de que enquanto sujeitos do conhecimento somos conscientes de certas faculdades (entendimento e razão), cuja atividade independe da sensibilidade. É devido à consciência dessa atividade na produção de conceitos e princípios, em especial da razão (na produção de ideias), que o sujeito é obrigado a considerar-se sob um ponto de vista inteligível. Ora, mas essa garantia de que é legítimo considerar-se – enquanto espontaneidade epistêmica – como um membro do mundo do entendimento (mundo dos númenos negativos), não seria suficiente para justificar a consideração desse mesmo sujeito como membro do mundo inteligível (mundo das coisas em si governado pela lei moral) e, portanto, como submetido à lei moral³³.

Na *Crítica da razão prática*, porém, Kant teria abandonado a pretensão de *deduzir* a validade objetiva da lei moral e do imperativo categórico, substituindo o recurso ao mundo inteligível – que falhava em oferecer a passagem da ideia da liberdade para a lei moral – pela “exposição” da consciência da lei moral mediante o fato da razão. Ainda na interpretação de Allison, ao invés de recorrer ao mundo inteligível, Kant já partiria direto da validade das análises realizadas nas duas primeiras seções da *Fundamentação* e na Analítica dos Princípios sobre a consciência que a razão humana comum possui da obrigatoriedade da lei moral, mesmo que esta consciência não seja necessariamente a da lei enquanto um princípio formal³⁴. Nas palavras de Allison:

mesmo para o Kant da segunda *Crítica*, uma coisa é mostrar que a moralidade está fundada no princípio da autonomia e outra coisa muito diferente é mostrar que a vontade é autônoma. Para isso, uma premissa sintética adicional ainda é requerida. A diferença significativa é que a premissa agora é supostamente fornecida por algo diretamente acessível, a saber, nossa consciência comum da lei moral enquanto supremamente autoritativa (*supremely authoritative*) e não pela ideia problemática de nosso pertencimento ao mundo inteligível. Dada essa consciência

³³ Discutiremos a posição de Allison, mais à frente, quando voltarmos ao texto da *Fundamentação*.

³⁴ Contra grande parte dos comentadores que atribui ao “fato da razão” o papel de justificação da razão pura prática, O’Neill argumenta que esta justificação começa com os conceitos intrinsecamente vinculados de autonomia e universalização, mas só se completa se Kant puder mostrar que somos agentes livres. Nessa leitura, em certa medida parecida com a de Allison, o “fato da razão”, entendido como a consciência da lei moral, cumpriria uma função complementar na justificação da razão pura prática, a saber, a de “tornar a lei moral acessível às pessoas comuns em contextos práticos comuns” ou, em outras palavras, a de mostrar “de que modo a razão prática se insere na vida comum e na prática cotidiana” (O’Neill, *op cit.* p.83). Ainda que apresente uma explicação esclarecedora sobre a vinculação entre os conceitos de autonomia e universalização, a leitura de O’Neill quanto ao “fato da razão” é, a nosso ver, problemática, pois (como explicitaremos mais à frente) a própria dedução da liberdade depende diretamente do que Kant designa por “fato da razão”. Nesse sentido, este não cumpre um papel secundário, mas central na justificação da razão pura prática.

junto com sua análise, Kant defende, em contraste direto com a *Fundamentação*, que a moralidade ‘se estabelece por si mesma’ e que não necessita de ‘nenhuma outra justificação’.³⁵

É, portanto, a partir da consciência que a razão comum possui da obrigação moral e da análise dessa lei moral como sendo um comando (*Gebot*) da razão na forma de um imperativo categórico (incondicional) que Kant pode estabelecer a vontade como sendo de fato determinada pela razão pura prática ou, em outras palavras, a razão pura como efetivamente prática. Deixando de lado a questão de se a tentativa de dedução da lei moral (na forma do imperativo categórico) empreendida na terceira seção da *Fundamentação* seria ou não um fracasso acarretado por um deslize do conceito negativo de mundo inteligível (*Verstandeswelt*) para seu conceito positivo (*intelligibele Welt*), podemos concordar com Allison em um ponto: na segunda *Crítica*, com efeito, Kant não se vale da ideia de nosso pertencimento ao mundo inteligível para estabelecer a vontade como sendo de fato autônoma. Pelo contrário, Kant afirma que é somente porque somos conscientes da lei moral mediante a imposição dessa legislação pela razão pura, que nos “transferimos” para uma ordem inteligível das coisas ou a um mundo inteligível³⁶. É a consciência da lei moral que nos obriga a formular a ideia de uma natureza supracensível oposta à natureza sensível regida pelas leis da natureza. Antes de examinar, contudo, em que medida Kant pode afirmar que nós nos “transferimos” ao mundo inteligível ou a uma natureza supracensível, é importante reconstruir o último passo da Analítica dos Princípios, que oferece a dedução da realidade objetiva do conceito de liberdade a partir da consciência da lei moral.

No quarto e último Teorema (*Lehrsatz*), Kant retoma a relação de referência mútua entre lei prática incondicionada e liberdade da vontade, introduzindo agora o princípio de autonomia da vontade como sua mediação. Kant diz:

A *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conformes; pelo contrário, toda a *heteronomia* do livre arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se antes ao princípio da mesma e à moralidade da vontade. Com efeito, na independência a respeito de toda a matéria da lei (isto é, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, na determinação do livre arbítrio pela simples forma legisladora universal, de que uma máxima deve ser capaz, é que consiste o princípio único da moralidade. Mas essa *independência* é a *liberdade* em sentido *negativo*, e esta *legislação própria* da razão pura e, como tal, prática, é

³⁵ Allison, *op. cit.* 238.

³⁶ KpV, V, 42.

a liberdade em sentido *positivo*. Por conseguinte, a lei moral nada mais exprime do que a *autonomia* da razão pura prática, isto é, da liberdade em sentido positivo.³⁷

De acordo com o que destacamos acima, na primeira *Crítica* Kant já havia garantido a possibilidade de se conceber, sem contradição com a lei de causalidade natural, uma lei de causalidade por liberdade. Tal causalidade, também designada como causalidade inteligível ou numênica, só podia ser concebida, porém, de maneira negativa e problemática, como uma independência de quaisquer condições empíricas na produção de um efeito sensível. Esse estatuto problemático e negativo do conceito transcendental de liberdade era exigido a fim de não colocar em risco a necessidade e a universalidade do princípio da causalidade da natureza com referência aos objetos de toda a experiência possível. Ora, visto não se tratar mais de *conhecimento de objetos*, mas apenas da determinação da vontade a agir e tendo a Analítica da razão prática exposto a consciência da lei moral como sendo um fato (ou ato) da razão pura, Kant pode agora apresentar a lei de causalidade por liberdade de maneira positiva e determinada. A consciência da obrigatoriedade da lei moral no processo deliberativo, analisada como autonomia da vontade, ou seja, como a capacidade da vontade de determinar-se a agir não segundo fins desejados (inclinações e interesses), mas segundo a forma legislativa da máxima fornecida pela razão, nos permite *conhecer a lei* da causalidade da razão pura. Na medida em que impõe “por si só” uma lei que comanda a vontade a agir apenas em vista do que é válido universalmente para qualquer vontade, essa lei é designada como liberdade em sentido positivo. Entretanto, como o reverso dessa lei que determina a vontade apenas segundo a forma legislativa da máxima é exatamente a independência de todo objeto de desejo (matéria presente na máxima), a causalidade da razão pressupõe a liberdade também em sentido negativo ou transcendental.

É essa relação intrínseca entre a lei moral e autonomia entendida como liberdade da vontade que Kant estabelece ao apresentar a dedução da realidade objetiva do conceito de liberdade transcendental. Porque no processo de deliberação temos a consciência da obrigatoriedade da lei moral, reconhecemo-nos imediatamente como livres, ou seja, como capazes de determinar nossa ação abdicando de nossas inclinações e interesses particulares em vista da universalidade da máxima que tomo como base para a ação. Kant procura esclarecer essa ligação intrínseca entre a consciência da lei moral e a consciência da liberdade mediante o exemplo do príncipe que exige de uma

³⁷ KpV, V, 33.

pessoa um falso testemunho sobre um homem honesto, ameaçando-a com uma pena de morte. Se fôssemos guiados apenas pelos nossos interesses e nossa razão cumprisse tão somente o papel de cálculo de fins e meios, sequer hesitaríamos em difamar um homem que sabemos ser honesto. No entanto, Kant chama atenção para o fato de que mesmo sob ameaça de perder a vida hesitamos em dar o falso testemunho, e mesmo se o fizermos para escapar da morte, temos ainda a consciência de que não deveríamos tê-lo dado. É essa consciência do dever ou da obrigação moral que, segundo Kant, nos faz reconhecer como livres, isto é, como não sendo determinados apenas pelos nossos fins particulares ou guiados apenas pela necessidade natural. Assim, Kant estabelece que a lei moral, da qual somos conscientes *a priori* como sendo um “fato” (ou ato) da razão – e que não necessita, por isso, de nenhuma outra justificação – oferece uma “espécie de credencial” para a dedução da liberdade, como sendo uma causalidade da razão pura³⁸.

Para deduzir a efetividade da liberdade da vontade tanto em sentido positivo – enquanto autonomia da vontade – quanto em sentido transcendental – como independência das condições sensíveis na determinação da causalidade da vontade – Kant não se vale, portanto, do duplo ponto de vista. O conceito de liberdade transcendental é demonstrado pela própria consciência que temos do ato da razão pura na determinação da vontade a agir, pelo qual ela se prova efetivamente como prática³⁹.

³⁸ KpV, V 48. De acordo com Allison, a referência à consideração de nós mesmos como “membros do mundo inteligível” cumpriria um papel importante na dedução da liberdade negativa. Tal dedução não consistiria apenas na asserção, reconstruída acima, de que a liberdade negativa seria uma pressuposição derivada da realidade da liberdade positiva (autonomia), a qual estaria, por sua vez, garantida pela consciência da lei moral. Allison sustenta que mais do que uma asserção, o argumento de Kant seria o de que “a capacidade de motivação moral (autonomia) fornece a evidência de nosso pertencimento a um mundo inteligível (*intelligibelen Welt*) a partir da qual nossa independência do mecanismo da natureza pode ser inferida” (Allison, *op. cit.*, p.241). Lembrando o recurso ao “mundo do entendimento” na *Fundamentação*, Allison afirma que a argumentação de Kant é apresentada agora de maneira inversa. Ali, a tentativa de Kant seria a de assegurar nosso pertencimento ao mundo do entendimento (*Verstandeswelt*), com o que se poderia garantir a liberdade negativa e, a partir desta, inferir a autonomia. Na segunda *Crítica*, pelo contrário, a autonomia asseguraria a existência dos homens em um mundo inteligível (*intelligibele Welt*), da qual decorreria a liberdade negativa. É preciso observar, no entanto, que esta reconstrução da dedução da liberdade negativa proposta por Allison, como ele próprio admite, não é claramente expressa por Kant em nenhum trecho da *Crítica da razão prática*. Além disso, Allison parece ignorar que na segunda *Crítica*, assim como havia feito na *Fundamentação*, Kant também faz uso dos termos *Verstandeswelt* e *intelligibele Welt* com completa indistinção entre eles. Sinal de que o próprio Kant não estabelece distinção alguma entre um sentido negativo de mundo inteligível – como sendo a abstração das condições empíricas – e um sentido positivo – referente ao conjunto das coisas em si mesmas enquanto submetidas à lei moral – como quer Allison para provar uma suposta lacuna na argumentação de Kant na *Fundamentação*. Se o argumento de Allison sobre o deslize de Kant do termo negativo *Verstandeswelt* ao termo positivo *intelligibele Welt* estivesse correto, então teria de explicar por que na segunda *Crítica*, onde a “falha” da dedução supostamente teria sido por ele reconhecida, Kant continua a entender o *Verstandeswelt* no mesmo sentido que o *intelligibele Welt*, como o conjunto dos seres racionais submetidos à lei moral.

³⁹ KpV, V, 3. “Se ela [a faculdade prática], enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova sua realidade e a de seus conceitos pelo ato (Tat) e é vão todo o sofismar contra a possibilidade de ela ser

Assim sendo, trata-se de explicitar, então, que longe de atribuir ao duplo ponto de vista algum papel na justificação da lei moral e na demonstração da realidade objetiva do conceito de liberdade, Kant introduz a necessidade de considerar o sujeito agente ao mesmo tempo como fenômeno e como nûmeno como um *resultado* da consciência que temos da lei moral e, com ela, da liberdade.

4.1.2. A consciência da lei moral e a ideia de mundo inteligível: a natureza suprassensível como arquétipo (*Urbild*)

A primeira referência que Kant faz, na *Crítica da razão prática*, à concepção do sujeito como “ser em si mesmo” e como pertencente a uma “ordem inteligível” aparece apenas após os oito parágrafos iniciais da Analítica da razão pura prática, ou seja, depois da exposição de sua “lei fundamental” – a lei moral – como um “fato da razão”. No primeiro parágrafo da seção, em que tratará exatamente de explicitar o caráter de “exposição” da lei moral em oposição à “dedução” realizada sobre os conceitos do entendimento puro, Kant diz:

Esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática, isto é, determinar a vontade por si mesma, independentemente de todo o elemento empírico – e mostra isso mediante um fato (*Faktum*) no qual a razão pura se prova (*beweiset*) efetivamente (*in der Tat*) em nós como prática, a saber, a autonomia no princípio da moralidade, pelo qual ela determina a vontade à ação (*zur Tat*). – Revela ao mesmo tempo que este fato está indissoluvelmente ligado à consciência da liberdade da vontade, que até mesmo se confunde com ela (*einerlei sei*); **pelo que** (*wodurch*) a vontade de um ser racional, o qual, enquanto pertencente ao mundo sensível, se reconhece, tal como as causas eficientes, necessariamente submetido às leis da causalidade, é também por outro lado, no prático, isto é, como ser em si mesmo, consciente **da sua existência determinável numa ordem inteligível das coisas**, sem dúvida, não em virtude (*gemäß*) de uma intuição particular de si mesma, mas de certas leis dinâmicas que podem determinar sua causalidade no mundo sensível; com efeito, demonstrou-se suficientemente noutro lugar que a liberdade, se ela nos é atribuída (*beilegen*), nos **transfere** (*versetzen*) para uma ordem inteligível das coisas.⁴⁰

prática. Com esta faculdade fica doravante agora solidamente estabelecida a *liberdade* transcendental e tomada, sem dúvida, no sentido absoluto em que a razão especulativa precisava, no uso do conceito de causalidade, para salvar-se da antinomia em que inevitavelmente cai ao querer pensar, na série da conexão causal, o incondicionado; (...).’

⁴⁰ KpV, V 42. Grifos nossos.

Aqui são retomados os dois resultados da Analítica da razão prática. Em primeiro lugar, nesta prova-se que a razão pura é efetivamente prática mediante a exposição de um ato (*factum*) da razão – de que somos conscientes *a priori* – pelo qual ela determina a vontade a agir em vista não de fins particulares desejados, mas da universalidade da lei. Este ato (*factum*) da razão pura é entendido como autonomia (ou autolegislação) da vontade, na medida em que a causalidade da vontade, isto é, sua faculdade de produzir objetos de acordo com certas representações, não se guia pela representação de um objeto desejado, mas apenas pela representação da forma legislativa contida em seu princípio de ação. Em outras palavras, a vontade não é determinada segundo as leis da causalidade natural ou mecânica, mas segundo a legislação imposta incondicionalmente pela razão. Nesta medida prova-se, em segundo lugar, a efetividade de uma causalidade por liberdade, pois a consciência da autonomia da vontade confunde-se com a consciência da liberdade.

É exatamente neste ponto, em que se faz necessário pensar a vontade finita de um ser racional como submetida a duas leis de causalidade distintas – a da natureza e a da liberdade –, que Kant introduz o duplo ponto de vista. No mundo sensível, isto é, quando possui a consciência empírica de sua existência no tempo, o sujeito tem de conceber-se do mesmo modo que concebe qualquer outra causa eficiente: enquanto submetida à lei de causalidade natural, cuja exigência é de que para toda causa deva-se procurar a causa antecedente no tempo. Sob este ponto de vista não é possível compreender uma causalidade por liberdade. No entanto, como esse mesmo sujeito possui além da consciência empírica de suas ações no tempo também a consciência imediata da autonomia de sua vontade, isto é, do ato da razão pura de determinar a vontade a agir, ele tem de conceber-se como númeno e, por conseguinte, como pertencente a um mundo inteligível, por oposição ao mundo sensível em que suas ações são completamente determinadas segundo a causalidade natural. Que a necessidade de representar um mundo inteligível em contraposição ao mundo sensível seja proveniente da consciência que temos de duas legislações distintas fica claro quando Kant apresenta a distinção entre natureza sensível e supransensível⁴¹. Kant diz:

⁴¹ Torralba chama atenção para o fato de a distinção entre dois “mundos” ou “naturezas” não significar nada além de uma distinção entre duas legalidades: “Nunca se insistirá o suficiente no fato de que Kant não propõe a existência de dois mundos, mas de duas legalidades: a dos princípios teóricos e a dos princípios práticos. Cada uma dessas classes de princípios funda uma esfera (*Gebiet*) na qual seus conceitos são legisladores sobre os objetos correspondentes (KdU, V 174-175). Os dois “mundos” ou “naturezas”, aos quais Kant se refere, são duas esferas de uma mesma realidade. O mundo inteligível não

Esta lei [a lei moral] deve propiciar (*verschaffen*) ao mundo dos sentidos, enquanto *natureza sensível* (o que concerne aos seres racionais), a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma *natureza suprassensível*, sem, no entanto, fazer dano ao seu mecanismo. Ora, a natureza, no sentido mais geral, é a existência (*Existenz*) das coisas sob leis. A natureza sensível dos seres racionais em geral é a existência dos mesmos sob leis empiricamente condicionadas, portanto uma *heteronomia* para a razão. Em contrapartida, a natureza suprassensível dos mesmos seres (*eben derselben Wesen*) é a sua existência segundo leis que são independentes de todas as condições empíricas, por conseguinte, pertencem à *autonomia* da vontade. E visto que são práticas as leis, segundo as quais a existência das coisas depende do conhecimento, então a natureza suprassensível, **tanto quanto dela podemos fazer um conceito**, nada mais é do que *uma natureza submetida à autonomia da razão pura prática*.⁴²

Salta aos olhos aqui a definição que Kant apresenta da natureza como sendo a existência das coisas sob leis. A distinção entre duas naturezas é, portanto, equivalente à separação entre duas esferas governadas por duas legislações diferentes, das quais temos consciência. A natureza sensível é a nossa existência, enquanto seres racionais, sob leis empiricamente condicionadas. Essas leis são condicionadas porque a vontade é heterônoma, ou seja, seu fundamento de determinação não é a própria razão, mas as representações causadas por objetos que afetam nossa faculdade de desejar. A natureza inteligível, em contrapartida, é nossa existência sob a lei prática incondicionada, da qual temos consciência mediante o fato da razão. É a representação, portanto, dos seres racionais, cuja vontade é autônoma, isto é, determinada a agir em vista da universalidade da máxima, independentemente de quaisquer condições empíricas.

É possível observar, assim, que a consciência imediata que temos da lei moral através do “fato da razão” e a consciência da liberdade (enquanto autonomia da vontade) não pressupõem a representação do sujeito sob dois pontos de vista. Pelo contrário, o duplo ponto de vista surge como resultado dessa consciência que temos da liberdade da vontade, em contraposição com a consciência empírica da determinação da vontade segundo fundamentos patológicos. É apenas no momento em que se atribui liberdade à vontade de um sujeito pertencente ao mundo sensível, que este é “transferido” para uma “ordem inteligível das coisas”. Mas em que sentido Kant pode designar aqui o sujeito como númeno, e o que quer dizer com sua “transferência” para uma ordem inteligível?

é outra coisa do que a esfera da liberdade” (Torralba, J. M. *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*. Olms Verlag, Hildesheim, 2009, p. 206).

⁴² KpV, V 43. Grifos nossos.

Antes de tudo, é preciso notar que Kant afirma já ter provado em outro lugar que *se*, a liberdade é atribuída ao sujeito, ela então o “transfere” para uma “ordem inteligível”. Como a afirmação é a de que ficou provada não a liberdade, mas apenas a implicação entre a liberdade e o pensamento de uma ordem inteligível, este trecho pode ser remetido tanto à solução da terceira antinomia quanto à terceira seção da *Fundamentação*⁴³. Na solução da terceira antinomia Kant já havia afirmado que só é possível pensar uma causalidade por liberdade sem contradição com a causalidade natural na medida em que aquela é concebida sob outro ponto de vista: como causalidade numênica ou inteligível. Assim, para pensar o sujeito como livre, era preciso atribuir-lhe um caráter inteligível e concebê-lo como uma *causa noumenon*.

A terceira seção da *Fundamentação* retoma a relação de implicação entre a ideia de liberdade e o ponto de vista inteligível, mas com a introdução de um novo elemento: a autonomia da vontade. Ao contrário do que Allison afirma, na terceira seção Kant não justifica a necessidade de nos concebermos enquanto númenos ou seres pertencentes a um mundo inteligível como sendo uma exigência da espontaneidade do entendimento e da razão em sua atividade epistêmica⁴⁴. Diferentemente do argumento oferecido na solução da terceira antinomia, que apresentava a razão como uma espontaneidade de produção de ideias apenas em seu uso especulativo, na *Fundamentação* a razão é considerada em seu uso prático. Após indicar a distinção “ainda grosseira” que o entendimento comum faz entre fenômenos e coisas em si mesmas e entre mundo sensível e mundo inteligível – bem como o erro em que o entendimento comum cai ao tentar conhecer a ideia de mundo inteligível mediante uma intuição sensível –, Kant oferece uma versão crítica desta distinção. De maneira distinta do final da *Analítica da primeira Crítica*, onde o **entendimento** (enquanto pura espontaneidade) era o responsável por traçar a distinção entre fenômenos e númenos, aqui a **razão** é apresentada como estabelecendo a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. Kant escreve:

⁴³ Em suas observações técnicas sobre a *Crítica da razão prática*, Klemme refere essa “prova” não apenas à *Fundamentação*, como o faz a edição de Vorländer (cf. nota de Valério Rohden em sua tradução da KpV), mas também às soluções das antinomias na primeira *Crítica* (A532/B560-A558/B586) (Klemme, H. *op. cit.* p.231). É importante notar que o que está em jogo aqui não parece ser uma reiteração da dedução da possibilidade do imperativo categórico realizada na terceira seção. O uso da conjunção condicional “se” (wenn) indica que Kant entende como provada apenas a implicação entre a atribuição de liberdade e a necessidade de se conceber uma ordem inteligível, o que já havia estabelecido também na solução da terceira antinomia.

⁴⁴ Cf. reconstrução do argumento de Allison que apresentamos acima.

Ora, o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos; essa faculdade é a razão. Esta, como pura autoatividade (*Selbsttätigkeit*) eleva-se até mesmo acima do entendimento no sentido de que, embora este seja também autoatividade (*Selbsttätigkeit*) e não contenha, como o sentido (*Sinn*), representações que só se originam quando somos afetados por coisas (passivamente portanto), ele não pode contudo a partir de sua atividade (*Tätigkeit*) produzir outros conceitos senão aqueles que servem apenas para *subsumir a regras as representações sensíveis* e reuni-las por este meio numa consciência, sem o qual uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada. A razão, pelo contrário, mostra sob o nome das ideias uma espontaneidade (*Spontaneität*) tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento; e prova que sua mais nobre tarefa (*vornehmstes Geschäft*) consiste em distinguir entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando assim os limites ao próprio entendimento.⁴⁵

Em primeiro lugar é interessante recordar aqui as análises já realizadas ao longo deste estudo, a fim de observar que dois tipos distintos de atividade das quais temos consciência – a do entendimento e a da razão – dão origem a duas representações distintas de númenos ou coisas em si mesmas. No primeiro capítulo explicitamos que a *atividade originária do entendimento* na produção das regras de síntese dos dados sensíveis conduz ao pensamento problemático de algo que não é objeto dos sentidos. Este pensamento se mostra legítimo no interior do exame crítico na medida em que o entendimento dele se vale para impor limites tanto à sensibilidade quanto a si mesmo. No entanto, o conceito de númeno não pode ser admitido em sentido positivo, isto é, como objeto de uma intuição intelectual. Em sua formulação crítica, ele possui apenas um sentido negativo, representando, mediante a abstração da condição de aplicação das categorias – a intuição sensível –, algo que permanece completamente indeterminado. No terceiro capítulo mostramos, em contrapartida, que já na *Dialética da primeira Crítica*, Kant apresenta a *atividade originária da razão* na produção de ideias transcendentais, exigidas pela necessidade de representar algo incondicionado. Para dar origem às ideias, a razão é obrigada a ir além do entendimento e representar, mediante um prolongamento de suas categorias, objetos suprassensíveis, também designados como númenos. Essa representação do númeno não mais como algo *não sensível*, mas como um objeto *suprassensível* difere, portanto, do conceito meramente problemático fornecido pelo entendimento. Embora com o exame crítico dos raciocínios dialéticos Kant procure mostrar as contradições em que a razão se enreda quando pretende

⁴⁵ Grund. IV, 452.

conhecer esses objetos suprassensíveis por ela concebidos, ele afirma ser necessário resguardar a possibilidade de representar esses objetos como coisas em si mesmas. A condição dessa representação de númenos mediante ideias da razão é, contudo, a de que não se pretenda conhecê-los. Nesses termos, o conceito de númeno permanece em sentido negativo, pois não se pode admitir nenhuma intuição, nem sensível, nem intelectual, pela qual seriam dados os objetos suprassensíveis. Assim, na solução terceira antinomia, ainda que introduzisse, a partir da representação do dever (*Sollen*), a pressuposição de que a *espontaneidade da razão pura* poderia se mostrar, no uso prático, como criadora de uma ordem inteligível, Kant insistia ainda no caráter negativo e indeterminado de uma causalidade numênica.

Em segundo lugar, é preciso notar que apesar de, na terceira seção da *Fundamentação*, Kant se referir à atividade originária da razão na produção de ideias, o que está em questão não é mais essa atividade em sentido especulativo ou epistêmico, mas em sentido prático. Isso fica claro na continuação da passagem acima, na qual Kant especifica a distinção que a razão, em sua “mais nobre tarefa”, estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível. Nas palavras de Kant:

Por isso um ser racional deve considerar-se a si mesmo como inteligência (portanto não pelo lado das suas forças interiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; tem por conseguinte **dois pontos de vista** sob os quais pode considerar-se a si mesmo e **conhecer as leis** do uso das suas forças e portanto de todas as suas ações: o primeiro, enquanto pertencente ao mundo sensível, **sob leis naturais** (heteronomia); o segundo, como pertencente ao mundo inteligível, **sob leis** que, independentes da natureza, não são empíricas, mas **fundadas somente na razão**⁴⁶.

É a partir da diferenciação entre duas legislações distintas operando como guias para nossas ações que a razão, em sua espontaneidade mais pura, concebe a distinção entre dois mundos. No mundo sensível nossas ações são regidas pelas leis naturais, sob as quais só podemos ser heterônomos. No mundo inteligível nossas ações estão submetidas apenas às leis fundadas na razão pura. Elas são regidas, portanto, pela autonomia da vontade. Ora, essa espontaneidade da razão pura, à qual Kant se refere aqui como distinguindo entre dois mundos, só pode ser a espontaneidade prática, na medida em que a autonomia da vontade já está pressuposta no estabelecimento da distinção. A razão pura em seu uso especulativo (ou epistêmico), embora pudesse conceber dois

⁴⁶ *Idem*, *ibid.* Grifos nossos.

tipos de legislação (a da natureza e a da liberdade), só podia fazê-lo de maneira problemática, sem determinar e, portanto, conhecer de modo algum a lei de causalidade livre. Somente a razão pura em seu uso prático, ao introduzir um elemento positivo – a consciência que temos da lei de causalidade por liberdade –, pode estabelecer propriamente a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível⁴⁷. Isso fica claro na seguinte passagem:

O conceito de mundo inteligível é apenas um **ponto de vista** que a razão **se vê forçada a tomar** fora dos fenômenos para se pensar a si mesmo como prática, o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, mas que é sim necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si mesmo enquanto inteligência, por conseguinte, enquanto causa racional e atuante pela razão, isto é, livremente eficiente. Este **pensamento** conduz (*führt*), por certo, à **ideia de uma ordem e legislação diversa do mecanismo natural** que concerne ao mundo sensível **e torna necessário o conceito de um mundo inteligível** (isto é, o todo dos seres racionais como coisas em si mesmas), mas o faz sem nenhuma pretensão de ultrapassar aqui o pensamento do que é simplesmente a sua condição *formal*, quer dizer, a universalidade da máxima da vontade, enquanto lei, por conseguinte a autonomia da vontade, que é a única que pode ser compatível com sua liberdade.⁴⁸

Kant explicita aqui que é a consciência da liberdade, enquanto consciência de uma causalidade da razão pura, que nos leva a formular a ideia de uma legislação distinta da legislação da natureza e nos obriga a conceber, a partir dessa ideia, a totalidade dos seres racionais que estão a ela submetidos. Todavia, neste trecho, que se encontra na seção cujo tema é “o limite extremo de toda a filosofia prática”, Kant não deixa de insistir no estatuto negativo do conceito de mundo inteligível, afirmando que o único “ponto positivo” do conceito consiste na lei de causalidade imposta pela razão pura⁴⁹. “Transferir-se” para um mundo inteligível significa apenas situar-se *mediante o pensamento* em um mundo no qual a razão pura determinaria a vontade necessariamente, ou seja, no qual todas as ações estariam submetidas à autonomia da

⁴⁷ Kant não incorreria, assim, no deslize proposto por Allison do conceito de númeno meramente negativo, cujo acesso é garantido pela espontaneidade epistêmica do entendimento e da razão, para o conceito de númeno em sentido positivo, o qual representa os seres racionais como submetidos à lei moral. Se observarmos que a “mais pura” espontaneidade responsável por estabelecer a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível é a da razão pura em seu uso prático e não em seu uso especulativo, o conceito de mundo inteligível apresentado na terceira seção é apenas aquele formulado a partir da consciência da lei de causalidade imposta incondicionalmente pela razão e que contém, portanto, um elemento positivo. É claro que isto não basta para afirmar o êxito da dedução da possibilidade do imperativo categórico realizada por Kant na terceira seção. Para tanto seria necessário analisar a argumentação da terceira seção como um todo, o que foge ao escopo do presente trabalho.

⁴⁸ Grund, IV 458. Grifos nossos.

⁴⁹ *Idem*, *ibid*.

vontade. Ora, o elemento positivo mediante o qual pensamos o mundo inteligível consiste em um elemento apenas formal. Nesse conceito não temos a representação de um objeto da vontade, mas apenas a representação da universalidade da máxima mediante a qual a vontade se determina a agir independentemente de qualquer objeto (matéria). Assim, embora eu seja “forçado” a formular a ideia de um mundo inteligível a partir da autonomia da minha vontade, a representação deste mundo permanece ainda como *ideia*. Dele, afirma Kant, “não tenho o menor *conhecimento* nem posso nunca vir a tê-lo com todo o esforço da minha faculdade natural da razão”⁵⁰.

Na segunda *Crítica*, Kant reitera a autonomia da vontade como sendo o elemento positivo a partir do qual somos forçados a conceber um mundo inteligível em oposição ao mundo sensível, submetido apenas às leis da natureza. Logo após contrapor a analítica da razão prática à teórica, a fim de contrastar suas diferenças e de insistir que em relação às coisas enquanto númenos, dada a impossibilidade de *conhecê-las* ou *determiná-las* teoricamente, pôde-se resguardar apenas a possibilidade de *pensá-las* (mediante um conceito negativo), Kant apresenta a nova direção oferecida pelo “fato da razão”:

A lei moral, embora não forneça nenhuma vista (*Aussicht*), proporciona contudo um fato absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e do âmbito global do nosso uso teórico da razão, fato esse que oferece um indício (*Anzeige geben*) de um puro mundo inteligível, o *determina* até *positivamente* e dele nos permite **conhecer** alguma coisa, a saber, uma **lei**.⁵¹

À primeira vista Kant parece estar legitimando aquilo que ficara estritamente proibido na primeira crítica: a *determinação positiva* do suprassensível e, portanto, o *conhecimento* de algo pertencente ao mundo inteligível. Se acompanharmos, no entanto, o esforço de Kant em explicar o que entende aqui por determinação e conhecimento, a passagem acima soa um pouco mais amena quanto à positividade do suprassensível admitida no uso prático da razão.

⁵⁰ Grund. IV, 462. Na continuação dessa passagem Kant reafirma o estatuto negativo ou meramente formal do pensamento do mundo inteligível: “Este mundo significa apenas alguma coisa que subsiste depois de eu ter excluído dos princípios determinantes da minha vontade tudo o que pertence ao mundo sensível, só para restringir o princípio dos móveis tirados do campo da sensibilidade, limitando esse campo e mostrando que ele não abrange o todo no todo, mas que fora dele há ainda algo mais; este algo, porém, não o conheço. Da razão pura que pensa este ideal nada mais me resta, depois de separar dela toda a matéria, isto é, todo o conhecimento dos objetos, do que a forma, quer dizer a lei prática da validade universal das máximas e, em conformidade com ela, pensar a razão em relação com um mundo puro inteligível como causa eficiente, isto é, como causa determinante da vontade”.

⁵¹ KpV V 43. Grifos nossos.

Para isso basta recordarmos o contraste, que Kant tanto reforça, entre o problema (*Aufgabe*) apresentado na segunda *Crítica* e aquele solucionado na crítica da razão especulativa. Ora, a primeira *Crítica* trata do conhecimento *a priori* de objetos. O problema que procura resolver é, portanto, o da validade objetiva dos juízos de conhecimento que proferimos em relação aos objetos, anteriormente a qualquer experiência possível. De acordo com o que procuramos mostrar no primeiro capítulo, este problema só pode ser resolvido se as formas da sensibilidade (espaço e tempo) e as formas do pensamento (categorias) forem consideradas como condições de possibilidade de qualquer experiência que possamos ter de objetos. Isso só acontece mediante uma particularização daquilo que pode ser um objeto de conhecimento. Não podemos conhecer as coisas em geral, mas apenas as coisas tais como são dadas em nossa intuição sensível e pensadas segundo as funções de síntese dessa intuição impostas pelo entendimento. Ou seja, só podemos conhecer fenômenos. Assim, a solução do problema da primeira *Crítica* traz como resultado a impossibilidade de conhecer objetos suprassensíveis, garantindo apenas a possibilidade de pensá-los.

Como vimos no início deste capítulo, o problema proposto pela segunda *Crítica* difere fundamentalmente da primeira, pois não se trata da relação da razão pura com objetos em vista de seu conhecimento, mas da relação desta razão com a vontade. O que está em jogo é a capacidade da razão pura de determinar incondicionalmente a vontade à ação, isto é, não em vista da representação de um objeto de desejo, mas da forma legislativa da máxima de sua ação. Ao solucionar este problema mediante um fato que estabelece a razão pura como efetivamente prática, Kant argumenta ser possível *conhecer* algo incondicionado: a lei moral. No entanto, é importante notar que não se trata do conhecimento de um objeto incondicionado, nem da determinação de um objeto suprassensível. Pelo contrário, a consciência da determinação de nossa vontade por uma lei prática incondicionada é possível apenas quando ela se determina a agir sem a representação de nenhum objeto e em vista apenas da forma legisladora de sua máxima. A *determinação positiva* do mundo inteligível à qual Kant se refere, portanto, não é a de um objeto, cujo conhecimento exigiria uma intuição diferente da sensível, mas a determinação da lei de causalidade incondicionada (lei moral), que pressupõe apenas a representação formal da universalidade da lei.

Assim, do mesmo modo que na *Fundamentação*, Kant estabelece que somente *em pensamento* ou *em ideia* nos “transferimos” para um mundo inteligível ou para uma natureza suprassensível. É nesse sentido que podemos compreender que a lei moral

oferece apenas um “indício” ou um “sinal” de uma ordem inteligível das coisas. A consciência que temos da lei moral nos permite formular a ideia da totalidade de seres racionais que agem necessariamente sob o princípio de autonomia da vontade, ou seja, que possuem uma vontade completamente determinada pela razão pura. Contudo, dada a condição finita da vontade humana, essa ideia permanece sem qualquer correspondência *in concreto*, isto é, não pode ser exibida mediante nenhuma representação sensível. Ela opera apenas como um arquétipo (*Urbild*) ou um modelo a partir do qual podemos determinar nossas ações no mundo sensível, onde os efeitos podem ser apenas cópias (*Nachbilden*). Kant ressalta, dessa maneira, o caráter irrealizável da ideia de um mundo inteligível, estabelecendo-o ao mesmo tempo como um padrão para julgar cada uma de nossas ações. Sendo necessário lembrar sempre, porém, que esta ideia nada mais é do que uma representação da própria autonomia da vontade.⁵² Kant afirma:

A **lei da autonomia** é a lei moral; a qual é, pois, a **lei fundamental de uma natureza suprassensível e de um puro mundo inteligível** cujo equivalente (*Gegenbild*) deve existir no mundo sensível sem, no entanto, fazer dano às leis do mesmo. Esse mundo poder-se-ia chamar o **arquétipo** (*urbildliche*) (*natura archetypa*), que conhecemos simplesmente pela razão; o segundo, porém, porque contém o efeito possível da ideia do primeiro enquanto princípio de determinação da vontade, poderia chamar-se a **reprodução** (*nachgebildete*) (*natura ectypa*). Pois, efetivamente, **a lei moral transporta-nos, em ideia**, para uma natureza em que a razão pura caso fosse provida de um poder físico a ela adequado, produziria o soberano bem, e determina a nossa vontade a **conferir a sua forma ao mundo sensível** enquanto conjunto dos seres racionais. Que essa **ideia** serve, realmente, por assim dizer enquanto esboço, de **modelo** (*Muster*) às determinações da nossa vontade é o que confirma a mais comum observação de si mesmo.⁵³

Fica claro nesta passagem que a ideia de uma natureza suprassensível e de um mundo inteligível, que *conhecemos* pela razão, não comporta nada além da representação da lei de autonomia da vontade. Assim, se esta ideia serve como fundamento de determinação da vontade, isto ocorre apenas na medida em que representa o princípio de determinação da vontade como sendo a conformidade da máxima de ação com uma legislação

⁵² Em suas lições sobre filosofia moral Kant apresenta a própria lei moral como modelo ou arquétipo para nossas ações: “A lei [moral] tem de ser em si mesma pura e santa. O motivo é o seguinte: a lei moral é o arquétipo (*Urbild*), o padrão (*Richtmaß*), o modelo (*Muster*) de nossas ações. O modelo deve ser exato e preciso. Se não fosse assim, de acordo com o que se poderia julgar? O mais alto dever é, portanto: suportar a lei moral em toda sua pureza e santidade, assim como o maior delito é retirar algo da pureza da mesma. Kant, I. *Moralphilosophie* Collins, XXVII 294.

⁵³ KpV, V 43. Grifos nossos.

universal. Quando Kant afirma, portanto, que colocamos como “fundamento” de nossas ações o conceito de nós mesmos como númenos ou de nossa existência em um mundo inteligível, quer dizer apenas que o fundamento de determinação de nossas ações é a autonomia da vontade.

Com a introdução dessa necessidade de se pensar a lei de causalidade por liberdade em oposição à causalidade mecânica mediante a distinção entre natureza sensível e suprasensível ou entre mundo sensível e inteligível, colocam-se dois problemas de caráter sistemático que a segunda *Crítica* tem de solucionar. Em primeiro lugar, Kant precisa explicar em que sentido pode legitimar o uso transcendental da categoria de causalidade no domínio prático, isto é, sua referência a objetos suprasensíveis, o qual ficara interdito no domínio especulativo. Trata-se de mostrar como é possível atribuir a essa categoria um significado prático, sem esquecer seu vazio de significado teórico, na ausência de dados sensíveis. Em segundo lugar, tendo em vista o caráter de arquétipo ou de modelo da ideia de mundo inteligível e, portanto, o fato de esta permanecer “irrealizável”, torna-se necessário esclarecer como a faculdade de julgar poderia aplicá-la às ações, já que estas ocorrem sempre no mundo sensível. Em outras palavras, na medida em que, no uso prático, a faculdade de julgar não dispõe de nenhum esquema sensível, Kant tem de explicar como esta faculdade pode encontrar outra condição para a aplicação das ideias ao sensível.

4.2. A comparação entre uso teórico e prático da razão: em busca da articulação sistemática

4.2.1 Realidade objetiva e significado prático da categoria de causalidade

Toda a parte final da Analítica da razão pura prática, intitulada “elucidação crítica”, dedica-se a explicitar a diferença da forma sistemática desta Analítica em relação à da razão pura especulativa. Essa comparação se faz necessária, de acordo com Kant, porque a razão prática e a razão especulativa “possuem como fundamento a mesma faculdade de conhecer, na medida em que ambas são razão pura”⁵⁴. Trata-se, portanto, de contrastar os dois usos distintos da razão pura em vista de sua unidade.

⁵⁴ KpV, V 89.

No prefácio da *Fundamentação*, Kant havia indicado que esta obra não consistia ainda em uma *Crítica da razão prática* porque procurava apenas estabelecer o “princípio supremo da moralidade” sem ainda considerar a relação do uso prático da razão com seu uso especulativo. À *Crítica da razão pura prática* caberia, portanto, a tarefa de “exibir” como se dá a unidade entre razão especulativa e razão prática a partir de “um princípio comum, porque, afinal, só pode haver uma e mesma razão, que apenas na aplicação tem de ser diversa”⁵⁵. Na “elucidação crítica” Kant afirma, porém, que a comparação sistemática entre as analíticas das duas primeiras *Críticas* só pode oferecer a expectativa de se chegar a um princípio a partir do qual se possa derivar a unidade de todo o “poder da razão pura (da razão teórica como da prática)”, mas não o próprio princípio⁵⁶. De qualquer modo, Kant insiste na importância da comparação entre seus dois usos, pois é ela que torna possível aproximar-se da conexão sistemática entre eles. Examinar suas diferenças permite compreender que o uso prático se une ao uso especulativo não como uma “escora” ou um “contraforte” acrescentado ao edifício, mas como um novo membro do sistema da razão pura.

É notável que a ideia de liberdade, em torno da qual gira a maior parte das considerações de Kant na “elucidação crítica”, cumpra um papel central na articulação entre os dois domínios do sistema razão pura. Já no prefácio Kant havia apresentado esse conceito a partir da imagem de um fecho de abóboda. A ideia de liberdade constitui-se como o ponto de sustentação em que se conectam o uso especulativo e o prático da razão pura. Kant diz:

O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a fecho de abóboda (*Schlußstein*) de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto meras ideias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua

⁵⁵ Grund, IV 391.

⁵⁶ Cf. KpV, V 91. “Àquele que conseguiu convencer-se das proposições apresentadas na analítica causarão prazer tais comparações, porque suscitam justamente a expectativa de algum dia se poder chegar talvez ao discernimento da unidade de todo o poder da razão pura (tanto da razão teórica como da prática) e derivar tudo a partir de um princípio; o que é a inevitável necessidade da razão humana que só encontra plena satisfação numa unidade completamente sistemática dos seus conhecimentos”. Com base neste trecho Brandt argumenta que a “elucidação crítica” não traz nenhuma solução quanto à unidade entre razão teórica e prática, apresentando-a somente como uma “intenção” (*Absicht*). Brandt, R. “Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft”. In: *Klassiker Auslegen*. Org. Höffe, O., Akademie Verlag, 153-172.

possibilidade é provada pelo fato de a liberdade ser efetiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral⁵⁷.

O conceito de liberdade é apresentado como o fecho do sistema da razão pura, primeiramente, porque apenas este conceito tem sua realidade objetiva efetivamente assegurada pela consciência da lei moral. A liberdade, diz Kant, é a “única entre todas as ideias da razão especulativa, da qual conhecemos (*wissen*) a possibilidade *a priori*, sem, no entanto discerni-la (*einzusehen*), porque ela é a condição da lei moral, a qual conhecemos (*wissen*)”⁵⁸. Em segundo lugar, é a ideia de liberdade que sustenta a transição para um uso distinto da razão, pois somente sua efetividade permite atribuir realidade objetiva (indireta) também às outras ideias da razão especulativa, a de Deus e de imortalidade da alma.

Visto que a ideia de liberdade, entretanto, só pode ser pensada mediante a categoria de causalidade⁵⁹, para estabelecê-la como ponto de sustentação entre os dois usos da razão pura, Kant tem de explicitar a legitimidade de um uso da categoria de causalidade em relação ao supracensível no domínio prático, o qual era completamente proibido no uso teórico. Na parte final da Analítica dos princípios, que trata “do direito da razão pura, no uso prático, a uma extensão (*Erweiterung*) que não lhe é possível no uso especulativo”, Kant expõe o problema:

No princípio moral estabelecemos uma lei de causalidade, que coloca o fundamento de determinação (*Bestimmungsgrund*) desta última para lá de todas as condições do mundo sensível; a vontade, no modo como é determinável enquanto pertencente a um mundo inteligível e, portanto, o sujeito dessa vontade (o homem), não foi apenas *pensada* como pertencente a um mundo do entendimento puro, permanecendo todavia para nós desconhecida nesta relação (como podia ocorrer segundo a Crítica da razão especulativa), mas foi também *determinada* em vista de sua causalidade, mediante uma lei que não pode contar como sendo uma lei natural do mundo dos sentidos; *estendemos* (*erweitert*), pois, o nosso conhecimento para além dos limites deste último, pretensão essa que, no entanto, a crítica da razão pura declarou como nula em toda a especulação. Como conciliar (*vereinigen*) agora o uso prático da razão pura com o seu uso teórico quanto à determinação dos limites de sua faculdade?⁶⁰

⁵⁷ KpV, V, 3.

⁵⁸ KpV, V, 4.

⁵⁹ Fazer referência ao cap. III; cf. também KpV, V, 103.

⁶⁰ KpV, V, 50. Modificamos significativamente a tradução. Os grifos são nossos.

Ao expor a efetividade da razão pura prática e, com ela, uma determinação positiva da categoria de causalidade em relação ao supracensível, a Analítica da razão prática ultrapassa a limitação das categorias ao uso empírico, isto é, sua aplicação apenas aos fenômenos e nunca às coisas em si mesmas. A vontade humana não é mais apenas **pensada** de maneira problemática e indeterminada, como submetida a uma causalidade livre ou numenica. Essa causalidade é agora **conhecida** mediante a consciência que temos determinação da vontade segundo a lei prática incondicionada. Mais do que isso, são agora atribuídos significado e realidade objetiva ao uso da categoria de causalidade com referência aos númenos, o que era completamente negado no uso teórico.

Para compreender o problema, recordemos brevemente o que Kant entendia por realidade objetiva e significação das categorias na Analítica da primeira *Crítica*. Ali Kant identifica a realidade objetiva e o significado de um conceito puro do entendimento como sua referência a um objeto determinado⁶¹. Como as categorias são meras formas do pensamento (discursivo, e não intuitivo), ainda que seja possível por meio delas pensar objetos em geral, elas só podem fornecer conhecimento de um objeto determinado se reportadas aos dados fornecidos pela intuição sensível, única possível para nós⁶². Ora, a dedução transcendental das categorias só pode demonstrar sua realidade objetiva, ou seja, sua relação aos objetos da experiência possível, na medida em que as apresenta como condição de possibilidade de todos os objetos dessa experiência. O resultado desta dedução, contudo, é a limitação de toda a aplicação das categorias aos objetos da experiência, ou seja, aos fenômenos. Há uma relação intrínseca, portanto, entre a garantia de realidade objetiva das categorias e a restrição de sua condição de aplicação.

É com essa relação intrínseca apresentada na dedução transcendental das categorias entre sua realidade objetiva e a limitação de sua aplicação aos fenômenos que Lebrun⁶³ joga para apontar a “estrutura aporética” das afirmações de Kant sobre as coisas em si nos domínios teórico e prático da razão. Sua estratégia consiste em

⁶¹ Em “A pergunta pela coisa”, Heidegger diferencia entre dois sentidos em que Kant utiliza o termo realidade (*Realität*). Em um sentido lato, o termo é entendido por Kant em seu sentido tradicional, afirma Heidegger, “para referir qualquer coisa que determina também a essência da coisa como objeto”. O sentido estrito é o expresso na categoria de realidade, que não deve ser entendida como existência de uma coisa, mas apenas como aquilo que “constitui” ou aquilo que “pertence” à coisa, como, por exemplo, a extensão ou a materialidade de um corpo. De acordo com Heidegger, quanto se refere à realidade objetiva das categorias ou princípios do entendimento, Kant tem em mente o sentido lato e não a própria categoria da realidade. (Heidegger, *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, p. 205).

⁶² Cf. KrV A 156, B 195.

⁶³ No artigo “a aporética da coisa em si”.

apresentar uma interpretação “rigorista” da limitação das categorias ao uso empírico, para logo em seguida contrastá-la com a aparente “desconsideração” dessa limitação no uso prático, em que Kant admite sua aplicação com respeito ao suprasensível. Lebrun explicita que, na primeira *Crítica*, o que garante a realidade objetiva das categorias é exatamente o fato de elas não terem nenhum outro uso senão a constituição desses objetos. Por isso, além do uso empírico, elas não podem ter nenhuma aplicação e nenhum significado. Em contrapartida, Lebrun afirma que no domínio prático Kant desloca o acento da limitação das categorias para sua independência em relação à intuição sensível. Na segunda *Crítica*, Kant argumenta que o fato de ter provado a realidade objetiva dos conceitos *a priori* em relação aos objetos da experiência abre caminho também para uma utilização legítima desses conceitos em relação às coisas em si, na medida em que prova a independência desses conceitos em relação aos dados sensíveis. Com isso, Lebrun pretende expor um descompasso entre a fundamentação do conhecimento teórico, de um lado, e dos conceitos práticos, de outro. Ao ampliar, no domínio prático, o uso das categorias para além da restrição ao empírico, cuja observância é a única a garantir sua realidade objetiva, Kant estaria colocando em risco a objetividade de todo o conhecimento teórico.

O argumento de Kant para legitimar no uso prático uma “extensão” (*Erweiterung*) das categorias que era impossível no uso teórico, envolve, contudo, alguns elementos não apresentados por Lebrun. Com efeito, num primeiro momento Kant retoma o resultado da dedução transcendental das categorias, afirmando que ao demonstrar a realidade objetiva da categoria de causalidade enquanto conceito *a priori*, demonstrou também “sua possibilidade a partir do entendimento puro”, isto é, sua independência da sensibilidade quanto à sua origem. Kant reitera que a realidade objetiva das categorias só foi deduzida em vista dos objetos da experiência possível. Todavia, lembra que a independência do entendimento, enquanto pura espontaneidade, permite que este pense objetos em geral, ainda que nunca possa *determiná-los a priori*. Nesta medida a categoria de causalidade pode referir-se a objetos que não são dados na experiência (coisas em si mesmas), desde que não se pretenda determinar de maneira alguma tais objetos, pois sempre faltará a condição de aplicação a esses objetos, a intuição sensível. Kant diz:

Que este conceito, mesmo em relação a um objeto (*Objekt*), nada encerra de impossível, foi o que se provou pelo fato de sua sede lhe estar assegurada no entendimento puro em toda a

aplicação a objetos (*Gegenstände*) dos sentidos; e se bem que, referido em seguida a coisas em si mesmas (que não podem ser objetos de experiência), não seja suscetível de determinação alguma quanto à representação de um *objeto determinado* em vista de um conhecimento teórico, podia no entanto, para qualquer outro fim (talvez o prático), ser ainda sempre suscetível de uma determinação para a aplicação do mesmo (...)⁶⁴

Nota-se aqui que ao justificar a possibilidade de referir as categorias às coisas em si mesmas, tendo em vista sua origem no entendimento puro, Kant insiste na impossibilidade de determinação da categoria de causalidade para a representação de um objeto determinado. Essa categoria fica aberta assim para outro tipo de determinação, desde que não envolva uma aplicação ou referência a objetos determinados.

Como procuramos mostrar na primeira parte deste capítulo, é na diferenciação do uso prático da razão em relação ao uso teórico que Kant encontra uma possibilidade de determinação mediante o conceito de causalidade, a qual não consiste na determinação de nenhum objeto. Em seu uso prático a razão pura não se relaciona com objetos para conhecê-los, mas com a vontade para a produção de um efeito mediante a mera representação de uma lei. Não há, portanto, uma tentativa de aplicação da categoria de causalidade a um objeto suprasensível. Pelo contrário. A vontade é determinada pela mera representação de lei da prática incondicionada ou, o que é o mesmo, pela representação de um mundo inteligível, a produzir efeitos no mundo sensível⁶⁵. Como nos esclarece Rousset, não se trata mais da correspondência do nosso conhecimento com o “real” dado pela intuição sensível, mas da “produção do real” segundo uma determinação incondicionada da vontade⁶⁶. Nesses termos constitui-se uma nova concepção de realidade objetiva e de significação prática da categoria de causalidade, que não é mais identificada à referência a objetos determinados. Kant escreve:

⁶⁴ KpV, V, 54.

⁶⁵ Isso fica claro na seguinte passagem: “[...] a razão prática não tem que ver com objetos para os conhecer, mas com a sua própria faculdade de *torná-los efetivos* (segundo o conhecimento dos mesmos), isto é, com a vontade, que é uma causalidade, na medida em que a razão contém seu fundamento de determinação (*Bestimmungsgrund*); [...] por consequência, ela não tem de indicar objeto algum da intuição, mas (porque o conceito da causalidade contém sempre a relação a uma lei que determina a existência do diverso na sua relação recíproca), enquanto razão prática, *somente uma lei* da mesma” (KpV, V, 89)

⁶⁶ Rousset, B. *La Doctrine Kantienne de l’objectivité. L’‘autonomie como devoir et devenir*. Paris: Vrin, 1967, p. 491.

A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão pura prática é, numa lei moral, dada *a priori* por assim dizer por um fato (*Faktum*); pois, assim se pode chamar uma determinação da vontade, que é inevitável, embora não se baseie em princípios empíricos. No conceito de uma vontade, porém, já está contido o conceito de causalidade, por conseguinte, no de uma vontade pura, o conceito de uma causalidade como liberdade, isto é, que não é determinável por leis naturais e, portanto, não é suscetível de uma intuição empírica, como prova de sua realidade (*Realität*); contudo, porém, na pura lei prática *a priori*, justifica perfeitamente a sua realidade objetiva, não em vista (como é fácil ver) do uso teórico, mas simplesmente do uso prático da razão. [...] não exijo desse modo *conhecer teoricamente* a natureza de um ser enquanto ele possui uma vontade *pura*; para mim **é suficiente designá-lo** (*bezeichnen*) **assim apenas como tal** e, por conseguinte, unir somente o conceito de causalidade com o de liberdade (e o que dele é inseparável, com a lei moral, enquanto princípio de determinação da vontade).⁶⁷

A realidade objetiva prática da categoria de causalidade não é estabelecida por nenhuma determinação teórica do conceito que fazemos de nós mesmos como númenos, ou seja, não pressupõe nenhum conhecimento de nossa existência suprasensível. Ela é assegurada unicamente pela consciência que temos, mediante a lei moral, da efetividade da razão pura prática, isto é, de que nossa vontade se determina a agir em vista da forma legislativa de nossas máximas de ação. Dito de outro modo, como se trata da produção de uma causalidade incondicionada pela razão, não é preciso apresentar aos sentidos uma intuição correspondente ao conceito de nós mesmos como seres inteligíveis ou de nossa causalidade numérica. Basta designar (*bezeichnen*) nossa vontade como pertencente a um mundo inteligível, ou seja, como sendo completamente determinada pela razão pura, e tomá-la como modelo ou como padrão para nossas ações.

Kant apresenta, assim, uma nova maneira de atribuir significado às categorias. Certamente seu significado teórico não pode ser outro senão a referência aos objetos dados pela intuição sensível. Isso não impede, todavia, que elas tenham uma função no pensamento e na compreensão de nossas ações como sendo ou não morais. A primeira *Crítica* abria caminho para essa significação prática ao frisar a independência do entendimento e da razão em relação à sensibilidade, enquanto *autoatividades* produtoras de conceitos e ideias. A segunda *Crítica*, ao apresentar a razão pura, em sua relação com a vontade, como uma atividade produtora de uma legislação completamente

⁶⁷ KpV, V, 55. Grifos nossos.

independente da legislação natural, fornece a significação prática deste conceito⁶⁸. Esta não visa a determinação de nossa existência numênica, mas apenas a representação de nós mesmos como seres autônomos (e nesse sentido, inteligíveis), a partir da qual temos uma arquétipo para julgar nossas ações.

Na medida em que se trata não mais de buscar um objeto dado sensivelmente que corresponda ao conceito, mas de produzir uma causalidade a partir de uma ideia de natureza suprassensível, a atribuição de realidade objetiva ou de significação prática à categoria de causalidade conduz Kant a expor uma nova condição para sua aplicação. No domínio prático, o problema da aplicação dessa categoria transforma-se no problema da efetivação do modelo ou do arquétipo suprassensível no sensível. De acordo com Silber, este problema pode ser formulado da seguinte maneira: “a ideia moral da razão exige uma efetivação empírica da própria ideia; mas não há nenhuma intuição sensível, empírica, que seja adequada a essa efetivação”⁶⁹. É com a retomada da representação analógica, já esboçada no Apêndice à Dialética, que Kant apresentará a solução para este problema. Será preciso observar, porém, em que medida a reflexão sobre o uso prático das ideias da razão permite a Kant desenvolver o modo de operar da faculdade de julgar na aplicação das ideias da razão, o qual fora introduzido, em seu uso especulativo, apenas de maneira problemática.

4.2.2 A condição de aplicação da lei moral: a natureza sensível como “tipo” para a faculdade de julgar prática

O problema de aplicação da lei da liberdade a uma ação na sensibilidade, ou seja, da efetivação do arquétipo suprassensível em um mundo sensível é posto por Kant na seção sobre a “típica da faculdade de julgar prática”. Após estabelecer a faculdade de julgar prática como responsável por aplicar aquilo que é dito na regra de maneira universal (*in abstracto*) a uma ação particular (*in concreto*), isto é, por decidir se uma

⁶⁸ Cf. citação apresentada na introdução da tese: “Ora, o conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada é, sem dúvida, teoricamente vazio (sem intuição que lhe corresponda), mas é, no entanto, sempre possível e refere-se a um objeto indeterminado; em vez disso, porém, na lei moral, por conseguinte do ponto de vista prático, é-lhe dada uma **significação**; certamente não tenho intuição alguma que lhe determine sua realidade teórica objetiva, mas nem por isso deixa menos de ter uma **aplicação efetiva** que, *in concreto*, se deixa apresentar por disposições de espírito (*Gesinnungen*) ou máximas, isto é, uma **realidade prática**, que pode ser indicada (*angegeben*) – o que é suficiente, portanto, para a sua justificação mesmo a propósito dos númenos”. (KpV, V 56. Grifos nossos).

⁶⁹ Silber, J. R. “Der schematismus der praktischen Vernunft”. In: *Kant-Studien*, Berlin: De Gruyter, 1966, p. 253-273; p. 264.

ação possível na sensibilidade está ou não submetida à regra prática, Kant aponta a dificuldade enfrentada por essa faculdade. Kant escreve:

parece absurdo querer **encontrar no mundo sensível um caso** que, por estar nesta medida sempre submetido à lei da natureza, contudo permita a aplicação a si de uma lei da liberdade e ao qual possa ser aplicada a ideia **suprassensível do bem moral**, que aí deve ser **apresentada in concreto**. Por isso, a faculdade de julgar da razão pura prática está sujeita às mesmas dificuldades que a razão pura teórica, a qual, não obstante tinha meios de se livrar delas; a saber visto que relativamente ao uso teórico se tratava de intuições a que podiam aplicar-se os puros conceitos do entendimento, estas intuições (conquanto apenas de objetos dos sentidos) podiam ser dadas *a priori*, por conseguinte, no tocante à conexão do diverso nas mesmas, dadas em conformidade com os conceitos puros do entendimento (enquanto *esquemas*). Pelo contrário, o bem moral é, segundo o seu objeto (*Objekt*), algo suprassensível para o qual não pode, pois encontrar-se algo de correspondente (*korrespondierendes*) em nenhuma intuição sensível e, portanto, a **faculdade de julgar segundo leis da razão pura prática parece submetida a dificuldades particulares**, que se devem ao fato de uma **lei da liberdade** dever ser **aplicada a ações**, enquanto eventos que sucedem **no mundo sensível** e, por conseguinte, fazem parte da natureza.⁷⁰

No uso teórico, a faculdade de julgar, submetida à reflexão transcendental pela qual se estabelece que só em vista de dados sensíveis as categorias possuem validade, encontrava no esquema transcendental, fornecido pela imaginação pura, a condição de aplicação das categorias. Visto que estas consistem apenas em regras de síntese do diverso dado na sensibilidade, só podem ser aplicadas mediante uma determinação transcendental do nosso sentido interno (o tempo) segundo essas regras. No uso prático, a faculdade de julgar encontra-se em uma situação mais difícil, pois a lei da liberdade, enquanto conceito de uma causalidade incondicionada, nunca pode encontrar uma representação correspondente na intuição sensível. Como seria, então, possível à faculdade de julgar subsumir um caso à lei prática incondicionada, na ausência de um esquema?

Como procuramos mostrar no terceiro capítulo, Kant deixa claro que por mais que as ideias da razão nunca possam encontrar uma representação correspondente na intuição sensível – visto prolongarem a unidade sintética das categorias até o incondicionado –, a exigência de uma unidade sistemática do conhecimento justifica a atribuição de uma função teórica regulativa dessas ideias. Com vistas a este uso

⁷⁰ KpV, V 68. Grifos nossos.

regulativo, Kant apresenta, no Apêndice à Dialética, uma nova direção para a faculdade de julgar em que a própria razão lhe oferece um “análogo de um esquema”, projetando a regra ou a “máxima” da unidade sistemática dos conhecimentos em um “objeto em ideia”. Contudo, Lebrun⁷¹ argumenta que mesmo explicitando a possibilidade de um “esquematismo analógico” como um tipo de representação que não pressupõe a determinação e, portanto, o conhecimento teórico de nenhum objeto superssensível, Kant teria deslizado “rápido demais para a teologia” ao tratar do problema da unidade sistemática do conhecimento. Isso porque a representação analógica de Deus como causa de todas as coisas do mundo seria inadequada para pensar o problema da finalidade (*Zweckmässigkeit*) dos corpos orgânicos ou seres vivos. A ideia de Deus como atividade causal externa aos organismos não permitiria representar a *espontaneidade* própria a esses seres. Segundo Lebrun, este “deslize teológico” teria conduzido Kant à investigação de uma nova instância transcendental, a da faculdade de julgar reflexionante, a partir da qual se torna possível representar a finalidade não mais a partir de um “objeto em ideia” que pressuporia uma atividade causal externa aos organismos, mas apenas mediante um princípio transcendental da própria faculdade de julgar, o qual afastaria de vez qualquer pretensão constitutiva.

No entanto, de acordo com o que o próprio Lebrun sugere, diferentemente do que acontece no uso especulativo, o uso prático da razão pura abre caminho para uma “representação analógica”, a partir da categoria de causalidade, que não incorre no mesmo problema causal presente na ideia de um Deus criador. Lebrun aponta que do mesmo modo que a exigência teórica de unidade sistemática do conhecimento nos conduz a colocar um Ser supremo como “objeto em ideia”, a consciência que temos da lei moral é uma exigência prática que nos obriga a admitir a ideia de liberdade⁷². Todavia, ao contrário da ideia de um “ser fora do mundo” como causa de todas as coisas, cuja admissão enquanto “análogo de um esquema” no uso teórico permanecia mal justificada, a ideia de liberdade no domínio prático será passível de uma representação analógica, com base na qual a faculdade de julgar pode avaliar uma ação como moralmente boa ou má. Vejamos como esse novo caminho para a faculdade de julgar é introduzido na Típica. Kant escreve:

⁷¹ Em *Kant e o fim da metafísica*.

⁷² Lebrun, *Idem*, p. 285.

Abre-se de novo aqui uma perspectiva favorável à faculdade de julgar prática. Na subsunção de uma ação possível para mim no mundo sensível sob uma *lei prática pura*, não se trata da possibilidade de uma ação enquanto acontecimento (*Begebenheit*) no mundo sensível. (...) Aqui não se trata do esquema de um caso produzido segundo leis, mas do esquema (se é que o termo é aqui adequado) de uma lei em si mesma, porque a determinação da vontade (não a ação relativamente ao seu resultado) pela simples lei, sem outro princípio determinante, liga o conceito de causalidade a condições totalmente diferentes daquelas que constituem a conexão na natureza⁷³.

Nota-se que na subsunção de uma possível ação à lei prática incondicionada, não é o efeito da ação que está em questão. Não se trata de compreender se um acontecimento no mundo sensível está submetido à lei natural, o que exigiria um esquema correspondente à categoria de causalidade, ou seja, uma determinação deste acontecimento e sua causa na sucessão temporal. Trata-se apenas da determinação da vontade segundo a forma legisladora da máxima de ação. Na medida em que insiste que no elemento formal que define o procedimento de auto-legislação da razão, Kant abre uma nova perspectiva para a representação analógica. A aplicação da lei moral pode se dar mediante uma analogia com a mera forma da legislação natural, na qual a faculdade de julgar se coloca como mediadora entre razão e entendimento. Nas palavras de Kant:

À lei da liberdade (enquanto causalidade não sensivelmente condicionada), por conseguinte, também ao conceito do bem incondicionado, não se pode proporcionar como base nenhuma intuição, portanto, nenhum esquema em sua aplicação *in concreto*. Daí que a lei moral não disponha de nenhuma outra faculdade de conhecer mediadora de sua aplicação a objetos da natureza, a não ser o entendimento (não a imaginação), o qual pode submeter, enquanto lei para a faculdade de julgar, a uma ideia da razão, não um *esquema* da sensibilidade, mas uma lei, porém uma lei tal que, no entanto, possa ser representada *in concreto* nos objetos dos sentidos, por consequência uma lei natural, mas só quanto à sua forma; e esta podemos chamar o *tipo* (*Typus*) da lei moral.⁷⁴

Essa analogia da lei moral com a forma da lei natural fornecida pelo entendimento não envolve, portanto, nenhum elemento sensível. Ela se estabelece apenas a partir da forma da conformidade à lei (*Form der Gesetzmässigkeit*) presente tanto na lei moral imposta pela razão pura quanto nas leis naturais em geral instituídas pelo entendimento.

⁷³ KpV, V 68.

⁷⁴ KpV, V 69.

Quando se trata, portanto, de aplicar a ideia de um mundo inteligível ou de uma natureza suprassensível, que nada mais representa que a própria autonomia da vontade, Kant não se refere mais à necessidade de a razão fornecer um “ser de razão” como “análogo de um esquema”. Agora é o entendimento que substitui a função da imaginação oferecendo um “tipo” da lei moral. Ora, assim como o “análogo de um esquema” oferecido pela razão, o “tipo” da lei moral consiste ainda em uma representação analógica. A analogia não envolve, contudo, a representação de um “objeto em ideia”, mas se faz mediante a representação formal da conformidade à lei (*Gesetzmässigkeit*) na natureza suprassensível. A faculdade de julgar encontra assim na representação de uma lei natural, apenas quanto à forma, uma maneira de figurar o arquétipo ou o modelo suprassensível concebido pela razão. A lei moral, da qual temos consciência *a priori*, é figurada na representação de uma lei do entendimento apenas quanto à forma. Nas palavras de Kant:

É permitido utilizar a *natureza do mundo sensível* como *tipo* de uma *natureza inteligível* contanto que eu não transfira para esta as intuições e o que delas depende, mas simplesmente com elas relacione *a forma da conformidade à lei (Gesetzmässigkeit) em geral* (cujo conceito se encontra também no uso mais comum da razão, mas não pode ser conhecido de modo determinado para nenhum outro fim a não ser o uso prático puro da razão). Pois leis enquanto tais são, sob este aspecto, idênticas, seja de onde for que elas queiram tirar os seus princípios de determinação⁷⁵.

Nesta aplicação da lei moral não há nenhuma pretensão de conhecimento do mundo inteligível ou de determinação do arquétipo suprassensível concebido pela razão⁷⁶. Trata-se apenas da aplicação desse modelo no mundo sensível, o que se torna possível na medida em que ele não contém nada além do que o próprio conceito de autonomia da razão, ou seja, de uma legislação instituída pela própria razão pura, na medida em que visa a universalidade do princípio que tomo como base para minhas ações.

⁷⁵ KpV, V 70. Grifos nossos.

⁷⁶ Com o intuito explicitar a noção de caráter moral como central para a compreensão da realização da moral kantiana, ou seja, do exercício de uma moral universal na vida humana, Munzel chama nossa atenção para a importância do uso da analogia, legítimo em seus limites críticos. De acordo com Munzel, a analogia nos permite formular um discurso sobre o inteligível e tornar compreensíveis as ideias da razão, sem a pretensão de nenhum conhecimento. Nas palavras de Munzel: a analogia “oferece uma via para compreender a conexão do suprassensível e do sensível, sem nos oferecer o conhecimento do suprassensível como causa, mas por meio de conceitos que ‘expressam sua relação com o mundo sensível’ e com isso nos permite ‘pensar’ essa própria conexão” (Munzel, G F. *Kant's Conception of Moral Character. The “Critical Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgment*. Chicago-Londres: University of Chicago Press, 1999. Pag. 62).

Em diversas passagens Kant já havia se referido a essa possibilidade de aplicação da lei moral a partir de um tipo da lei moral, ou seja, com base na forma de uma lei natural. Na “dedução” dos princípios, logo após explicitar a ideia de mundo inteligível como modelo ou arquétipo para a determinação da vontade, Kant já havia introduzido a forma da lei natural como a mediação pela qual posso produzir uma “contra-imagem” (*Gegenbild*) no mundo sensível do arquétipo (*Urbild*) concebido pela razão pura. Retomando o exemplo do falso testemunho, Kant deixava clara essa aplicação:

Quanto a máxima, segundo a qual tenciono dar um testemunho, é examinada pela razão prática, procuro sempre como ela seria, se tivesse o valor de uma **lei natural** universal. É manifesto que assim cada um seria forçado à veracidade. Com efeito, não pode harmonizar-se com a **universalidade de uma lei natural** admitir deposições como probatórias e, no entanto, como intencionalmente falsas. (...) graças à razão, somos conscientes de uma lei à qual, **como se** uma ordem natural houvesse de brotar da nossa vontade, estão sujeitas todas as nossas máximas. Por conseguinte, esta lei deve ser a ideia de uma natureza não empiricamente dada e, no entanto, possível através da liberdade; consequentemente de uma natureza suprassensível (...)⁷⁷.

Para aplicar a lei moral a um caso e decidir, assim, se uma ação é moralmente boa ou má, a faculdade de julgar “empresta” do entendimento a universalidade da lei natural e pergunta se esse caráter universal está presente na máxima com base na qual determino a vontade a agir⁷⁸. É este procedimento que, de acordo com Kant, já encontramos nos juízos morais emitidos pela razão humana comum. Esta razão julga, certamente, segundo o princípio supremo da moralidade, mas apenas em sua forma tipificada, que, por não envolver apenas um elemento formal e não sensível, consegue tornar a lei moral compreensível ao homem sem “retirar nada da pureza” desta lei.

Para concluir o percurso traçado na segunda parte deste estudo, vale insistir na alteração do estatuto da representação analógica que o uso prático da razão permite. Enquanto no Apêndice à Dialética Kant apontava para a representação de um “análogo

⁷⁷ KpV, V 44. Grifos nossos.

⁷⁸ É evidente a referência dessa representação tipificada da lei moral com a formulação do imperativo categórico que envolve a representação da lei universal da natureza, apresentada por Kant na *Fundamentação*, a saber: “Age como se a máxima da tua ação se devesse se tornar, pela tua vontade, uma lei universal da natureza” (Grund. IV 421). Assim como na típica, Kant deixa claro que essa representação tem como base a analogia do caráter universal da lei expressa no imperativo categórico com o elemento formal da natureza em geral, ou seja, “a ligação universal da existência das coisas segundo leis universais” (Grund. IV 437). Em sua análise sobre as formulações do imperativo categórico, Pedro Pimenta aproxima essa formulação e a representação tipificada da lei moral. Cf. Pimenta, P. P. *Reflexão e moral em Kant*. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2004, pag. 63-64.

de um objeto” ou de um “análogo de um esquema” como a maneira legítima de se operar com a aparência transcendental, na *Crítica da razão prática* a analogia deixa de envolver a representação de um objeto e passa a ser estabelecida com base na mera forma da conformidade à lei (*Gesetzmässigkeit*). Como a consciência que temos da autonomia da vontade, isto é, de sua determinação mediante uma legislação instituída pela razão pura, completamente independente da legislação natural, não nos permite determinar no conceito de uma natureza supracensível nada além do que a lei prática incondicionada. Ora, essa redução de todo o supracensível a uma mera forma legislativa – já que todos os conceitos que possamos formular de objetos supracensíveis adquirem sua validade apenas em relação com a lei moral – nos obriga a fazer a mediação entre supracensível e censível apenas a partir de um elemento formal. Insistindo que a analogia só pode ter como base a forma da conformidade à lei (*Gesetzmässigkeit*), Kant pode tornar explícita a irreflexão daqueles que hipostasiam os conceitos puramente racionais, ou seja, que consideram como objetos reais os conceitos que servem apenas como modelo ou arquétipo para julgar as ações morais. Nas palavras de Kant:

Visto que de todo o inteligível nada existe absolutamente com alguma realidade a não ser (mediante a lei moral) a liberdade, e esta só enquanto constitui um pressuposto inseparável daquela e, demais a mais, uma vez que **todos os objetos inteligíveis** a que a razão, segundo a direção daquela lei, nos poderia conduzir **não possuem nenhuma realidade senão em vista desta mesma lei** e do uso da razão pura prática, sendo esta, porém, autorizada e mesmo forçada, para o tipo da faculdade de julgar, a usar a natureza (de acordo com a forma inteligível da mesma): a presente observação serve assim para impedir que **não se atribua aos próprios conceitos o que pertence à típica dos conceitos**. (...) Essa típica preserva do misticismo da razão prática, o qual transforma em esquema aquilo que servia unicamente para símbolo, isto é, submete a aplicação dos conceitos morais, intuições reais, embora não censíveis (de um invisível Reino de Deus) e divaga no arrebatamento⁷⁹.

É importante ressaltar aqui o uso da palavra “símbolo” que Kant agora substitui ao “esquema”, para deixar clara sua completa desvinculação da intuição censível, bem como impedir qualquer pressuposição de uma intuição intelectual⁸⁰. Salientando o

⁷⁹ KpV, V 70-71. Grifos nossos.

⁸⁰ Essa diferenciação ganhará força no § 59 da terceira *Crítica*, em que Kant opõe o modo de representação esquemático ao simbólico. Exigido na aplicação dos conceitos puros da razão, ao qual não se pode oferecer nenhuma intuição censível correspondente, o modo de representação simbólico é simplesmente analógico e leva em conta apenas a forma da reflexão e nunca o conteúdo censível.

elemento meramente formal a partir da qual a representação analógica se constitui, Kant não se fala mais de um “análogo de objeto”, mas apenas de um “símbolo” da lei moral.

Vimos que Lebrun argumenta que apenas na terceira *Crítica*, com faculdade de julgar reflexionante, Kant poderá apresentar uma maneira de operar legitimamente com a aparência transcendental, isto é, de falar de Deus sem esquecer a sua ausência. Ora, poderíamos dizer que na segunda *Crítica*, com introdução da típica da faculdade de julgar prática, Kant já havia encontrado um novo caminho para a faculdade de julgar, ao menos quanto ao uso prático da razão. A típica, enquanto modo de representação simbólico, a partir da mera forma da lei, nos faz lembrar o caráter de modelo (ou arquétipo) da representação de nós mesmos como númenos ou como membros de um mundo inteligível, cujo significado último não consiste em nada além do que nossa própria liberdade, entendida como autonomia da vontade.

Também nos *Progressos da Metafísica* Kant dedica uma seção à distinção entre as maneiras de conceder realidade objetiva aos conceitos puros do entendimento e aos conceitos puros da razão. Kant escreve: “Representar um conceito puro do entendimento como pensável enquanto um objeto da experiência possível é conceder-lhe realidade objetiva e, em geral, apresentá-lo (*darstellen*). Quando não se é capaz de fazer isso, o conceito é vazio, isto é, não basta para conhecimento algum. Esta ação é chamada **esquematismo** quando a **realidade objetiva é atribuída** (*zuteilen*) **diretamente** (*directe*) ao conceito mediante a intuição correspondente ao mesmo, isto é, quando este é apresentado (*darstellen*) imediatamente; se ele não puder ser apresentado imediatamente, mas apenas em sua **consequência** (*indirecte*), então a ação pode ser chamada de **simbolização** (*symbolisierung*) **do conceito**. A primeira ocorre com conceitos do sensível, a segunda é um meio auxiliar (*Nothülfe*) para conceitos do suprassensível, os quais não são, portanto, apresentados propriamente (*eigentlich*) e não podem ser dados em nenhuma experiência possível, mas pertencem necessariamente a um conhecimento, mesmo que seja possível apenas enquanto conhecimento prático” (FM. XX 280, tradução e grifos nossos).

Conclusão

Ao investigar as diferentes asserções feitas por Kant sobre as coisas em si mesmas, e em que medida ele procura articular a disparidade dos modos de representá-las, a presente tese partiu de um ponto determinado: o conceito de crítica da razão. Se voltarmos à definição apresentada na Primeira introdução à *Crítica da faculdade de julgar*, podemos compreender que a crítica não é um sistema filosófico ou, ainda, um sistema metafísico, mas, antes, a investigação filosófica sobre a possibilidade da filosofia enquanto sistema do conhecimento racional ou da metafísica enquanto ciência. Ela assume, assim, como tarefa, a representação sistemática das diferentes atividades exercidas pela faculdade puramente racional, apresentando em que medida a razão se mostra originária em relação à sensibilidade e como fonte de conceitos e princípios *a priori*. Essa diferença entre a filosofia entendida como doutrina do conhecimento racional e a crítica enquanto investigação filosófica sobre as condições de possibilidade deste conhecimento revela-se, particularmente, na divisão do sistema da filosofia e do sistema das faculdades do conhecimento apresentadas pela crítica. A filosofia doutrinal divide-se, segundo seus objetos, em apenas dois domínios ou territórios: a filosofia teórica que trata do conhecimento da natureza e a filosofia prática que se volta ao exercício da liberdade. A crítica, em contrapartida, apresenta uma divisão tripartida da faculdade racional em suas diferentes atividades: o entendimento como espontaneidade originária na qual tem origem a legislação da natureza, a razão enquanto atividade que impõe a legislação da liberdade, e, por fim, a faculdade de julgar que não fornece propriamente uma legislação, mas encontra seu lugar na crítica enquanto atividade autônoma, na medida em que se apresenta também como fonte de princípios *a priori*.

Inspirando-se nas interpretações que enfatizam o conflito das asserções de Kant sobre as coisas em si mesmas como tendo sua origem nos dois problemas que a filosofia crítica procura solucionar – a possibilidade do conhecimento teórico e a fundamentação da moral –, a presente tese teve como intuito inicial recuperar o vínculo entre a crítica da razão e os diferentes modos de representação das coisas em si mesmas por ela apresentados. Procuramos mostrar como a apresentação de duas atividades ou espontaneidades distintas, entendimento e razão, que a crítica expõe como produtoras de conceitos e legislações distintas, exige duas maneiras de formular, criticamente, o conceito de númeno.

A exposição da atividade de síntese do entendimento como sendo originária em relação às representações sensíveis fornecidas pela sensibilidade, mas ao mesmo tempo como intrinsecamente vinculada à sensibilidade, visto as categorias consistirem apenas em funções de unidade do diverso sensível, exige a formulação crítica do conceito de númeno, em um sentido problemático e negativo. Ao estabelecer como necessária ao entendimento crítico uma reflexão transcendental sobre o conhecimento *a priori*, isto é, a consideração do modo como nós, homens, podemos conhecer os objetos – somente pela vinculação entre entendimento e sensibilidade – Kant introduz a cisão entre dois modos de considerar os objetos: enquanto submetidos às condições humanas e, portanto, sensíveis, de conhecimento (fenômenos), e enquanto abstraídas dessas condições (coisas em si mesmas).

Procuramos deixar claro que é o próprio entendimento o responsável por instituir essa cisão. É ele que, ao designar como fenômenos os objetos sob as relações sensíveis de espaço e tempo, concebe ao mesmo tempo, fora dessa relação, a representação de um objeto em si mesmo. Visto que seus conceitos puros, enquanto funções de síntese do diverso na intuição, são originariamente independentes da sensibilidade, ele pode conceber, abstraindo das condições sensíveis de aplicação desses conceitos, algo em geral ou em si mesmo. Em sua formulação crítica, contudo, essa representação de númenos só pode ser admitida em sentido negativo e problemático. Ela não designa o objeto de uma intuição não-sensível (intelectual), mas apenas algo completamente indeterminado que podemos ainda pensar quando abstraímos da condição sensível de nossa intuição. Esse conceito de númeno em sentido negativo é mantido no interior da investigação crítica, devido à sua dupla função de limitação: de um lado, estabelece os limites do conhecimento sensível, assinalando que fora das relações espaço-temporais é ainda possível pensar algo; de outro lado, impõe limites ao próprio entendimento, indicando que este algo tem de permanecer completamente indeterminado, visto não podermos admitir nenhum tipo de intuição, diferente da sensível.

Outra formulação do conceito de númeno se faz necessária, em contrapartida, quando a crítica apresenta a razão como uma espontaneidade que difere do entendimento na produção de conceitos e princípios próprios. Explicitamos que Kant delinea essa atividade da razão já na Dialética transcendental, em que mostra como a razão, de acordo com seus próprios princípios é levada a prolongar (*erweitern*) a unidade sintética pensada nas categorias até o incondicionado, concebendo assim objetos que nunca podem ser dados na experiência. Desse modo, procuramos salientar

que na Dialética, Kant não atribui à distinção entre fenômenos e númenos a continuidade da tarefa de limitação do conhecimento à experiência possível, mas a tarefa de ampliação do pensamento para além do sensível. Nesse sentido, a formulação crítica do conceito de númeno que entra em cena na Dialética, não envolve apenas a abstração das condições sensíveis de aplicação das categorias, mas o prolongamento (*Erweiterung*) dessas categorias até o incondicionado. Kant insiste que o engano dos raciocínios dialéticos não está inscrito nesses conceitos de objetos suprassensíveis, cuja representação envolve necessariamente uma aparência transcendental, mas apenas na pretensão de conhecer esses objetos, como se pudessem ser dados de maneira determinada ou *in concreto*. Ao apresentar a estrutura dos raciocínios dialéticos e mostrar que o engano não pode ser atribuído aos princípios e ideias da razão, mas à tentativa de sua aplicação em vista do conhecimento de objetos, Kant abre espaço para dois usos legítimos das ideias: o uso regulativo, ainda no domínio especulativo, e o uso prático. Entretanto, origina-se aqui o seguinte problema: visto que na Analítica Kant insiste na limitação das categorias ao seu uso empírico, como poderia legitimar uma aplicação legítima das ideias, se estas envolvem um prolongamento das categorias até o incondicionado? Não haveria assim uma tentativa de determinação do conceito de númeno que permaneceria injustificada no interior da crítica?

Com o intuito de explicitar o esforço de Kant em articular sistematicamente os diferentes modos de representação das coisas em si mesmas originados a partir das atividades distintas do entendimento e da razão, nossa tentativa foi a de recuperar a ideia de que aquilo que permite o caráter sistemático da exposição crítica é a compreensão das faculdades como constituindo um “sistema da razão”. Voltando nossa atenção à “economia das faculdades”, procuramos mostrar como o desenvolvimento de um novo caminho para a faculdade de julgar, não mais como meio termo entre entendimento e sensibilidade, mas como mediadora entre entendimento e razão, possibilita a Kant propor uma maneira de operar com a aparência transcendental presente nas ideias, sem violar a limitação das categorias ao uso empírico imposta na Analítica.

Procurando legitimar um uso regulativo das ideias da razão com vistas à exigência de unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento, Kant estabelece que, como a faculdade de julgar não pode encontrar nenhum esquema sensível correspondente à ideia, a própria razão oferece um “análogo de esquema”, representando a regra ou a máxima de unidade em um “ser de razão” ou um “objeto em

ideia”. Todavia, a condição de aplicação é a de que não se pretenda nenhum conhecimento ou nenhuma determinação do objeto posto em ideia. Esta deve servir apenas como guia para o entendimento na investigação da natureza. Pode-se dizer que, nesta medida, o conceito de númeno permanece em sentido negativo, pois é uma representação meramente analógica, que não implica a admissão de nenhuma intuição diferente da sensível. Lebrun chama atenção, porém, para um problema na dedução da validade objetiva dessas ideias em seu uso regulativo: Kant teria “deslizado rápido demais para a teologia” ao admitir a representação analógica de um Ser supremo como causa de todas as coisas, mesmo em uma função apenas regulativa. A representação de Deus seria inadequada para pensar a espontaneidade própria aos corpos orgânicos e permaneceria injustificada, já que não se pode partir de nenhuma manifestação presente no mundo para pressupor um Ser necessário como sua causa. Lebrun argumenta, então, que apenas na terceira *Crítica*, com a introdução da faculdade de julgar reflexionante, Kant teria encontrado uma maneira de falar do suprassensível sem esquecer a sua ausência.

Voltando nossa atenção para o exame da razão prática pura, nosso intuito foi o de mostrar que já na segunda *Crítica* Kant teria apresentado uma nova direção para a faculdade de julgar, pela qual esta pode aplicar legitimamente as ideias da razão. Isso se torna possível, antes de tudo, porque diferentemente da ideia de um Ser necessário, cuja representação não se justifica a partir de nenhum efeito no mundo, a ideia de liberdade tem de ser necessariamente admitida a partir da consciência que possuímos da atividade da razão pura na determinação da vontade por uma legislação que ela mesma institui. Após termos indicado que, já na solução da terceira antinomia, Kant anuncia, com a introdução do conceito de dever, a necessidade de se conceber a razão pura como uma causalidade incondicionada, ou seja, como uma atividade capaz de “criar” uma ordem própria, totalmente independente da legislação da natureza, procuramos reconstruir a maneira pela qual a segunda *Crítica* expõe a efetividade desta “causalidade da razão”.

Explicitamos que o conceito do sujeito enquanto númeno, ou como pertencente a uma ordem inteligível, não cumpre nenhum papel na justificação da validade da lei moral e, com esta, no estabelecimento da realidade objetiva do conceito de liberdade. Pelo contrário, a compreensão do sujeito enquanto membro de uma natureza suprassensível é resultado da consciência que temos do ato (*Factum*) da razão pura pela qual ela institui uma legislação própria, a da liberdade, oposta à legislação que rege a natureza sensível. É, portanto, devido à consciência que o sujeito pertencente ao mundo

sensível possui de sua liberdade, entendida enquanto autonomia da vontade, que ele se “transfere” – apenas “em ideia” ou “em pensamento” – para uma ordem inteligível. Nesse sentido, enfatizamos o estatuto ainda negativo do conceito de númeno, visto este não pressupor que a ideia de liberdade possa ser de alguma maneira dada na intuição (nem sensível, nem intelectual). O único elemento positivo pelo qual concebemos o sujeito enquanto númeno possui um caráter meramente formal. Nada mais representa do que a capacidade de autodeterminação da vontade com vistas à forma legislativa presente na máxima que tomo como base para minha ação. Assim, insistimos que Kant caracteriza a representação de um mundo inteligível ou de uma natureza suprassensível apenas como um arquétipo (*Urbild*) ou um modelo a partir do qual podemos julgar nossas ações como morais.

É este elemento meramente formal da representação de nós mesmos como númenos que abre um novo caminho para a faculdade de julgar prática. Ainda que a ideia de liberdade só possa ser pensada mediante a categoria de causalidade, Kant não propõe uma aplicação dessa categoria aos númenos no sentido de se conhecer o objeto incondicionado posto em ideia. Não se trata de afirmar um conhecimento de objetos no uso prático, mas da determinação da vontade para a produção de um efeito mediante a representação da universalidade da lei. Dessa maneira, a realidade objetiva de uma causalidade incondicionada fica assegurada não pela referência a um objeto determinado, mas pela consciência da liberdade, enquanto autonomia da vontade. Visto que a representação do mundo inteligível que serve como arquétipo ou modelo para a determinação das nossas ações nada mais representa do que a própria legislação imposta pela razão pura, Kant estabelece que a faculdade de julgar, para aplicar a lei prática incondicionada, não precisa se valer de nenhum esquema sensível produzido pela imaginação, nem de um “análogo de um esquema” fornecido pela razão. É com base nas próprias leis naturais estabelecidas pelo entendimento, mas apenas quanto à forma da universalidade da lei, que a faculdade de julgar pode estabelecer uma representação analógica da lei moral. Ressaltando o caráter simbólico dessa representação, baseada apenas na forma da conformidade à lei (*Gesetzmässigkeit*), procuramos mostrar o estatuto ainda negativo e indeterminado da representação de nós mesmos como númenos exigida pela razão prática, que permite sua articulação sistemática com a limitação das categorias ao uso empírico estabelecida pela crítica da razão especulativa.

Bibliografia

Obras de Kant

KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, anteriormente *Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902–

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos & Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

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

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995. Cotejada com a tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarola-Discorso Editorial, 2009.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997. Cotejada com a tradução de Valério Rohden. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993.

_____. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. TERRA, R.R. (Org.). São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.

Obras sobre Kant

ADICKES, E. *Kant und das Ding an sich*. Berlin: Panverlag Rolf Heise, 1924.

ADORNO, T. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1966.

ALLISON, H. “Things in Themselves, Noumena and the Transcendental Object”. In: *Dialektica*, vol. 32, n.1, 1978. p. 41-76.

_____. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven/London: Yale University Press, 1983.

_____. *Kant's theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. *Kant's Transcendental Idealism, revised and expanded version*. New Haven: Yale University Press, 2004.

ALMEIDA, Guido A. “Liberdade e moralidade segundo Kant”. In: *Analytica*, v.2, n.1, 1997. p. 175-202

- _____. “Kant e o facto da razão: cognitivismo ou decisionismo moral?”. In: *Studia kantiana*, n.1, 1998. p. 53-81.
- _____. “Crítica, dedução e facto da razão”. In: *Analytica*, vol.4, n.1, 1999. p. 57-84.
- AMERIKS, K. “Pure reason of itself alone suffices to determine the Will”. In: *Klassiker Auslegen. Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin, Akad. Verlag, 2002. p. 99-114.
- BECK, L.W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- _____. “Five Concepts of freedom”, In: *Stephan Körner-Philosophical Analysis and Reconstruction*. Org. Szrednicki, J. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. p. 52-58.
- BENNETT, J. *Kant's Dialectic*. Cambridge University Press, 1974.
- BIELEFELDT, H. *Kants Symbolik. Ein Schlüssel zur kritischen Freiheitsphilosophie*. Freiburg i.Br.: Karl Alber. Reihe Praktische Philosophie, Bd. 69, 2001.
- BITTNER, R. “Máximas”. In: *Studia Kantiana - Revista da Sociedade Kant Brasileira*, n. 5, 2003. p. 07-25.
- BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- BRANDT, R. *Immanuel Kant: Was bleibt?* Hamburg: Felix Meiner, 2010.
- _____. “Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft” in: In: *Klassiker Auslegen. Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin, Akad. Verlag, 2002. p.153-172.
- BUCHDAHL, G. “The Kantian ‘Dinamic of Reason’ with special reference to the place of Causality in Kant’s system” in: *Kant Studies Today*. Lewis White Beck (Org.). La Salle: IL: Open Court, 1969. p. 187-208.
- CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, São Paulo: Edusp, 1994.
- CASSIRER, E. *Kants Leben und Lehre*. Hamburg: Felix Meiner, 2001.
- COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3d ed. (Berlin, B. Cassirer, 1918).
- DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*. Paris: Quadrige/PUF, 1997.
- DELBOS, Victor. *La Philosophie pratique de Kant*. Paris : Presses Universitaires de France, 1969.
- FICHTE, J. G. *Resena de EnesIdemo*. Trad. V. Dominguez y J. Rosales, Ediciones Hiperión, S. L.
- GIL, F. *Recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 1992.

- GRAM, M. S. *The transcendental Turn. The foundation of Kant's Idealism*. Florida: University Press of Florida, 1984.
- GRIER, M. *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*. Cambridge University Press, 2001
- GUILLERMIT, L. "Emmanuel Kant e a Filosofia Crítica". In: Châtelet, F. *A Filosofia e a História*, v. 5. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p. 17-62
- _____. *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*. Paris: Vrin, 2008.
- HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 1983.
- _____. "Diesseits von Idealismus und Realismus". In: *Kant-Studien* 29, 1924. p. 160-206.
- HEIDEGGER M. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen: Niemeyer, 1962. *Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M: Klostermann, 1998.
- _____. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Trad. Emad, P. e Kenneth, M. Indiana University Press, 1997.
- HEIMSOETH, H. *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.
- HENRICH, D. "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft". In: Prauss, G. *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973. p. 223-254.
- _____. "The Deduction of the Moral Law: The Reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals". In: Guyer, P. (Org.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*. Lanham (MA): Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1997. p. 303-342.
- HENRICHS, J. *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*. Bonn: Bouvier, 1968.
- HÖFFE, O. "Die Form der Maximen als Bestimmungsgrund". In: *Klassiker Auslegen. Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akad. Verlag, 2002. p.63-80.
- HORKHEIMER, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (1925). *Gesammelte Schriften*, vol II. Frankfurt am Main: Fischer, 1985.

KAULBACH, F. “Die kopernikanische Wendung von der Objektwahrheit zur Sinnwahrheit bei Kant”. In: *Wahrheit und Begründung*. GERHARDT, V. e HEROLD, N. (Orgs.). Würzburg: 1985. p. 99-130.

KEINERT, M. *Crítica e autonomia em Kant: a forma legislativa entre determinação e reflexão*. Tese de doutoramento defendida no departamento de filosofia da USP, 2006.

_____. *Da ideia ao Juízo. O problema da finalidade na relação entre razão e natureza em Kant*. Dissertação de mestrado defendida no departamento de filosofia da USP, 2001.

LEBRUN, G. *Kant et la fin de la Metaphysique. Essay sur la “Critique de la Faculté de juger*. Paris: A. Collin, 1970. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2ª edição, 2001.

_____. “Uma escatologia para a moral”. In: Terra, R. (Org.). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEHMANN, G. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: W. De Gruyter, 1969.

LICHT DOS SANTOS, P.R. “A teoria do objeto transcendental”. In: *O que nos faz pensar*, v. 19, 2005. p. 109-148

LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge*. Trad. Charles T. Wolfe. Princeton University Press, 1998.

_____. *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge University Press, 2005.

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

LOUZADO, G. “*Non est*” não é “*est non*”: *noumenon e phaenomenon na filosofia kantiana*. Tese de doutoramento defendida no departamento de filosofia da UFRGS, 2004.

_____. “O paradoxo das coisas em si mesmas”. In: *O que nos faz pensar*, v. 19, 2005. p. 149-164

MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Ed. Presença, 1987.

_____. “A crítica da faculdade do Juízo como alargamento da revolução copernicana de Kant”. In: *200 anos da Crítica da faculdade do Juízo de Kant, 1790-1990*. Valério Rohden (Org.). Porto Alegre: Ed. da Universidade UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1991.

- _____. “O valor crítico do conceito de reflexão em Kant”. In: *Studia Kantiana*, vol. 4 número I, novembro de 2002. p. 43-60.
- MARTIN, G. *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
- MATTOS, F. C. “Kant e o problema da coisa em si: perspectiva de uma reflexão racional”. In: *Cadernos de filosofia alemã*, n.5, São Paulo, 1999. p. 27-44.
- MEERBOTE, R. “The Unknowability of Things in Themselves”. In: *Kant’s Theory of Knowledge*, Lewis White. Beck (Org.). Dordrecht: Reidel, 1974. p.166-174.
- MUNZER, F. *Kant’s concept of moral character. The “Critical” Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do Estado do Falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- _____. et alli (Org.). *Tensões e passagens*. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008.
- O’NEILL, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. Cambridge University Press, 1989.
- _____. “Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft”. In: *Klassiker Auslegen. Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akad. Verlag, 2002. p. 81-98.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative. A Study in Kant’s Moral Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- PIMENTA, P. P. *Reflexão e moral em Kant*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- PIPPIN, R. *Kant’s theory of Form*. New Haven: Yale University Press, 1982.
- PRAUSS, G. *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der “Kritik der reinen Vernunft”*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- _____. *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 3. Auflage. Bonn: Bouvier, 1989.
- _____. *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt/M: Klostermann, 1983.
- REICH, K. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. Berlin: Richard Schoetz, 1932.
- RESCHER, Nicholas. “Noumenal Causality”. In: *Kant’s Theory of Knowledge*. L. W. Beck. Dordrecht: Reidel, 1974. p. 175-183.
- ROBINSON, H. “Two perspectives on Kant’s Appearances and Things in Themselves”. In: *Journal of the history of philosophy* 32:3 July 1994.p. 411-441.
- ROSEFELDT, T. *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Berlin: Philo, 2000.

- _____. “Dinge an sich und sekundäre Qualitäten”. In: Stoltemberg (Org.). *Kant in der Gegenwart*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007.
- ROUSSET, B. *La doctrine kantienne de l’objectivité*. Paris: Vrin, 1967.
- STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.
- SCHAPER, EVA. “The Kantian Thing-in-itself as a Philosophical Fiction”. In: *Philosophical Quarterly*, 16, 1966. p. 233-43.
- SCHELLING. *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*. Trad. S. Jankelevicht. Paris : Aubier Montaigne, 1950.
- SCHOPENHAUER, A. “Crítica à filosofia kantiana”. In: *Os pensadores – Schopenhauer*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SEIDL, Horst. “Bemerkungen zu Ding an sich und Transzendentalen Gegenstand”. In: *Kants Kritik der reinen Vernunft*. In: *Kant-Studien*, 63, 1972. p. 305-14.
- SILBER, J. R. “Der schematismus der praktischen Vernunft”. In: *Kant-Studien*, 1966, p. 253-273.
- STENIUS, Erik. “On Kant’s Distinction between Phenomena and Noumena”, in: *Philosophical Essays Dedicated to Gunnar Apelin on the Occasion of his 65th Birthday*. Lund: C.W.R. Gleerup, 1965. p. 231-45.
- SUZUKI, M. *O gênio romântico*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- _____. A palavra como invenção. Heurística e linguagem em Kant. In: *Studia Kantiana*, v. 6/7, 2008. p. 29-61.
- TERRA, R. R. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.
- _____. *A política tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- TORRALBA, J. M. *Liberdad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*. Hildesheim: Georg Olms Verlag. 2009.
- TORRES FILHO, R. R. “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula”. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*, 2ª edição. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- _____. *O espírito e a letra. A Crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Editora Ática, 1975.
- VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendentale dans l’œuvre de Kant*, 3 vols. Antwerpen/Paris/Den Haag, 1934-37.
- VUILLEMIN, J. *Physique et Métaphysique kantienne*. Paris: P.U.F., 1955.

WATKINS, E. *Kant and the metaphysics of Causality*. Cambridge University Press, 2004.

WEIL, E. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1990.

WILLASCHEK, M. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1992.

_____. „Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These von ‚Faktum der Vernunft‘“. In: Akten des VII. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1990, Vol. II. Funke, G. (Org.). Bonn: 1991. p. 456-466.

_____. „Der transzendente Idealismus und die Idealität von Raum und Zeit. Eine Lückenlose Interpretation von Kants Beweis in der Transzendentalen Ästhetik“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51. Frankfurt am Main : Klostermann, 1997. p. 537-564.

_____. „Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe“. In: *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. MOHR, G. und WILLASCHEK, M. (Orgs.). Berlin: Akad. Verlag, 1998.