

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF)**

TAMIRIS MONÇÃO WEINERT

IDEALISMO TRANSCENDENTAL E LIBERDADE EM KANT

CURITIBA

2020

TAMIRIS MONÇÃO WEINERT

IDEALISMO TRANSCENDENTAL E LIBERDADE EM KANT

Dissertação apresentada para conclusão do curso de mestrado em Filosofia do PPGF da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito à obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Ph.D. Federico Ferraguto

CURITIBA

2020

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Pamela Travassos de Freitas – CRB 9/1960

Weinert, Tamiris Monção
W423i Idealismo transcendental e liberdade em Kant / Tamiris Monção Weinert ;
2020 orientador: Federico Ferraguto. – 2020.
73 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2020
Bibliografia: f. 70-73

1. Filosofia. 2. Dialética. 3. Idealismo. 4. Liberdade - Filosofia. 5. Kant,
Kant, Immanuel, 1724-1804. I. Ferraguto, Federico. II. Pontifícia Universidade
Católica do Paraná. Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



ATA N.º 190/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e sete dias do mês de agosto de dois mil e vinte, às treze horas e trinta minutos, realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestrand **Tamiris Monção Weinert** intitulada: IDEALISMO TRANSCENDENTAL E LIBERDADE EM KANT. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Federico Ferraguto, Dr. Mauro Pellissari e Dr.ª Giorgia Cecchinato. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Federico Ferraguto, a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata aprovada em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca conferiu à candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 14,50. Para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Os avaliadores Prof. Dr. Mauro Pellissari e Prof.ª Dr.ª Giorgia Cecchinato tiveram participação na banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com as notas e conceitos descritos.

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA	NOTA	
Prof. Dr. Federico Ferraguto - PUCPR		8,0	
Prof. Dr. Mauro Pellissari – PUCPR	Participação videoconferência	8,0	
Prof.ª Dr.ª Giorgia Cecchinato – UFMG	Participação videoconferência	8,0	
MÉDIA FINAL	8,0	CONCEITO	B

Prof. Dr. Cesar Candioto
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



Ao meu avô, Almir José Weinert

AGRADECIMENTOS

Agradeço a família, amigos, colegas e professores pelo suporte incondicional, paciência e amor.

Sou grata pela oportunidade de participar do meio acadêmico e de usufruir do conhecimento oferecido com o apoio da bolsa CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) – que tornou a especialização possível.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo analisar de que modo o idealismo transcendental se apresenta como possível solução ao problema da liberdade na *Dialética Transcendental*, no âmbito da *Crítica da Razão Pura*. Para isto, o trabalho é desdobrado em dois capítulos que expressam os seguintes fins: identificar de que modo a doutrina do idealismo se posiciona no contexto da *Dialética* e compreender a relação entre idealismo transcendental e a Terceira Antinomia da Razão Pura. Assim, a metodologia de pesquisa utilizada concentra-se na pesquisa bibliográfica valendo-se do método de análise textual. Nos respectivos capítulos, vemos que a questão da liberdade é cerceada pelo idealismo transcendental para que ela mesma seja possível, pois tal idealismo permite a concordância da liberdade transcendental com a causalidade das leis da natureza. Além disso, postulamos que a relação entre o idealismo transcendental e liberdade é consolidada pela proposta da conservação da liberdade ao agir com a existência do mundo sensível e inteligível. Com isso, concluímos que o idealismo transcendental se apresenta na *Dialética Transcendental* como possível solução ao problema da liberdade como meio de conservação e concordância.

Palavras-chave: Idealismo Transcendental; Liberdade; Terceira Antinomia; Kant.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze how transcendental idealism presents itself as a possible solution to the problem of freedom in *Transcendental Dialectic*, within the scope of the *Critique of Pure Reason*. To this end, the work is divided into two chapters that express the following purposes: to identify how the doctrine of idealism is positioned in the context of *Dialectic* and to understand the relationship between transcendental idealism and the Third Antinomy of Pure Reason. Thus, the research methodology used focuses on bibliographic research using the method of textual analysis. In the respective chapters, we see that the question of freedom is surrounded by transcendental idealism so that it is possible, since such idealism allows the agreement of transcendental freedom with the causality of the laws of nature. In addition, we postulate that the relationship between transcendental idealism and freedom is consolidated by the proposal of the conservation of freedom when acting with the existence of the sensitive and intelligible world. With that, we conclude that the transcendental idealism appears in the *Transcendental Dialectic* as a possible solution to the problem of freedom as a means of conservation and agreement.

Keywords: Transcendental idealism; Freedom; Third Antinomy; Kant.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Abaixo encontram-se as abreviaturas e siglas de acordo com as normas da academia. Advertimos, porém, que ao tratarmos da *Formas e Princípios do Mundo Sensível e Mundo Inteligível* ou *Dissertação de 1770/Dissertação Inaugural*, nos valem da edição presente em *Escritos Pré-Críticos* (2005) em que os tradutores usam a abreviatura de *MSI III*. Abordamos a obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* com a tradução de Paulo Quintela (1974), que não apresenta notação da academia e, portanto, não usamos siglas ou abreviaturas para nos referir, mas sim a norma ABNT (AUTOR, data, p.).

KrV *Kritik der reinen Vernunft (Crítica da razão pura) - A/B*

KpV *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da razão prática) - Ak 5*

Prolog. § *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft
wird auftreten können (Prolegômenos para Toda Metafísica Futura que
Se Apresente como Ciência)*

MSI II *Forma e Princípios do Mundo Sensível e Inteligível (Dissertação de
1770/Dissertação Inaugural)*

NOTA SOBRE AS TRADUÇÕES

As traduções aqui contidas são de inteira responsabilidade da autora.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	TRAJETÓRIA DO PENSAMENTO KANTIANO.....	10
1.2	O PERÍODO CRÍTICO.....	13
1.3	O CONCEITO DE LIBERDADE.....	15
2	DOCTRINA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL	17
2.1	DAS IDEIAS TRANSCENDENTAIS	18
2.2	ESPAÇO E TEMPO	22
2.3	REFUTAÇÃO DO IDEALISMO.....	27
2.4	CONCLUSÕES QUANTO AO CAPÍTULO INICIAL.....	35
3	LIBERDADE E IDEALISMO TRANSCENDENTAL	41
3.1	A TERCEIRA ANTINOMIA	42
3.2	<i>CÂNONE DA RAZÃO PURA</i>	48
3.3	<i>FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES</i>	51
3.4	<i>CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA</i>	57
3.5	CONCLUSÕES QUANTO AO SEGUNDO CAPÍTULO	61
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	67
	REFERÊNCIAS	70

나는 자유롭게 살고 싶다.

자유에게서 자유롭게 살고 싶다.

(Kim Namjoon)

1 INTRODUÇÃO

Para a filosofia tradicional, isto é, aquela desenvolvida até a modernidade, a discussão de determinado conceito ou tema é sempre pressuposto como possível. Em outras palavras, a narrativa acerca de algo é certo. Assim, pode-se entender o dogma como ponto de partida da tradição. A proposta da filosofia de Kant, por seu turno, é sair desse modo de se fazer filosofia questionando as condições de possibilidade do próprio conhecimento.

O filósofo em questão teve acesso à ciência e suas conquistas epistemológicas, fazendo o deslocamento da metafísica como ontologia com a análise das condições de determinado fenômeno. Kant argumenta contra o ceticismo e o dogmatismo, expondo como um discurso significativo sobre os objetos, elucidando os critérios de objetividade do discurso.

Kant está inserido em um contexto que sofreu uma série de impactos causados pela revolução científica, marcado pelos pensamentos de Francis Bacon e René Descartes, em que questões e respostas oferecidas pela escolástica e filosofia antiga pareciam esgotadas junto dos conceitos de causa final e substância. Kant, apesar de sofrer grande impacto de tal concepção, entende a liberdade como *númeno* para que seja possível a coexistência entre determinismo natural e liberdade humana.

Com interesse em tal problemática, a presente dissertação possui como objetivo analisar de que modo o idealismo transcendental se apresenta como possível solução ao problema da liberdade na *Dialética Transcendental*. Para isto, desmembramos o trabalho em dois capítulos que expressam os seguintes fins: identificar de que modo a doutrina do idealismo se posiciona no contexto do livro da *Dialética* e compreender a relação entre idealismo transcendental e a Terceira Antinomia da Razão Pura. Nossa metodologia de pesquisa utilizada se trata da pesquisa bibliográfica valendo-se do método de análise textual.

1.1 TRAJETÓRIA DO PENSAMENTO KANTIANO

Immanuel Kant nasceu em 22 de abril de 1724 em Königsberg, sendo o quarto filho de Johann Georg Kant e Regina Kant. Sua família era adepta do pietismo, movimento evangélico luterano que se fundamenta na concepção da salvação divina, contando com a introspecção e estudo bíblico. Assim, Kant frequentou o *Collegium*

Fridericianum, entre seus 8 a 15 anos, concentrando-se nos estudos dos clássicos latinos.

Mais tarde, ingressou na Universidade de Königsberg, logo manifestando interesse na área da filosofia. Em seus estudos, foi apresentado ao pensamento de Christian Wolff (1679-1750) que, naquele período, prestava grande influência nas universidades alemãs por conta de sua crítica em relação à filosofia de G. W. Leibniz (1646-1716). Também, em contrapartida, fora introduzido aos críticos de Wolf que manifestavam traços pietistas e aristotélicos.

Durante seis anos, Kant atuou como professor particular e tutor fora da cidade natal, porém com a morte de seus pais o aspecto financeiro passou a ser instável para que prosseguisse com uma carreira acadêmica. Dessa forma, Kant voltou a Königsberg e iniciou a ministrar aulas na Universidade em 1755. Sua aposentadoria veio apenas em 1796.

Em 1754 e 1755, Kant publicou três trabalhos científicos, sendo que um deles, *História Geral da Natureza ou Teoria do Céu* (1755), deu forma a sua hipótese nebular quanto a formação do sistema solar. Duas dissertações foram escritas para que obtivesse qualificações para dar aulas na Universidade: *Esboço Conciso de Algumas Reflexões sobre o Fogo* (1755) e *Nova Elucidação dos Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico* (1755), e uma terceira a fim de obter uma cadeira como professor de lógica e metafísica, *Monadologia Física* (1756).

Até 1770, Kant se configurava como um docente pago diretamente por seus alunos, dedicando mais de vinte horas de aulas por semana nos campos de lógica, metafísica, ética, matemática, física e geografia. Seus materiais envolviam livros de Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) e Georg Friedrich Meier (1718-1777), ambos de influência wolffiana, e eram mesclados com ideias próprias que contavam com autores como David Hume (1711-1776), Francis Hutcheson (1694-1747) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Desse modo, Kant tornou-se um professor bem-sucedido e consolidou a imagem de uma figura intelectual promissora na cidade. Por volta desse período, Kant teve contato com a obra de David Hume.

Novas publicações aconteceram entre 1762 e 1764, nas quais se abordavam a existência de Deus como possibilidade de todas as coisas, críticas à lógica aristotélica, discussões em relação à moral, métodos utilizados pela filosofia e a matemática e quanto às percepções estéticas. Os textos apresentam grande influência da filosofia rousseauiana e, também, da visão empirista britânica.

Somente em 1766, Immanuel exibiu sua preocupação com a possibilidade da metafísica em *Sonhos de um Visionário Explicados por Sonhos da Metafísica*, trabalho inspirado por Emanuel Swedenborg (1688-1772) que relatou sua visão de um mundo espiritual que possibilitou com que fizesse previsões. Em seu texto, Kant conclui que a razão humana tem a experiência como barreira insuperável na busca do conhecimento – o que será reafirmado em sua *Crítica da Razão Pura*.

Aos quarenta e seis anos, Kant conquistou a cadeira de lógica e metafísica na Universidade de Königsberg, abrangendo, mais tarde, a área da antropologia, pedagogia, direito natural, teologia racional, minerologia e fortificações militares. Com isso, uma nova dissertação em latim fora escrita: *Forma e Princípios do Mundo Sensível e Inteligível* (1770), também conhecida como *Dissertação Inaugural*. Nessa *Dissertação*, Kant diferencia sensibilidade e entendimento – enquanto aqueles adeptos de Wolf e Leibniz consideravam somente o entendimento como fundamental à razão. A sensibilidade estaria relacionada ao mundo sensível e, por outro lado, o entendimento ao mundo inteligível, sendo que esse último plano guardaria consigo a perfeição noumenica. Pode-se considerar que se apresenta, assim, uma forma de platonismo. Kant aponta, também, que a percepção tem suas próprias formas de espaço e tempo.

Mais tarde, porém, o filósofo em questão reformou a concepção quanto ao entendimento, mais exatamente na *Crítica da Razão Pura* (1781). A obra dita conceitua o entendimento como uma das formas que estruturam nossa experiência do mundo sensível. Relacionado, em 1783, *Prolegômenos para Toda Metafísica Futura que se Apresente como Ciência* é escrito a fim de esclarecer as ideias e conceitos principais da primeira *Crítica*, uma vez que a compreensão de seu livro fora considerada difícil. Dessa maneira, há dois momentos na filosofia de Kant: a Filosofia Tradicional – em que se faz a defesa do racionalismo – e a Filosofia Crítica.

O racionalismo postula que as verdades vindas da razão descrevem o mundo real, sendo que as ideias se conformam os objetos e as ideias verdadeiras são inatas. Por outro lado, a Filosofia Crítica propõe que condição de cognoscibilidade dos objetos é o que o sujeito mesmo coloca nas coisas no processo de as conhecer. Conseqüentemente, temos acesso apenas às imagens dos objetos e a uma interpretação deles.

Mais tarde, Kant adentrou o campo moral com seus escritos *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e *Crítica da Razão Prática* (1788), explorou a

estética em *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790), filosofia da história com *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (1784) e *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência Natural* (1786). Ainda, destacam-se os trabalhos *Resposta à Pergunta: O que é Esclarecimento?* (1784) e *O que Significa se Orientar no Pensamento?* (1786).

Kant publicou outros trabalhos conhecidos na década de 1790, tais como *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793), *O Conflito das Faculdades* (1798), *Metafísica dos Costumes* (1797) e *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1798), sendo que em 1796 parou de dar aulas. Seu falecimento ocorreu em 12 de fevereiro de 1804.

1.2 O PERÍODO CRÍTICO

Após traçar os princípios correspondentes ao sentimento, gosto e poder de julgar – princípios que se desmembram no agradável, no belo e no bem -, Kant manifesta a intenção de construir um trabalho na carta enviada a Herz (1772) que nomearia como *Os Limites da Sensibilidade e da Razão*. Com isso, obteve-se, para Kant, um avanço na distinção entre sensível e intelectual no campo moral.

Pode-se notar que na *Dissertação Inaugural* (1770) distinção semelhante é colocada, vide que o que é pensado de modo sensível é representação das coisas tais como aparecem, em contraste com o que é de cunho intelectual – que se trata da representação das coisas como elas são. A primeira diz respeito às representações que se sensíveis representam as coisas como aparecem, tendo referência apreensível aos objetos – a alma detém validade apreensível para as coisas [*Dinge*] que são capazes de serem objetos dos sentidos –, e as ditas intelectuais representam as coisas da forma que são.

Percebe-se, então, que o autor ocupa-se do problema da ligação representação-objeto, tanto que aponta que o que concernia a seção teórica da imaginada obra não levava em conta algo crucial que remonta ao segredo da metafísica, tratando-se da seguinte questão: em que fundamento assenta-se a relação que, em nós, chama-se representação [*Vorstellung*] com o objeto [*Gegenstand*]? (KANT, 2001, p. 117).

A metafísica, portanto, é o maior enfoque em seu projeto, planejando dedicar a divisão primária a ela de acordo com seu método e natureza. Por conseguinte, demonstra-se o propósito de formular uma crítica da razão pura (*Kritik der reinen Vernunft*) que abrange o conhecimento puramente intelectual, teórico e prático.

A *Crítica da Razão Pura* é publicada em 1781, tendo como fim legitimar ou falsear a possibilidade da metafísica junto de suas fontes e limites (*KrV AXII*), centrada nos conhecimentos possíveis de se adquirir sem o amparo da experiência. A razão, então, recebe enfoque a fim de mapear os conhecimentos que é capaz de alcançar sem contar com a experiência, garantindo assim a permanência de pretensões verdadeiras e o livramento de suposições de acordo com suas leis imutáveis e eternas.

Consequentemente, são desmembradas as seguintes indagações: por que não foi possível encontrar o caminho seguro da ciência para a metafísica? Ele é, afinal, possível? Em que parâmetro devemos nos apoiar para progredirmos mais do que as tentativas feitas? Por qual motivo a natureza perturba a razão com o anseio de buscar por tal caminho como uma de suas preocupações mais relevantes? Podemos confiar na razão até que ponto? (*KrV B XV*).

Visto isso, ilustra-se que o problema com a metafísica e sua possibilidade reside em que enquanto ciências se consolidavam e avançavam em seus conhecimentos, como a matemática e física, ela sequer conquistou o *status* de ciência e permaneceu estagnada em decorrência do método utilizado. Há dois fatores que alimentam tal dificuldade que são encontrados no método e na razão, os quais apontamos abaixo:

(1) O procedimento válido frente a metafísica baseava-se na concepção de que o conhecimento constituir-se-ia segundo os objetos, excluindo a possibilidade de extrair conceitos *a priori* dos mesmos - sendo que tais conceitos fariam com que nossos conhecimentos fossem ampliados.

(2) A razão colabora com a dificuldade de se entrar no caminho da ciência, afinal, trabalha não só consigo, mas com o objeto, pois por meio dos juízos produzidos pelo entendimento são cedidos o poder para que ela determine o objeto.

Logo, é nessa mesma razão em que se toma “[...] a decisão sobre a possibilidade ou a impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação, sempre a partir de princípios, tanto das fontes como do começo e dos limites da mesma” (*KrV A XII*). A possibilidade absoluta é fruto da razão (*KrV B 285*), sendo que, para tal, é indispensável que se ache o critério para que se avalie a metafísica. Em

MSI II (410-411), Kant coloca quanto ao critério necessário ao julgamento da metafísica que

De fato, visto que o reto uso da razão aqui constitui os próprios princípios, e tanto os objetos quanto os axiomas que devem ser pensados acerca destes se tornam primeiro conhecidos unicamente por meio da natureza da razão, a exposição das leis da razão pura é a própria gênese da ciência, e a distinção entre estas e supostas leis é o critério de verdade.

Na edição de 1787 da obra da qual exploramos, a tarefa principal a ser cumprida é, justamente, alterar o procedimento aplicado até o momento¹. A proposta de Kant consiste em que os objetos se moldem de acordo com o conhecimento que portamos, oferecendo espaço a um conhecimento *a priori* (*KrV B XIII*). É, também, sugerido à intuição dos objetos que, sob uma nova perspectiva, a intuição conceba os objetos como representação.

1.3 O CONCEITO DE LIBERDADE

Na primeira *Crítica*, Kant interpreta a liberdade transcendental como mera ideia, enquanto a natureza é a única capaz de assegurar a ordem dos fenômenos no mundo. Tais argumentos se desdobram na Terceira Antinomia, que também envolve a liberdade prática, a qual corresponde a um agir que não tem relação estabelecida com a sensibilidade.

O tema da liberdade persiste na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em que a moral é abordada amplamente partindo-se do conceito de boa vontade visando ter-se o princípio supremo da moralidade. Na terceira seção da obra, afirma-se que os homens podem se considerar livres quanto à vontade. Aliás, o ser humano é participante do mundo inteligível por conta da ideia de liberdade e graças a ela a razão é usada em ações e omissões. Em contraste ao conceito de natureza, a liberdade possui leis e é causalidade, o que possibilita a existência de uma vontade

¹ O propósito citado é reiterado por Kant (1974, p. 189) em resposta à resenha acerca da *Crítica da Razão Pura* (1781) publicada nos *Göttingische Gelehrten Anzeigen* (12 de janeiro de 1782), em que destaca-se a relevância dos critérios que se mostram seguros. Esses critérios são condições para que se determine a própria metafísica a fim de reconhecer a ilusão dialética, provinda da própria razão. A referida ilusão dialética é fruto natural da razão e sempre acompanhará a metafísica, sendo ela a ilusão transcendental.

livre. Há de se destacar a Dedução Transcendental, uma vez que ela explicita o problema da falta de objetividade referente a liberdade.

Por fim, a problemática motivadora na *Crítica da Razão Prática* é o sentido do enunciado da lei moral, que já não faz sentido no âmbito teórico e sim no campo prático. Por conseguinte, o conceito de liberdade é reconstruído a partir da questão sobre a lei moral e, enfim, demonstra-se a efetividade da liberdade por meio do Fato da Razão.

Consideramos, assim, que o desenvolvimento do conceito de liberdade e sua problemática na *Crítica da Razão Pura* é definitivo para o tratamento sucessivo que recebe nos livros *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*.

2 DOCTRINA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL

Embora referida pelo termo “lógica da ilusão”, como apontado por Kant (*KrV A 63/B 88*), a *Dialética Transcendental* não por isso deve ter seu conhecimento considerado como falso, mesmo que imperfeito (*KrV A 63/B 88*). O empreendimento central desse livro, que se encontra na divisão da *Lógica Transcendental*, é lidar com a chamada ilusão transcendental. Tal ilusão de caráter natural e inevitável infere princípios subjetivos que não coadunam com a experiência estimulando, dessa maneira, a esperar por uma extensão do entendimento puro (*KrV A 297/B 353*).

O apontado entendimento possui suas próprias leis seguindo-as em seu agir, as quais o juízo tem o dever de conformar-se. Por seu turno, o juízo define o elemento formal de toda verdade², sendo que os sentidos não são capazes de o constituir ainda que participe das fontes do conhecimento humano, ou seja, os próprios sentidos e o entendimento.

Desse modo, os erros fomentados pelos fundamentos de natureza subjetiva aplicados nos objetos sempre residem no juízo - que se forma na relação razão-entendimento e os afastam de sua finalidade -, e são lançados pela sensibilidade (*KrV B 350*). Ressalta-se que a razão desconsidera o conteúdo do entendimento, utilizando-o formalmente - de maneira lógica -, e real, uma vez que conceitos e princípios são criados pela dita razão (*KrV B 355*).

A razão é a faculdade da unidade, o que significa que quando infere tem em vista reduzir a gama de conhecimentos do entendimento ao mínimo possível de condições universais com a finalidade de fazer uma unidade delas. (*KrV B 356*). Já o entendimento toma da tarefa de portar-se como uma faculdade de regras que une os fenômenos, segundo as leis que o constituem (*KrV B 356*). Semelhantemente, a forma como o entendimento contém o diverso da intuição em conceitos e coloca-os em conexão, há uma exigência da razão para que o entendimento estabeleça acordo consigo próprio (*KrV B 362*).

² Kant define verdade como o acordo entre conhecimento e objeto na Segunda Analogia da Experiência (*KrV B 236*). A verdade se apresenta conforme a adaptação do conhecimento ao objeto, que é indissociável da experiência e da própria verdade. A experiência, por seu lado, coloca as regras e é responsável por carregar a verdade, sendo que as aparências participam de sua constituição (*KrV A 158/B 197*).

Por sua vez, o citado uso lógico do entendimento exercido pela razão objetiva - por meio de um princípio inerente -, provê o incondicionado para os conhecimentos de caráter condicionado do entendimento no propósito de inteirar a unidade dele. O citado princípio é sintético: não diz respeito ao incondicionado, embora o condicionado lide com uma condição de forma analítica e derive proposições sintéticas que divergem daquelas elaboradas pelo entendimento e de seus princípios imanentes junto de princípios transcendentais em relação aos fenômenos (*KrV B 366*).

É preciso notar que o termo *transcendente* (*KrV B 353*) é contrário a *imane*nte (*KrV B 352*). A acepção do primeiro diz respeito a princípios que visam romper com as limitações da experiência, enquanto o último mantém-se nos limites dela. Também, destaca-se um terceiro termo, a saber, *transcendental* (*KrV B 352-B 353*), que versa acerca da indagação quanto as condições de possibilidade de um conhecimento determinado e supera os limites da experiência. Com isso, a tarefa da *Dialética* apresenta-se em duas etapas fazendo (a) a passagem dos conceitos transcendentais (b) aos silogismos de mesma natureza (*KrV B 366*).

Segundo o objetivo de identificar de que modo a doutrina do idealismo formulado por Kant se posiciona no contexto da *Dialética Transcendental*, o conceito a ser explorado encontra seu cerne na argumentação da Terceira Antinomia (*KrV B 472-B 473*) e no Quarto Paralogismo (*KrV A 369-A 373*).

2.1 DAS IDEIAS TRANSCENDENTAIS

A *Dialética transcendental* está empenhada em solucionar a ilusão dos juízos de tipo transcendente e impedir com que tais ludibriem. Com isso, trabalha-se com uma ilusão de caráter natural e inevitável que nos conduz para além do uso empírico das categorias provocando a ideia errônea de uma extensão do entendimento puro, fundamentada em princípios subjetivos que se passam como objetivos – o que caracteriza a ilusão transcendental (*KrV B 352-B 354*). Essa inevitabilidade deve-se à dialética natural da razão que está sujeita a ludibriá-la com promessas de fundo inverídico, fazendo com que a razão afunde de maneira constante em enganos que necessitam ser abolidos.

Vê-se, dessa forma, que a razão se depara com questionamentos incapazes de serem ignorados, respondidos ou falseados que violam com as barreiras das próprias faculdades dessa mesma razão. A razão produz certos conceitos e princípios

necessários na experiência que se confirmam na própria que, caso não caibam em uma das perguntas feitas pela razão, são descartados por conta de que não são confiáveis para que se apliquem a outras perguntas o que caracteriza a unidade da razão³ (*KrV B 358*).

Como colocado anteriormente, a razão apela a princípios que lhe parecem razoáveis e que extrapolam a experiência. Contudo, incertezas recaem uma vez que erros podem estar presentes no fundamento de tais princípios - o que não se nota já que a experiência foi abandonada. Assim, “o campo de batalha dessas intermináveis querelas chama-se *metafísica*” (*KrV A VII*, grifo do autor).

Por metafísica, entende-se um conhecimento especulativo da razão à parte que, por meio de conceitos, deve ir para além das limitações da experiência (*KrV BXIII*), possuindo como fim em sua investigação três ideias: (a) Deus, (b) imortalidade e (c) liberdade⁴. Essas ideias correspondem ao conhecimento de Deus, doutrina da alma e doutrina do mundo. Guyer (2006, p. 132) afirma que

[...] os conceitos metafísicos tradicionais de alma, do mundo e de Deus não devem ser invenções arbitrárias dos filósofos, mas os produtos naturais da faculdade humana da razão, supondo que ela possa postular um incondicionado para cada uma das suas três categorias de relação e suas correspondentes formas de inferência.

Em outras palavras, a ilusão dialética não se relaciona a um caráter empírico, mas trata das seguintes questões: (a) a síntese de condições de um pensamento em geral, (b) a síntese das condições do conhecimento empírico, e, por fim, (c) a síntese das condições do pensamento puro⁵ (*KrV B 396-397*).

Rememoremos que o sentido da palavra *ideia* mantém suas raízes no uso feito por Platão: elas são arquétipos que não estabelecem nenhum contato com os sentidos, superando os conceitos provindos do entendimento. É o ápice da perfeição, o que origina o que se encontra condensado na noção dessa mesma perfeição - o que Kant

³ A unidade da razão deseja dirigir a unidade sintética até o incondicionado, expandindo a categoria da unidade a fim de atingir o dito objetivo (*KrV B 383*).

⁴ Imortalidade e liberdade apresentam interdependência, pois conduzem a ideia de Deus (*KrV BXIII*). Por seu turno, as ideias de imortalidade e Deus são inseparáveis. A imortalidade reaparecerá na *Crítica da Razão Prática* como um postulado dessa mesma razão e o propósito desse conceito seria o cumprimento da lei moral de forma perfeita.

⁵ A síntese define-se como uma das atividades da mente e por unir representações, isto é, multiplicidades em um conhecimento (*KrV A 77/B 103*). Assim, a síntese é transcendental porque envolve conhecimento *a priori* e pode derivar mais desse conhecimento. Observaremos que Kant exprime a necessidade das sínteses novamente - que são associadas à imaginação -, as ligando aos conceitos da razão e as expressando de outra maneira.

adianta em *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível (MSI II 396)*⁶. Nessa concepção, a gênese vem da razão mais elevada e é transmitida à razão humana em seguida. Portela (2015, p. 72) escreve quanto a relação do livro da *Dialética* com as ideias:

[...] a Dialética Transcendental não adquire o conhecimento de representações que sejam conceitos ou intuições puras que constituam o conhecimento de suas representações das quais ela adquire conhecimento a priori são por Kant chamados conceitos puros da razão, mas para diferenciá-los dos outros tipos de conceitos Kant os denomina ideias, dado que não são aplicados a objetos nem fundam qualquer conhecimento dos mesmos, isto é, não são aplicadas a objetos para constituí-los enquanto tais, e portanto não constituem a experiência, mas antes, resultando de um exercício da razão, são representações que regulam o conhecimento da experiência.

Na perspectiva de Kant, Platão teria percebido que o poder cognitivo humano apresenta uma inclinação a explorar além dos fenômenos. Por conseguinte, a razão eleva-se a conhecimentos incongruentes ao objeto da experiência, mas que, mesmo assim, possuem realidade. Com isso, ideias estão no que é prático. Aliás, ideias estão no que é baseado na liberdade e, ainda, as provas da origem da liberdade não terminam onde a razão é exposta como causalidade ou onde as ideias transformam-se em efetivas – isto é, nos costumes –, ou na natureza⁷ (*KrV B 370*).

As ideias transcendentais são *conceitos corretamente inferidos*. A citada nomenclatura é tida por Kant como provisória com a justificativa de que só nas inferências da dialética da razão pura poderiam receber tal denominação (*KrV B 367*). Os conceitos corretamente inferidos têm validade objetiva possuindo caráter sofisticado e sendo capazes de serem obtidos pelo motivo da existência de uma ilusão na inferência.

Ligado a eles, os conceitos da razão pura são inferidos e refletidos não permanecendo no interior da experiência por conta disso. Sua utilidade é expressa na compreensão das percepções enquanto, em contrapartida, os conceitos vindos do entendimento dispõem-se a fim de as assimilar. Se os conceitos do entendimento não portarem do incondicionado, então eles dizem respeito ao que toda experiência tem em si, mas que não é possível de ser dela.

⁶Nessa passagem, a ideia de Deus entra em voga: ela seria o próprio ideal de perfeição e princípio do vir-a-ser sendo, também, princípio de todo conhecer (*MSI II 396*).

⁷Em *KrV B 373-B 374* há considerações acerca da importância da liberdade na constituição, o que marca a presença do âmbito prático desde os argumentos iniciais feitos na *Dialética Transcendental* sobre esse conceito.

Portanto, os conceitos da razão são ideias transcendentais limitadas por meio do tipo de relação que o entendimento representa através das categorias. Assim, revelam-se noções que rompem com a experiência, exigindo pela totalidade da síntese de condições e, também, pelo incondicionado das sínteses, o que significa o pedido pelas: (a) categorias de um sujeito, (b) hipotética dos membros de uma série, e, (c) disjuntiva das partes em um sistema. Por efeito, o uso puro dos conceitos acima são, sem exceções, transcendentais.

Logo, Kant destaca que (a) os conceitos puros obrigatoriamente coadunam com a unidade absoluta das representações; (b) as ideias transcendentais seguem a unidade sintética de todas as condições, sendo desdobradas em três classes que lidam com a unidade absoluta, a saber: (1) aquela do sujeito pensante, (2) das condições do fenômeno, e, (3) das condições dos pensamentos. As classes correspondem às respectivas ciências: psicologia, cosmologia e teologia. Conseqüentemente, provoca-se com que a razão produza ideias para uma doutrina transcendental da alma, uma ciência transcendental e um conhecimento transcendental de Deus que se relacionam com as três ideias que constituem a metafísica - o que marca as três divisões da *Dialética* (*KrV B 396-398*).

Lembremos que as ideias transcendentais são originadas de forma necessária na própria razão de acordo com leis que provém dela mesma. Não é possível inferirmos um conceito aos objetos de ideias, uma vez que não se pode produzir conceito do entendimento algum que se adeque ao requerimento provindo da razão, ou seja, um conceito possível de demonstração e explicação⁸. Por conseguinte, Kant indica que é conveniente que se diga que não há capacidade para se conhecer o que é correspondente à ideia, embora que exista um conceito problemático do qual se consegue adquirir dela (*KrV B 398*).

Dessa maneira, observa-se a existência de um silogismo de espécie necessária responsável por guiar-nos aos referidos conceitos que reside também na razão. Segue-se que há silogismos que não são munidos de premissas empíricas levando, então, a uma ilusão impossível de ser evitada em que será dada realidade objetiva aos conceitos puros da razão – o que resulta nas inferências sofísticas.

⁸ Na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o autor salienta que somos capazes de explicar somente o que é possível de relacionar a leis em que o objeto é dado em uma experiência possível.

Nesse raciocínio, temos silogismos nomeados dialéticos que se dividem em: 1. Paralogismos; 2. Antinomias e 3. Ideal da Razão Pura (*KrV B 398*). Nossa ênfase na seção a seguir está na primeira classe mencionada, em que a inferência dialética erra na forma abordando o conceito transcendental do sujeito. Em outras palavras, a unidade absoluta da qual não se possui conceito sobre.

Outro conceito é o conceito transcendental da razão que explicita a necessidade dela mesma em atingir a totalidade na síntese de todas as condições, encerrando apenas em todas relações que são prováveis de ser um cânone para o uso estendido do entendimento, além de colaborar com a transição dos conceitos da natureza aos práticos. Consequentemente, isso cederia fundamento e coerência com os conhecimentos da razão. Desse modo, é explícito que a razão vela pela totalidade absoluta do uso dos conceitos do entendimento, objetivando conduzir a unidade sintética ao condicionado.

2.2. ESPAÇO E TEMPO

Com vista a esclarecer em que consiste sua doutrina do idealismo denominado transcendental, Kant inicia sua introdução a tal doutrina de forma a explicar sobre o que se trata a concepção de idealismo em termos gerais, o que se evidencia no Quarto Paralogismo da Razão Pura, a ser examinado nesse instante. De acordo com Guyer (2006, p. 135), o citado Paralogismo trata da “[...] falácia da equivocidade entre signo e coisa: trata mentes e corpos como substâncias separadas e independentes só porque nossas as representações deles são distintas”.

Aqui a questão fundamenta-se sobre a ligação e maneira que as representações do sentido interno podem estar conectadas entre si, caracterizando uma experiência. Mas por qual motivo há o requerimento de uma doutrina da alma que se baseia nos princípios da razão? Isso se deve a eliminar o conceito de ser pensante frente ao materialismo. Provém daí o problema de que, por efeito, o mundo dos corpos desapareceria, sendo fenômeno acomodado na sensibilidade, ou seja, uma representação do mundo referido. As premissas desse Paralogismo são (*KrV A 366-367*, grifo do autor):

(1) Aquilo cuja existência só se pode inferir como uma causa para dadas percepções têm apenas uma existência duvidosa;

(2) Agora, todos os fenômenos externos são de tal tipo que sua existência não pode ser percebida imediatamente, mas apenas inferida como a causa de dadas percepções;

(3) Logo, a existência de todos os objetos dos sentidos externos é duvidosa. A esta incerteza denomino a idealidade dos fenômenos externos, e a doutrina dessa idealidade se denomina *idealismo*, em comparação com o qual a afirmação de uma possível certeza dos objetos dos sentidos externos é denominada *dualismo*.

Apresenta-se que a posição de um idealista é a defesa de que a existência dos objetos externos, referentes aos sentidos, pode ser dada somente por meio das percepções imediatas (*KrV A 369*). Por conseguinte, não se legitima a realidade desses objetos através da experiência possível. Assim, percebe-se que os objetos externos não são tidos como inexistentes, porém que só nas ideias do entendimento puro e da razão há verdade.

Em contrapartida, Kant grifa que a verdade é encontrada exclusivamente na experiência. Nesse sentido, o idealismo transcendental⁹ proposto postula que a verdade provém de objetos externos aos fenômenos, isto é, uma espécie de representação em que os objetos apartados dela simplesmente nada são. Objetos externos, ou seja, os corpos, são um tipo de representação que produzimos, pois os ditos objetos são representados no tempo. O tempo, por seu turno, é encontrado em nós e garante minha existência segundo as coisas que percebo fora de mim, relacionando-se com a consciência.

Portanto, a consciência de mim mesmo atesta que as coisas externas e *eu* somos reais, isto é, trata-se de representação intelectual da auto atividade de um sujeito pensante. Expresso de outra forma: a consciência é a consciência imediata das coisas que se localizam fora de mim. Ainda que o *eu* representado no tempo e os objetos no espaço são distintos, porém não são vistos de modo distinto. Destoa disso, somente, que a representação de sujeito pensante de mim diz respeito só ao sentido interno, mas as representações de seres extensos pertencem aos sentidos externos. Em contraste, aquelas representações de tipo pura são as quais não há referência alguma a sensação.

⁹ O idealismo transcendental insere o sujeito da experiência como ativo, quer dizer, como aquele que não se deixa aceitar o objeto sem uma interpretação própria. Essa é a base da conhecida Revolução Copernicana que renova o padrão da teoria do conhecimento proposta até o momento (*KrV B XI*).

O dito termo *transcendental*¹⁰ que intitula o idealismo de Kant relaciona-se com o poder de conhecimento que possuímos, sendo que a palavra é rechaçada por ele para que esse idealismo se nomine como Crítico (*Prol.* § 13). A adesão de Kant por tal doutrina se dá em razão do problema do conhecimento sintético *a priori* em que a metafísica encontra sua base.

A característica fundamental desse idealismo é que espaço e tempo são assumidos como formas da sensibilidade versando acerca da representação sensível das coisas, opondo-se à preocupação com a existência delas como o idealismo tradicional o faz. Perez (2009, p. 38) interpreta que o idealismo transcendental se define pela concepção de espaço e tempo como intuições e formas puras de toda intuição possível que funcionam como formas para a aplicabilidade das categorias.

Nota-se, assim, que espaço¹¹ e tempo são representações *a priori*. Em outras palavras, que eles são formas de nossa intuição sensível intrínsecas a nós. Caso espaço e tempo fossem externos a nós, os critérios referentes a experiência seriam impossíveis de serem levados em conta como realidade dos objetos. É na experiência em que os fenômenos podem ser coisas ou objetos por conta da condição indispensável da denominada permanência¹².

O idealismo transcendental presta tratamento para a representação sensível das coisas e dos fenômenos, provando que tais não são coisas em si ou determinações delas. Kant afirma que isso se deve por causa do conhecimento do entendimento limitar-se aos fenômenos, ou seja, em relação aos objetos da experiência é preciso considerar que o mundo sensível (dos sentidos) em que nos

¹⁰ Em *KrV B 25* outro emprego desse mesmo nome é demonstrado, resultando na denominação de Filosofia Transcendental. Esse sistema de conceitos ocupa-se pelo modo de conhecer objetos em que a forma *a priori* se dê por meio de estruturas *a priori* da sensibilidade e do intelecto humano. Essas condições são o que o sujeito da experiência insere nos objetos no ato de os conhecer, assim criamos uma interpretação do mundo (fenômenos) que barra nosso acesso direto aos mesmos objetos. Consequentemente, se esclarece que o sujeito é ativo no processo do conhecimento – característica vital à chamada Revolução Copernicana.

¹¹ Kant explica semelhantemente em *Forma e Princípios do Mundo sensível e do Mundo Inteligível* (II 402, grifos do autor): “A. O **conceito de espaço** não é abstraído de sensações externas. Pois não se pode conceber algo como ponto exterior a mim a não ser representando-o como em lugar diverso daquele em que eu próprio estou, nem as coisas como exteriores umas às outras a não ser colocando-as em lugares diversos do espaço. Portanto, a possibilidade de percepções externas, como tais, *supõe* o conceito de espaço, não o *cria*; do mesmo modo também, o que está no espaço afeta os sentidos, mas o próprio espaço não pode ser haurido dos sentidos”

¹² A permanência, como visto, está relacionada com as Analogias da Experiência que procuram determinar de que maneira as coisas estão correlatas no tempo. Essas Analogias se assentam no fundamento de que a experiência é realizável graças a representação da conexão de percepções (*KrV B 218*).

encontramos contém apenas fenômenos, conseqüentemente, sendo assumida a possibilidade das coisas em si mesmas por via do próprio entendimento (*Prol.* § 59).

Faz-se claro que a determinação dos sentidos causadas pelo objeto, por meio da sensação, para que seja representado nas relações sensíveis é um curso posterior em relação a tais formas. A sensação define-se por aquilo que eleger uma realidade no espaço e no tempo, sendo que essa realidade deve ser alegada à intuição sensível. Essa intuição, portanto, constitui a matéria da representação dos sentidos e denuncia a presença de algo sensível (*MSI II 393*). No caso em que não determina um objeto, mas aplica-se à tal, nomina-se percepção.

A percepção, por sua vez, é a representação de uma certa realidade, semelhante ao espaço quando considerado uma representação de possibilidade de coexistência. Conseqüentemente, a realidade é representada pelo sentido externo¹³, no espaço. O espaço é representação: não há nada nele, exceto aquilo que está representado corretamente (*KrV A 374*). Mostra-se, assim, que aquilo que está ao nosso alcance são fenômenos:

Por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos, contudo, entendo a doutrina segundo a qual nós os consideramos, em seu conjunto, como meras representações, não como coisas em si mesmas, e o tempo e o espaço, de acordo com isso, são apenas formas sensíveis de nossa intuição, e não determinações ou condições, dadas por si mesmas, dos objetos como coisas em si mesmas (*KrV A 369*, grifo do autor).

Em *Forma e Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível* (*MSI II 396-397*), colocação semelhante quanto ao espaço e tempo e nosso conhecimento limitado aos fenômenos é feita. É escrito que nossa intuição - que tem como princípio o espaço e tempo -, configura a condição em que o objeto é possível de ser dado aos sentidos; portanto, não se trata de um meio para a chamada intuição intelectual. Em outras palavras, a matéria com a qual produzimos conhecimento é somente alcançada por meio dos sentidos.

Contrário aos objetos ditos anteriormente, o *númeno* é conceito inteligível, ausente do processo no qual a sensação presta serviço. Destarte, nossa intuição não

¹³ Kant destaca que há permanência ou estabilidade no fenômeno inserido no sentido externo. Deste modo, cede-se um fundamento por meio de um substrato às determinações cambiantes, ou seja, o conceito sintético de espaço e fenômeno no mesmo espaço. Por outro lado, o tempo somente possibilita o conhecimento das modificações das determinações – não acarreta no acesso do objeto determinável (*KrV A 381*).

é ativa, porém é receptiva. Também, esclarece-se que crer que as propriedades que integram a intuição fazem parte do fenômeno que receptam não intervêm na coisa em si – tal como no idealismo real –, mas que não é possível que a conheçamos por meio dos sentidos¹⁴. Paton (1936, p. 61) coloca:

[...] coisas como são em si mesmas são as mesmas que aparecem para nós, e por causa de nossos poderes de conhecimento devem aparecer para nós, como diferente do que elas são em si mesmas. Falando estritamente, não há duas coisas, mas apenas uma coisa considerada de duas maneiras diferentes: a coisa como ela é em si e como ela aparece para nós.

Allison (1983, p. 7), por sua vez, pontua que a coisa em si em sentido transcendental é uma coisa considerada independente das condições impostas pela sensibilidade humana.

Com isso, a realidade é percebida de imediato se a matéria é entendida como fenômeno. Caso conceba-se a matéria como coisa em si mesma, como objeto transcendental¹⁵ - que não somos capazes de conhecer seja pela relação externa ou interna e a sua permanência como fenômeno externo -, ela é possível de ser observada. A primeira noção de matéria aplica-se ao realista empírico, já que o idealista transcendental pode ser um dualista.

O dualista assume a posição que toma a matéria sem abandonar a consciência de si e considera as representações como certas em mim, ou seja, o *cogito ergo sum* (*KrV A 370*). Na esteira de tais observações, Allison (1983, p. 320) nota que a estrutura metafísica em que toda exposição está inserida na *Dialética* é, justamente, o idealismo transcendental.

¹⁴ Relacionado a dicotomia mundo sensível e mundo inteligível, Paton (1936, p. 266) destaca que Kant compreende o mundo fenomênico como mera aparência - as coisas em si são desconhecidas por nós.

¹⁵ O objeto transcendental baseia os fenômenos externos, tal como aquilo que fundamenta a intuição interna – não sendo ser pensante –, que é desconhecido por nós, para os fenômenos que dão o conceito empírico dos fenômenos (*KrV A 379*). Para Allison (1983, p. 7), um objeto transcendental se define por não-sensível, isto é, por *númeno*; e, a coisa em si em sentido transcendental é algo considerado independente das condições impostas pela sensibilidade humana. Outro ponto sobre a conexão fenômeno-objeto transcendental, é a definição de fenômeno como representação da qual desconhece-se o objeto transcendental na Segunda Analogia da Experiência (*KrV A 236*).

2.3 REFUTAÇÃO DO IDEALISMO

Em vista da conceituação do que se trata o idealismo formulado por Kant, entra em questão as desvantagens que o realismo transcendental¹⁶ apresenta em relação (a) a ver os objetos pertencentes aos sentidos externos como algo distinto desses sentidos, além de (b) compreender os fenômenos como fora de nós – enveredando ao idealismo empírico. Esse último tipo é associado a Descartes e que, na visão de Kant, consiste na diferenciação da experiência externa e do sono, tendo como base a verdade da experiência e a aparência gerada do próprio sono - o que faz com que nos afastemos da imaginação (*Prolog.* § 49). Observemos que o espaço é colocado como condição da realidade dos objetos externos e, assim, a alma está inserida no tempo.

Para que tenhamos certeza de que a experiência não consiste em imaginação devemos a examinar de acordo com os requisitos, determinações e sua concordância quanto à experiência - sendo que a faculdade citada determina o sentido interno referente a uma relação de tempo, indicando a realidade nele e possuindo a competência de ligar dois estados de formas divergentes entre si. Kant entende a tal idealismo como problemático. Abela (2002, p. 29, grifo do autor) justifica quanto a atribuição dessa qualidade por Kant:

O modelo epistêmico cartesiano efetivamente nos impede de acesso imediato a objetos. O que experimentamos diretamente são nossas próprias determinações internas: ideias na mente, não objetos no mundo. O CEM [Modelo Epistemológico Cartesiano] cria a estrutura epistemológica na qual a referência a objetos independentemente existentes torna-se *problemática*.

Allison (1983, p. 17) compreende que o “enveredar” ao idealismo empírico notado por Kant é uma forma de realismo transcendental com origem no reconhecimento do feito de que a mente não tem acesso direto às coisas supostamente reais - que seriam objetos físicos considerados como coisas em si em sentido transcendental -, o que acarreta com que

Este reconhecimento [...] leva a tese de Descartes e seus seguidores, segundo a qual os únicos objetos que conhecemos imediatamente são as

¹⁶ O realismo é uma realidade dada tendo como base a interpretação de que o conhecimento é registro do real, ou seja, o sujeito do conhecimento é passivo. Xavier (2016, p. 239) coloca que, tal como no realismo transcendental, a interpretação das coisas em si não leva em consideração que se deve respeitar os limites da experiência e a conexão a ela - vide a regressão ao incondicionado, que não se encontra no mundo empírico.

ideias da mente. Tal idealismo, junto com suas consequências céticas, é, portanto, resultado de um comprometimento implícito no realismo transcendental.

Logo, Kant assinala que há uma lacuna da qual podemos confrontar no instante em que nos damos conta da ligação entre os fenômenos, de acordo com as leis da experiência, o que torna indubitável o pensamento de que as representações constroem uma experiência verdadeira. Se, juntamente de seus fenômenos, não está em nós aquilo que constitui a experiência não é possível de ser exposto como realidade dos objetos exteriores. Dessa maneira, o idealismo empírico é derrubado se recordarmos que a percepção externa expõe uma realidade no espaço - que possui realidade objetiva frente a todos os fenômenos externos e que os sentidos externos têm seu objeto condizente ao espaço (*KrV A 375/A 376*).

Ressaltamos que o idealismo transcendental não se ocupa com a dúvida sobre a realidade das coisas como no idealismo de forma geral, por exemplo, no realismo empírico de Descartes ou no idealismo proposto por Berkeley. Ambos não assumem a existência do mundo corpóreo por conta de uma suposta insolubilidade:

Pois que eu tenha dado a esta minha teoria o nome de um idealismo transcendental, não dá direito a ninguém de confundi-la com o idealismo empírico de Descartes (embora fosse apenas um problema cuja insolubilidade, segundo Descartes, permitia a cada um negar a existência do mundo corpóreo, por não ter sido nunca resolvido satisfatoriamente) ou com o idealismo de Berkeley (contra o qual, como contra quimeras idênticas, nossa crítica contém o antídoto verdadeiro). Pois este por mim denominado idealismo não diz respeito à existência das coisas (mas a dúvida acerca disso constitui na verdade o idealismo no sentido tradicional), e duvidar dela nunca me passou pela mente, mas apenas da representação sensível das coisas a que pertencem, em primeiro lugar, espaço e tempo; destes, como também de todos os fenômenos, apenas mostrei que eles não são coisas em si (mas apenas maneiras de representar), nem determinações inerentes à coisas em si mesmas (*Prol. § 13*).

Em contrapartida, a doutrina do espaço e tempo garante os objetos reais (*Prol. § 13*). O que está em voga no idealismo de Kant é que os fenômenos são representações, então negam a sua compreensão como coisas em si ou determinações delas. À vista disso, a representação sensível diz respeito ao espaço e tempo.

O idealista dogmático é mais radical quanto a realidade da matéria a refugando completamente e apontando que existem contradições sobre uma possível existência da mencionada (*KrV B 274-B 275*), já o cético não a considera como possível de ser demonstrada. O que Kant afirma é que o último idealista dito nos conduz a considerar

a idealidade dos fenômenos, o que favorece a colocação do dualismo na doutrina da alma, no entanto, só em seu sentido empírico (*KrV A 375/A 376*).

Por fim, Kant pontua outra forma de idealismo, o falseando. Esse idealismo é o de tipo material, em que os fenômenos se fazem fenômenos quando há ligação com a experiência (*KrV A 375/A 376*). Sabemos que a representação, como já visto, insere-se no espaço que, por seu turno, é intrínseco a nós – sendo ele mesmo uma representação *a priori*, tal como o tempo, e também forma da intuição sensível como esse último –, e comprova a realidade dos fenômenos externos por meio da experiência, ou seja, uma verdade empírica.

Ainda, o espaço tem uma propriedade parecida com a percepção no instante em que é considerado representação de possibilidade de coexistência. O *eu*, desse modo, é sujeito da consciência e, simultaneamente, objeto da intuição interna – o que baseia essa intuição sequer é matéria ou ser pensante, entretanto é um fundamento dos fenômenos – e o corpo da intuição externa. O corpo é a coisa em si mesma, o que o fenômeno tem atrás de si:

[...] assim, pode a pergunta, se os corpos (como fenômenos do objeto externo) existem como corpos *fora de meus pensamentos*, ser negada sem hesitação na natureza: o mesmo sucede com a pergunta, se eu mesmo existo *como fenômeno do sentido interno* (alma, segundo a psicologia empírica) fora de meu poder de imaginação no tempo, pois isto deve ser negado da mesma maneira. Assim fica tudo decidido e certo, quando referido a seu verdadeiro significado (*Prol. § 49*, grifo do autor).

O que se pode concluir acerca das contestações quanto ao idealismo tradicional, isto é, aquele que possui a perspectiva de que os objetos externos só existem através das percepções imediatas e implica com que a realidade dos objetos não possa ser provada por meio da experiência possível, é que ele estimula a conceber as percepções como consciência do que é da sensibilidade. Com isso, faz com que os objetos externos nascidos dela sejam entendidos como representações conscientes externas por conta do espaço (*KrV A 375-A 376*).

Ligado a isso, coloca-se que a causa de um efeito pode ser múltipla - o que a torna inexata. Percebamos que a problemática quanto a causa é ressaltada no idealismo empírico, no qual os fenômenos são tidos como representações devido aos objetos, caracterizando-se como externas – interpretadas como coisas em si –, de modo que jamais seríamos capazes de conhecer a existência de ambas –

representações e coisas em si –, a menos que considere-se o postulado de causa-efeito. Todavia, cai-se em uma nova questão: não reconhecemos se tal causa está presente em nós ou fora de nós (*KrV A 372*).

A relação percepção-causa traz confusão na identificação se as percepções externas não são um jogo do sentido interno. Diz respeito a isso, a posição de Kant que enuncia: os objetos reais externos são inferidos, sendo que toma o jogo total de inferências para si. Já o *eu* e minhas representações, ou seja, o objeto do sentido interno, isto é, do tempo – que é forma do sentido interno, e substrato da intuição interna –, é imediatamente percebido, não restando espaço a existência de desconfianças quanto a elas.

O que é possível de ser conhecido como imprescindível sob a condição de outros fenômenos, é, então, a dos efeitos de acordo com as leis da causalidade¹⁷. Essa categoria fornece uma série de causas para um dado efeito em que se pode ascender do último como condicionado para as primeiras condições. Dessa forma, Kant conclui que a necessidade que é possível de ser conhecida é a do estado das coisas, contrária à concepção de que possuímos capacidade de conhecer a necessidade do conhecimento da existência das coisas, entendidas como substância – substrato de todo real em que a permanência torna possível a associação de tal categoria (*KrV B 225*). Consequentemente, a lei da experiência possível carrega consigo o critério da necessidade - que define que através da causa do fenômeno os acontecimentos são determinados *a priori*. Então, o que é possível de ser conhecido dentro da natureza é a necessidade dos efeitos.

Aquilo de que somos cientes trata-se das sucessões dos fenômenos – as quais as apreensões deles são sucessivas sem exceções –, por conseguinte, reconheço que a imaginação estimula com que tenhamos a concepção de um fenômeno seguido pelo outro. Isso nada mais é do que a relação objetiva dos fenômenos, a qual a percepção não determina. É preciso que a determinação seja, enfim, conhecida como determinada.

Logo, deve-se considerar que um estado é postulado antes de outro e vice-versa justamente por conta da referida determinação. Em outras palavras, a

¹⁷ Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, reitera-se que a causalidade carrega leis que fazem com que concebamos A como causa, seguida de B como efeito – essa é causa física, que não se aplica ao mundo sensível (KANT, 1974, p. 243).

sequência determinada consiste na admissão de uma regra que há de se considerar para que exista a sucessão de fenômenos no tempo – o que é sempre quantidade.

Assim, a entendida necessidade de uma unidade sintética compreendida como causa e efeito nesse cenário é fruto do entendimento – um conceito puro dele. A subordinação dos fenômenos, isto é, as modificações referentes à lei da causalidade, possibilita o que admitimos como experiência, os fazendo objetos – representações conscientes –, dessa mesma experiência.

Vide que o princípio responsável por reger os acontecimentos como hipoteticamente necessários – embora os acontecimentos sejam algo que realmente acontecem –, é uma regra irrecusável para que a natureza exista e a modificação do mundo está a par desse princípio (*KrV B 280*).

O conceito de causa, então, reside na máxima *tudo o que acontece tem uma causa*, porém tal não se baseia em uma validade universal (*a priori*). Dessa maneira, possui alicerce na indução: é admitido que há algo anterior a outro estado, isto é, funda-se uma série temporal. Frisamos que a sequência temporal é um parâmetro empírico imprescindível do efeito que se relaciona à causalidade da causa que o antecede (*KrV B 249*). Kant coloca:

Assim, do mesmo modo como o tempo contém a condição sensível *a priori* da possibilidade de um avanço contínuo do existente a seu seguinte, o entendimento é, por meio da unidade da apercepção, a condição *a priori* da possibilidade de uma determinação contínua, através da série de causas e efeitos, de todas as posições para os fenômenos nesse tempo, de tal modo que as causas trazem os efeitos inevitavelmente consigo, no que diz respeito à sua existência, e assim tornam válido o conhecimento das relações temporais para todo tempo (universalmente), portanto objetivamente válido (*KrV B 256*).

Novamente, a noção causa-efeito é irrecusável. O que há de permanente nas relações temporais são substâncias – fenômenos –, ou seja, o dito avanço contínuo presta referência àquilo que contido nele mesmo está em constante fluxo. Reparemos que, como anteriormente colocado, a relação temporal define-se pela assunção de que existe algo precedente a um estado. O entendimento, por seu turno, coaduna com a ordenação dos fenômenos no tempo por meio da causa e efeito aplicados à existência sendo, conseqüentemente, uma determinação contínua.

Posto isso, verifica-se que Kant titula a suposição de um estado antecedente ao acontecimento – logo, que se desenrolou no tempo –, elucidando, por conseguinte, uma regra que define tal dinâmica como lei da natureza (*KrV B 473*). Essa lei postula

que nada ocorre caso uma causa suficientemente determinada *a priori* esteja ausente. Logo, apenas é possível encontrar a ordem dos acontecimentos do mundo na natureza (*KrV B 474*).

O mundo¹⁸, por seu lado, define-se como a unidade absoluta da série de condições do fenômeno - ele é objeto pertencente à cosmologia. Expresso de maneira diferente: o mundo é aquele que porta da capacidade de ser possível a existência de uma série sucessiva em que é presumível haver um começo que antecede o estado das coisas. Entre esse conceito e o de natureza apresenta-se um descuido frequentemente cometido que provoca com que exista um equívoco na distinção entre ambos:

Temos dois termos: mundo e natureza, os quais, por vezes, se confundem. O primeiro significa o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese, tanto no grande como no pequeno, isto é, no desenvolvimento progressivo dessa síntese, quer por composição quer por divisão. Mas esse mesmo mundo também se chama natureza, na medida em que é considerado como um todo dinâmico e se atende, não à agregação no espaço ou no tempo para o realizar como uma grandeza, mas à unidade na existência dos fenômenos. Neste caso, a condição do que acontece chama-se a causa e a causalidade incondicionada da causa no fenômeno denomina-se liberdade; a causalidade condicionada recebe o nome de causa natural no sentido mais estrito. O condicionado na existência em geral designa-se por contingente e o incondicionado por necessário. À necessidade incondicionada dos fenômenos pode chamar-se necessidade natural (*KrV B 446-B 447*).

Como visto, o que é incondicionado corresponde ao que se faz necessário - sendo que a necessidade da natureza se funda no incondicionado dos fenômenos. A razão procura pelo dito incondicionado que se acha na imaginação quando se representa a totalidade absoluta da série na própria imaginação, o que só é uma ideia já que não há como se conhecer tal síntese absolutamente completa nos fenômenos de imediato.

Caso o incondicionado não esteja sob a imaginação, reside na totalidade absoluta da síntese regressiva do fenômeno – isto é, a síntese de uma série pelo lado das condições próxima a um dado fenômeno até a condição mais remota (*in antecedentia*) das quais as ideias cosmológicas se ocupam –, ainda que deixe indeterminado a possibilidade e de que modo essa totalidade seria produzida.

¹⁸ Na *Dissertação de 1770*, Kant conceitua: “Em um composto substancial, assim como a análise não termina senão em uma parte que não é um todo, isto é, o simples, assim a síntese, senão em um todo que não é uma parte, ou seja, um mundo” (*MSI II 387*).

A razão, porém, deixa a ideia de totalidade, embora queira o último incondicionado. Ela também busca a completude absoluta com a máxima dada por si: “[...] se é dado o condicionado, também é dada toda a soma das condições, portanto o absolutamente incondicionado através do qual aquele é possível”¹⁹ (KrV B 436, grifo do autor).

O condicionado, por seu turno, delineia-se que por meio dele mesmo, algo é referido a uma condição, sendo ela condicionada a uma condição mais distante através de todos os membros da série. Isso é um postulado da razão que versa sob a procura por meio do entendimento a ligação do conceito com suas condições, levando-as o quão longe for possível, ou seja, à necessidade incondicionada (KrV B 525).

Presumindo que condicionado e a condição pertencente a ele são coisas em si, o regresso é dado e, dessa forma, o incondicionado é dado simultaneamente ou consideramos simplesmente que o condicionado dependente da série que o efetivava é dado. Assumindo que se trabalhe com representações - forma de fenômenos que não são dados -, sem atingir seu conhecimento, não é possível afirmar que o condicionado é dado com suas condições, o que implica com que a totalidade absoluta da série não é capaz de receber inferência alguma; afinal, os fenômenos são síntese empírica na apreensão que os dá. Por fim, observa-se que a síntese do condicionado junto de sua condição baseia-se em uma síntese do entendimento - que representa as coisas da maneira como são.

Quanto à necessidade natural, aponta-se na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que ela é uma heteronomia das causas eficientes, uma vez que apenas de acordo com uma lei que determinasse a causa eficiente para com a causalidade o efeito faz-se realizável (KANT, 1974, p. 243). Então, a referida necessidade tem ligação estrita com a lei da natureza que impõe: o que é possível de acontecer tem de portar de uma causa suficientemente determinada *a priori* (KrV B 474). Dito de outro modo, um estado anterior é requisito para que o acontece, segundo uma regra; logo, esse estado obrigatoriamente ocorreu no tempo.

¹⁹ Tal máxima diz respeito ao instante da formação das ideias transcendentais, que são derivadas das categorias, as quais são ampliadas até o incondicionado reunidas de acordo com os títulos das categorias que constituem condições para um condicionado – dispensando as demais –, em uma tábua (KrV B 436).

De acordo com isso, Kant ressalta que caso a causalidade da lei da natureza ser a única encarregada de reger os acontecimentos é exclusiva a existência de começos subalternos, não havendo uma unidade da série no que diz respeito às causas provenientes (*KrV* A 446/B 474). Em contraste, caso se considere o postulado da lei da natureza junto da falta de unidade das causas provenientes origina-se uma contradição frente a proposição de que a causalidade é possível por meio das leis da natureza, expondo uma lacuna na universalidade associada a tais. Com efeito, surge a possibilidade da existência de um tipo ímpar de causalidade que carrega consigo uma espontaneidade absoluta das causas, isto é, uma causalidade na qual a causa não precisa ser determinada por uma anterior para que um acontecimento se inicie. Assim, a citada espontaneidade está apta a começar uma série de fenômenos por si - os quais se desdobram conforme as leis da natureza -, o que funda uma liberdade transcendental (*KrV* A 446/B 474).

A assunção dessa liberdade, contudo, traz problemas no tocante à harmonização da causalidade que porta com a causalidade pertencente às leis da natureza, pois é oposta à lei de causalidade, a saber: o estado da causa é assumido quando falamos de um início de determinada ação e um estado que não apresenta ligação com uma sucessão da causalidade é colocado como começo dinâmico de uma ação.

Consequentemente, a liberdade quebra com o fio condutor das leis, tornando-se incapaz de tomar o lugar das leis da natureza na causalidade da qual o mundo é maneado; afinal, a liberdade caso inserida em regras deixaria seu caráter ímpar que a delinea. Kant argumenta que a faculdade de uma liberdade transcendental precisaria estar fora do mundo, mas há um impasse: as substâncias, se sob o domínio de tal faculdade, sofreriam com o quebrar de encadeamento de fenômenos – pois, esses são determinados segundo leis universais –, e, também, do critério de verdade empírica. Se houver a prevalência da liberdade transcendental, a natureza não pode sequer ser cogitada: suas leis e fenômenos se modificariam constantemente (*KrV* A 451/B 479).

Se ponderarmos que as representações se apresentam (a) como fora de nós, sendo passivos a essas e (b) como àquelas das quais originamos, as exibindo em nossas atividades, segue-se a pressuposição de que existem coisas em si por detrás dos fenômenos – mesmo que não se possua a capacidade de as conhecer, somente restando o conhecimento de sua atuação sobre nós. Assim, o objeto é interpretado

como fenômeno – objeto que arca com determinações empíricas –, e como coisa em si mesma.

Desse modo, é vista a aderência a um mundo sensível e, outro, inteligível; com esse primeiro apreendido de modos diversos de acordo com a sensibilidade do indivíduo e o segundo sempre estável e imutável, o que se ressalta na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (KANT, 1974, p. 246-247). Essa estratégia resguarda a causalidade referente à liberdade transcendental e aquela pertencente à lei da natureza, associando o plano sensível ao governo de leis naturais e o funcionamento do mundo inteligível baseado em leis racionais fruto do idealismo transcendental – veremos que o homem resguarda características racionais e inteligíveis, que auxiliam na possibilidade e conservação da liberdade.

2.4 CONCLUSÕES QUANTO AO CAPÍTULO INICIAL

O livro da *Dialética Transcendental* visa resolver a ilusão de juízos de tipo transcendente, uma vez que tais juízos geram enganos. A dita ilusão é impossível de ser driblada, sendo natural e nos levando a expectativa da expansão do entendimento puro, isto é, trata-se da ilusão transcendental que é motivada pela dialética da razão (*KrV A 297/B 353*). Por conseguinte, a razão se enche inevitavelmente de uma série de indagações que rompem com as faculdades dela mesma. A unidade da razão, entretanto, revoga que conceitos e princípios necessários na experiência sejam confiáveis em relação às perguntas da razão ou, então, eles são descartados (*KrV B 358*). Consequentemente, a razão recorre a princípios que aparentam indubitáveis e que vão além da experiência e, assim, há a probabilidade de erros, o que nos leva à metafísica.

A metafísica é um conhecimento especulativo da razão que lida com as ideias de Deus, imortalidade e liberdade que dizem respeito: ao conhecimento de Deus, a doutrina da alma e a doutrina do mundo. Em outras palavras, foca-se na síntese de condições de um pensamento em geral, na síntese das condições do conhecimento empírico e na síntese das condições do pensamento puro (*KrV BXIII*).

Kant refere-se a Platão quando se volta ao termo ideia, que transpassa os conceitos do entendimento e não faz parte do processamento feito pelos sentidos. A ideia é o modelo, perfeição, originando o que está nela e sendo repassada à razão humana após a síntese feita pela razão mais elevada. Kant argumenta que Platão

haveria notado que o poder cognitivo humano possui tendência a estender seu olhar para além dos fenômenos. As citadas ideias têm sua própria realidade, residindo no que é prático e fundamentado na liberdade, tomando sua objetividade na natureza ou nos costumes (*KrV B 370*). Ainda, as ideias transcendentais são definidas como conceitos corretamente inferidos, terminologia que pode ser confirmada nas inferências da dialética da razão somente (*KrV B 367*).

Esses conceitos carregam um caráter sofístico, com validade objetiva. Temos, também, os conceitos da razão pura que residem no interior da experiência e, por conta disso, são inferidos e refletidos. Eles são úteis na compreensão das percepções, enquanto os conceitos do entendimento fazem a vez de os processar. Caso esses conceitos citados não portarem do incondicionado, referem-se ao que a experiência dispõe, mas que não tem possibilidade de ser dela mesma.

Logo, entendemos que os conceitos da razão correspondem às ideias transcendentais limitadas devido a ligação do entendimento que representa por meio das categorias. Por conseguinte, há um requerimento pelas categorias de um sujeito, pela hipotética dos membros de uma série e pelas disjuntivas das partes em um sistema – o uso puro dos conceitos são transcendentais. Grifamos que os conceitos puros conciliam com a unidade absoluta das representações e as ideias transcendentais andam com a unidade sintética de todas condições, manifestando-se na unidade absoluta do sujeito pensante, das condições do fenômeno e das condições do pensamento – desmembrando as ciências da psicologia, cosmologia e teologia (*KrV B 396-398*).

Por efeito, a razão gera ideias para uma doutrina transcendental da alma, uma ciência transcendental e um conhecimento transcendental de Deus. Nota-se, portanto, que existe um silogismo que mora na razão e levam à uma ilusão impossível de ser driblada, em que se dá a realidade objetiva dos conceitos puros da razão. Dessa maneira, os silogismos dialéticos surgem como Paralogismos, Antinomias e Ideal da razão pura (*KrV B 398*). Os Paralogismos apresentam dois tipos, sendo eles (a) lógicos e (b) transcendentais. Os Paralogismos lógicos consistem em uma falha no raciocínio no que diz respeito à sua forma, enquanto os Paralogismos transcendentais assentam-se em uma base transcendental e, portanto, derivam um resultado formalmente inválido.

O Quarto Paralogismo (*KrV A 369-A 373*) – de espécie transcendental -, expõe que o idealismo se dicotomiza em transcendental e empírico (ou realismo

transcendental). O idealismo proposto por Kant, aquele transcendental, leva em conta o conjunto de fenômenos como representações, acarretando que espaço e tempo sejam formas sensíveis da intuição (*KrV* A 369). Em contrapartida, o idealismo empírico afirma que espaço e tempo são dados em si, assim os fenômenos são representados como coisas em si com sua existência externa a nós (*Prol.* § 49). O ponto comum entre os idealistas está em que os objetos externos são capazes de ser conhecidos através de percepções imediatas, subentendendo que nunca haverá a possibilidade da realidade deles por meio da experiência (*KrV* A 369).

Uma peculiaridade do idealista transcendental é se alinhar ao realismo empírico interpretando, desse modo, a matéria como fenômeno de uma realidade percebida imediatamente e da qual somos conscientes. O realismo transcendental, porém, encara impasses e, com isso, apela ao idealismo empírico por conta de que sua perspectiva no tocante aos objetos internos é de que eles não possuem conexão com os sentidos.

No instante em que se coloca o idealismo transcendental como possível meio para que a dialética cosmológica seja conduzida a um desfecho, Kant lembra que na *Estética Transcendental* fora demonstrado que tudo intuído no tempo ou espaço são representações que não têm realidade se não estiverem em nossos pensamentos (*KrV* B 519). Por conseguinte, tornamos aos princípios do idealismo empírico com a finalidade de melhor definir aquele transcendental, apontando suas fraquezas: a realidade no espaço considera que (a) a existência dos seres fora de nós é duvidosa ou refutada completamente, (b) a distinção entre verdade e sonho carece de comprovação e (c) a experiência interna é o que permite a prova da existência do objeto em si.

Diferentemente, o idealismo transcendental sustenta que os objetos da intuição externa – como intuídos no espaço -, de maneira igual a todas alterações do tempo são reais; o espaço por si só é uma forma de nossa intuição externa e sem objetos nele não existiriam representações empíricas (*KrV* A 369). Em outras palavras, a verdade empírica dos fenômenos é certificada por sua inserção no espaço e tempo e não é enganada com o sonho, caso siga leis empíricas para se concatenar na experiência. Logo, veremos que o idealismo transcendental se delineia conforme as divergências explicitadas quando ao lado do idealismo empírico, contando com características daquele real, tradicional e aquele que Berkeley assinala (*Prol.* § 13).

Quanto aos fundamentos do idealismo transcendental, identificamos que o idealismo citado pressupõe um sujeito ativo em que a realidade é produto de uma construção, sendo que há um conhecimento objetivo que dispensa a subjetividade - já que a condição transcendental do sujeito é única. Também, as representações são conjuntos de fenômenos. Elas têm, universalmente, a relação ao sujeito em relação ao objeto (*Object*) e o objeto pode ser fenômeno ou objeto (*Gegenstände*) do pensamento (*KrV B 391*). No tocante a matéria, ela é fenômeno de uma realidade percebida de imediato e o sujeito ativo é fruto da Revolução Copernicana, que desbanca a hipótese realista, frente ao problema central de Kant sobre a estagnação da metafísica após exemplificar ciências que apresentaram avanços significativos (*KrV B XI*).

Além disso, o espaço é representação *a priori* e necessária que permeia a todas as intuições externas, sendo que é onde se dão os fenômenos que percebemos, configura relações de coextensão e justaposição, é forma do sentido externo; e, o tempo é condição *a priori* da possibilidade dos fenômenos que permite com que notemos a sucessão e a mudança, configura relações de sucessão e simultaneidade. O tempo é forma do sentido interno e junto do espaço é aquilo que assente as proposições sintéticas *a priori* sobre os objetos.

Espaço e tempo, portanto, são representações necessárias e intuições, não derivados da experiência. Ambos subjazem a intuições internas e externas, sem exceção, e são possíveis graças à estrutura apriorística do sujeito cognoscente, não sendo dependentes da experiência. Com isso, vê-se que a verdade empírica dos fenômenos é provada pelo fato dos fenômenos se encontrarem no espaço e tempo.

Ainda, o idealismo de Kant também participa no momento da Terceira Antinomia (*KrV B 472-B 473*), chegando a ela em decorrência da discussão quanto ao conceito de causa. Kant explana que a unidade sintética é necessária e é originada do entendimento como conceito puro. A subordinação dos fenômenos, então, as alterações no tocante à lei da causalidade, faz com que exista a capacidade de admitirmos a experiência tornando os objetos representações conscientes.

Destarte, o princípio que governa as ocorrências no sentido de serem hipoteticamente necessários é regra indispensável para que haja a natureza e as alterações do mundo são dominadas pelo dito princípio (*KrV B 280*). Logo, o conceito de causa tem sua base na indução e Kant entende que há uma regra fundamentada em que um estado antecedente ao acontecimento que rege a lei da natureza, isto é,

a ordem dos eventos que se desenrolam no mundo é possível de ser achada na natureza (*KrV B 474*). Por conseguinte, entra em questão o condicionado e incondicionado.

O incondicionado está na síntese regressiva do fenômeno se distante da imaginação, mas a razão mesmo que anseie por ele, o abandona mantendo sua procura pela completude absoluta. Já o condicionado refere-se a uma condição que se apresenta por meio da série que participa, algo paralelo a busca pela necessidade incondicionada. Kant escreve que a síntese do condicionado e sua condição têm fundamento em uma síntese do entendimento, responsável pela representação.

A necessidade natural, por sua vez, tem como característica inegável sua forte conexão com a lei da natureza em que o estado anterior acontece no tempo e é exigência para o que ocorre (KANT, 1974, p. 243). Portanto, caso tal causalidade seja única no tocante aos acontecimentos, não existirá uma unidade na série de causas provenientes; porém, com isso, há uma controvérsia nessa afirmação quanto à universalidade e às leis da natureza.

À vista disso, abre-se uma lacuna para que uma causalidade com espontaneidade absoluta das causas seja cogitada – fundamento da liberdade transcendental. Contudo, a lei de causalidade entra em conflito, pois seu princípio está em que o estado que não está ligado à sucessão da causalidade é início dinâmico de determinada ação e o estado da causa é admitido se abordado o começo de uma ação. Posto isso, é esclarecido que a liberdade rompe o fio condutor das leis - o que a barra de conquistar a posição das leis da natureza que orquestram o mundo, pois se é limitada por regras tem sua especificidade quebrada. Também, a faculdade da liberdade transcendental encara um empecilho, tendo de estar fora do mundo.

Vemos, desse modo, que a razão tomada por uma ilusão de gênero transcendental lança-se a uma série de incertezas por conta de sua demanda pelo incondicionado. A questão da liberdade, então, é cerceada pelo idealismo transcendental para que ela mesma seja possível, pois tal idealismo permite a concordância da liberdade transcendental com a causalidade das leis da natureza. Destacamos acima as características fundamentais do referido idealismo proposto por Kant e consideramos que, no livro trabalhado presente na *Crítica da Razão Pura*, sua posição é consolidada por meio do desbanque dos demais idealismos.

Investigada a maneira pela qual o idealismo transcendental localiza-se no livro da *Dialética*, predominantemente no Quarto Paralogismo e na Terceira Antinomia,

passaremos ao segundo capítulo em vista a compreender a relação entre o idealismo transcendental e a Antinomia da Razão Pura.

3 LIBERDADE E IDEALISMO TRANSCENDENTAL

As Antinomias da Razão Pura se configuram de acordo com a necessidade intrínseca da razão, de superar as condições da experiência originando assim, teoremas sofisticados que se caracterizam pelo seguinte: se limitados pela própria experiência se apresenta uma incapacidade de serem afirmados ou falseados. Desse modo, apresenta-se um caráter contraditório que consiste em que os argumentos contrários tenham igual validade e precisão para a razão - sendo que os teoremas dialéticos tratam de questões das quais toda razão encara.

Observemos então, que a doutrina dialética se debruça sobre a unidade da razão constituída por ideias transcendentais junto a uma ilusão que engana, ainda que se presume que ela fora superada. A dita unidade não pode fazer-se no mundo empírico, pois ele é remontado por um apanhado de fenômenos. Por conseguinte, refere-se ao pressuposto da razão transcendental - que é a tentativa de unir seus imperativos requerendo antes um conflito entre as próprias afirmações transcendentais.

Essa dialética permeia tanto a razão prática quanto a razão especulativa, visto que se trata de uma única e mesma razão, apesar de que sabemos que as condições para um condicionado dado só podem ser encontradas nas coisas em si mesmas. Isso é algo problemático, uma vez que estamos sujeitos a receber conceitos através de intuições sensíveis. Então, emerge uma ilusão de que a ideia racional da totalidade de condições que faz com que interpretemos fenômenos como coisas em si mesmas, o que se evidencia no conflito da razão consigo própria.

Assim, para que a razão constate que o objeto de um embate de afirmações não é somente quimera aplica-se o método cético, utilizado apenas na filosofia transcendental. Esse procedimento não possui semelhanças em relação ao ceticismo, que se trata de algo científico e artificial causando ressalvas quanto a um conhecimento por meio da sabotagem de sua base.

Dessa forma, adentra-se nas Antinomias. Tais manifestam os princípios transcendentais de uma cosmologia pura, ou seja, racional, a fim de ressaltar sua aparência falsa que não coaduna com os fenômenos (*KrVB* 433). Guyer (p. 407, 1987) aponta que

As Antinomias não devem meramente fornecer uma prova indireta do idealismo transcendental, mas também são elas próprias constituídas por argumentos indiretos. Ou seja, em cada Antinomia a tese e a antítese são defendidas pelo que se supõe ser uma refutação válida de sua alternativa.

Aqui temos Antinomias de dois tipos, sendo elas matemáticas ou dinâmicas. A primeira espécie citada considera tese e antítese como nem verdadeiras ou falsas e, em contrapartida, a segunda concebe esses opostos como verdadeiros ou falsos. Consequentemente, entra em voga um de nossos conceitos centrais: a liberdade.

A possibilidade da liberdade está, justamente, nesse campo cosmológico que se refere ao pensamento de uma série completa de condições em que a relação é a causalidade - sendo que tal causalidade é exclusivamente executável no plano dos fenômenos a fim de os ligar na experiência (*KrP* A 85) e é conceito do entendimento puro. Se questiona a possibilidade da liberdade tendo como princípio que o conhecimento da síntese de todas condições, a saber, o condicionado e o incondicionado, são possíveis em virtude do incondicionado absoluto – explicitado na Terceira Antinomia da Razão Pura.

3.1 A TERCEIRA ANTINOMIA

Os argumentos presentes na dita Antinomia dinâmica são, respectivamente, a possibilidade e impossibilidade de uma causalidade além daquela regida pelas leis da natureza. A tese propõe a indispensabilidade da lei regida pela natureza em que há uma causa *a priori* para que nasça outra causa. Logo, demanda-se uma causalidade que se criou por si, uma espontaneidade que gere uma série de fenômenos, isto é, uma liberdade transcendental. Por outro lado, a antítese rechaça a existência de tal liberdade, pois caso uma série tiver começo de modo espontâneo a determinação²⁰ dessa causalidade transpassaria toda lei. Com isso, grifa-se que a liberdade transcendental repele a lei causal e a relação entre causas suficientes.

Possuímos duas espécies de causalidade: a causalidade segundo a liberdade, e a causalidade segundo a natureza. A liberdade é ideia transcendental pura, sem conexão com a experiência no sentido de que é impossível de ser dada e não toma

²⁰ Segundo Kant, a determinação em sua premissa transcendental maior é a representação do jogo completo de toda realidade, ou seja, o conceito que abrange o conteúdo transcendental em si e sob si dos predicados (*KrV* B 605).

para si algo que constitui a experiência, com a capacidade de desencadear um estado por si própria. A natureza une os estados no mundo sensível, sendo que é munida do parecer de que tudo o que acontece tem uma causa – essa causa tem como causalidade uma ação já acontecida –, portanto os acontecimentos são determinados de maneira empírica. Dessa forma, ação é acontecimento que depreende outro estado em que mora a causa. Expresso de outro modo, os eventos são meros seguimentos da série que contam com uma causa no tempo.

Caso esmiuçemos a tese, temos os seguintes passos para que se chegue a defesa de uma causalidade espontânea: (1) não há outra causalidade se não aquela de acordo com as leis da natureza; (2) isso implica com que um estado precedente sempre é tutelado por uma regra; (3) tudo o que acontece segundo as citadas leis, que exigem uma causa suficientemente determinada *a priori*, pede por um termo anterior; (4) dessa maneira, é improvável que contemos com apenas uma espécie de causalidade; (5) afinal, há uma contradição na lei da natureza que se trata de sua universalidade ilimitada.

Todavia, a antítese discorda, ela: (1) parte do princípio da existência de uma liberdade transcendental; (2) aponta que se a série se inicia por meio de uma espontaneidade, logo; (3) é uma causalidade que ignora toda e qualquer lei. Nesse sentido, esclarece-se que a liberdade transcendental repele a lei causal e, também, a relação entre causas suficientes.

Ainda, temos uma dupla concepção filosófica nos argumentos contrapostos em que a tese carrega consigo o dogmatismo e a antítese, por sua vez, o empirismo. Isso significa que o dogmatismo se interessa pelas ideias transcendentais com a intenção de fundamentar a moral e a religião, defendendo a necessidade de um ser que baseie todos os seres contingentes do mundo em que estamos inseridos. Já o empirismo não tolera o que está fora do alcance da experiência, por conseguinte nega um início absoluto, causa livre ou ser necessário. A divergência entre tese e antítese, segundo Allison (1990, p. 13) é que tais concordam com requisitos diferentes. A tese está de acordo com a razão e a ação e a antítese está a par do entendimento e do conhecimento objetivo. Segundo Allison (1990, p. 13), o ponto comum entre elas reside na concordância de que o mundo sensível é uma existência em si.

Nota-se que na Terceira Antinomia, Kant contrasta os termos mundo e natureza. O mundo é a soma matemática de todas as aparências e, também, a totalidade de suas sínteses, enquanto a natureza define-se pela soma do total como

um todo dinâmico. Essa última concepção de um todo dinâmico entra em conflito com as condições da experiência, porém não é contraditório uma vez que o conceito não abarca com que os elementos que compõem o todo sejam empíricos. Por esse motivo, a antítese não conserva a noção de causa incondicionada (*KrV B 502*).

Ressaltamos que as proposições sustentadas pela antítese são incapazes de colaborar com a construção de conhecimentos, sendo contrários a arquitetônica da razão. A antítese renega a existência de causa incondicionada, apegando-se a noção de que há sempre um antecedente para um estado do mundo, criado de maneira singular, e há também uma parcela divisível. Em via disto, a razão pedindo por uma unidade *a priori* pende naturalmente para os argumentos pertencentes à tese (*KrV B 503*).

O rechaço da liberdade transcendental dentro e fora da natureza consta na Observação da Antinomia (*KrV B 479*), em que o autor atesta que se assumida uma faculdade transcendental para iniciar as alterações no mundo essa faculdade deveria estar fora do mundo. Essa afirmação se justifica porque, caso achada dentro do mundo, a conexão de fenômenos e o caráter empírico provindo dessa conexão se extinguiria (*KrV B 479*). Porém, Kant oferece o exemplo da causalidade motivada por leis naturais para apontar que não cabem dúvidas quanto a de que forma é possível que uma faculdade seja capaz de começar uma série de coisas ou estados sucessivos por si. Reconhecemos *a priori* que é preciso uma causalidade que funcione dessa maneira, mesmo que fuja de nossa compreensão como é possível que haja uma existência partindo de outra quando é recomendado se prender à experiência (*KrV B 476*).

É, então, nítido que há a necessidade de pressupor uma causalidade, ainda que não a entenda ou saiba como ela trabalha, que está acima da causalidade da natureza: a *faculdade de agir segundo a liberdade* (*KrV B 479*). Essa faculdade baseia-se na capacidade de que se comece algo que diz respeito à causalidade, o que é ilustrado no exemplo de levantar-se de uma cadeira. Quando o sujeito se ergue do assento, ausente da atuação de causas naturais nos eventos subsequentes, se cria uma série causal que, mesmo assim, é continuidade no tempo. Se entendemos as determinações como coisas em si mesmas, não estamos em posse do tempo

passado e, dessa maneira, jamais temos liberdade ao agir²¹ e, também, a causalidade natural nunca conciliar-se-ia em uma só ação.

Kant destaca que esse ato não decorre de ações naturais ou faz parte da sequência dessas ações pelo motivo de que as causas naturais – que prestam papel determinante –, não prestam nenhuma interferência. Destarte, o acontecimento

[...] seja apenas, segundo o tempo, a continuação de uma série precedente. Pois esta decisão e este fato [o exemplo de levantar-se de uma cadeira] não repousam por certo na sucessão de meros efeitos naturais, e não são uma mera continuação dos mesmos; as causas naturais determinantes é que cessam inteiramente, antes deles, no que diz respeito o tal acontecimento, o qual, embora se sigam a eles não se resulta deles e, portanto, tem de ser denominado um começo absolutamente primeiro de uma série de fenômenos não segundo o tempo, mas no que diz respeito à causalidade (*KrV B 478*).

Notamos acima que o problema da liberdade prática também está em jogo na Terceira Antinomia da Razão Pura. Kant, na Observação à tese, coloca a ideia de liberdade como reguladora para nossa concepção e de outros como agente racional, sendo que esse sujeito começa uma série por sua escolha de agir distanciando-se, assim, da série causal. Pondera-se, inclusive, que a ideia transcendental de liberdade não abrange o conceito psicológico de liberdade, isto é, o conceito de liberdade prática.

A liberdade prática é, em grande parte, um conceito empírico. Wood afirma que a liberdade prática é atribuída a nós como agentes, isto é, como sujeitos (1999, p. 172). Porém, reside aí o aspecto controverso da liberdade, pois a ideia transcendental encontra sua base na liberdade prática. Dessa forma, o agente livre carece de uma causalidade incondicionada:

É bastante notável que sobre essa ideia *transcendental* da *liberdade* esteja fundado o conceito prático da mesma, e que aquela constitua para este o verdadeiro momento das dificuldades que desde sempre circundaram a questão sobre a sua possibilidade. A *liberdade em sentido prático* é a independência do arbítrio em relação à *necessitação* pelos impulsos da sensibilidade (*KrV B 561-562*, grifo do autor).

²¹ Na *KrP* (A 187) retoma-se que, para que se veja uma ação como livre é preciso o pressuposto do idealismo transcendental, ou seja, a idealidade do espaço e tempo e, também, a leitura do ser humano como inteligível e sensível simultaneamente. Além disso, que a faculdade prática é aquela que permite com que os conhecimentos suprassensíveis se estendam até onde necessário sob a perspectiva prática pura.

Por outro lado, a antítese sustenta o funcionamento da liberdade transcendental dentro e externa ao mundo para desvalidar essa mesma liberdade, conseqüentemente requerendo que a ação seja explicada de acordo com fatores que concernem ao agente que a executa. Cogitar uma faculdade transcendental atuante no que se atribui às alterações no mundo, que se residisse fora do mundo impossibilitaria com que tal fosse dada em qualquer percepção, já que estaria além das intuições possíveis. Rememoremos que caso essa faculdade participasse do mundo, ela quebraria com a ordem e conexão dos fenômenos, porém os acontecimentos se determinariam por um tempo estabelecido de acordo com leis necessárias - caso no mundo sensível houvesse exclusivamente a natureza. Se a última possibilidade fizesse-se implantar, a liberdade transcendental morreria junto da liberdade prática, pois os fenômenos tomam as ações como necessárias ao produto quando determinam o arbítrio. Em sua análise no tocante da interdependência das liberdades transcendental e prática, Silva e Pellizzaro (2018, p. 106) escrevem:

Notemos que a ideia da liberdade transcendental consiste justamente na possibilidade de pensarmos que a razão inicia uma série no tempo de forma espontânea. Mas esta é uma simples ideia que, como tal, não possui qualquer realidade objetiva, pois, que a razão pura seja capaz de pensar para si uma capacidade de iniciar espontaneamente uma série de fenômenos no tempo, isso não significa que realmente tenha esta faculdade. Por sua vez, a liberdade prática fundamenta-se na liberdade transcendental e não pode ser pensada em separada dela, pelo menos aqui na razão teórica.

A heteronomia do arbítrio, por sua vez, contradiz a moralidade e a obrigação, e, por outro lado a independência é liberdade negativa enquanto a liberdade em sentido positivo se trata da legislação da razão pura em uso prático (*KrP* A 59). Por conseguinte, a razão tem em mãos um problema transcendental que se desenrola por meio de seus próprios argumentos. O que dispomos para prosseguir com a pesquisa é se a liberdade no mesmo efeito tem espaço junto da natureza ou se a probabilidade de tal é nula por conta da lei da natureza.

A natureza estaria somente na série dos fenômenos, causa suficiente e completa por si, caso concebêssemos os fenômenos como coisas em si - liquidando com a liberdade. Mas, com a perspectiva do idealismo transcendental, as representações são apreensões dos fenômenos sensivelmente condicionadas e, então, existe algo que corresponde a sustentação deles; isto é, há uma causa inteligível. Essa causa desvela seus efeitos, sendo determinada por fenômenos que

não lhe tocam no que diz respeito a causalidade. Presumimos, em virtude disso, que o efeito provindo pela tal causa inteligível é livre quanto a si própria e aos fenômenos. Logo, natureza e liberdade podem ser achadas em uma mesma ação, ao mesmo tempo, sem nenhuma espécie de desavença²² (*KrV B 569*).

A coexistência de uma condição inteligível e necessária junto das contingências das leis de natureza é possível, o que se correlaciona com a exposição feita acerca da ideia de Deus em que se presta contas, mais uma vez, sobre o mundo sensível. De forma vantajosa, ao supor que existe um fundamento inteligível dos fenômenos que não está submetido às modificações deles não se contradiz a contingência dos fenômenos ou seu regresso empírico. Destarte, a Antinomia é abortada. Grier (2004, p. 217-218) assinala:

Deixada por resolver, então, essa antinomia nos deixa com o seguinte dilema: na suposição de realismo transcendental, tanto a natureza quanto a liberdade parecem estar minadas. Para evitar essa conclusão, Kant apela mais uma vez ao idealismo transcendental, que deve resgatar a razão do conflito. Dado o idealismo transcendental, é possível que, além do mecanismo da natureza, exista um poder causal inteligível.

O tratamento prestado a liberdade é enunciado por Kant como limitado, já que a ideia transcendental está além de nosso alcance. Portanto, se infere *a priori* a impossibilidade ou possibilidade de uma causalidade e, então, lidamos aqui com um conceito que não pode ser retirado ou achado na experiência – a liberdade fora e é tratada como externa ao campo da sensibilidade, como uma realidade em si.

Um dos resultados que se tem após essa investigação é que a natureza não pode ter, ao menos, atrito com a liberdade e que a Antinomia tem como solo uma ilusão – quanto a essa última conclusão, quer-se dizer que permaneceremos nessa ilusão em que os lados contrapostos possuem a chance de serem verdadeiros (*KrV B 586*). Tal ilusão pega um princípio e o utiliza para todas as coisas, até aquelas que não podem ser objetos dos sentidos, qual seja: supõe como condição de possibilidade a realidade empírica. Por conseguinte, o princípio empírico da possibilidade de coisas como fenômenos se toma como princípio transcendental dessa mesma possibilidade. Sucintamente: a Antinomia da Razão Pura é dialética e de uma contraposição de

²² “[...] o idealismo transcendental faz uma distinção entre as coisas em si mesmas e as aparências que lhe permitem sustentar que lhe permitem sustentar que o determinismo é verdadeiro no nível das aparências, enquanto a liberdade pode ser possível nas coisas em si” (ABELA, 2002, p. 302).

cunho ilusório devido a ideia de totalidade absoluta que só se aplica às coisas em si como condição. O que é proveitoso nela é o apontamento da idealidade transcendental dos fenômenos: os fenômenos apenas são caso inseridos em nossas representações.

Portanto, a *Dialética Transcendental* promove o método cético que permite com que as alegações da razão sejam colocadas em posições opostas, mostrando assim algo que acrescente com o aperfeiçoamento de nossos juízos e nos distanciando do dogmatismo. E, o conflito da razão consigo trata-se de um mal-entendido que desencadeava o embate e é extinta com a resolução crítica, transformando um princípio dialético em doutrinal.

3.2 CÂNONE DA RAZÃO PURA

No *Cânone da Razão Pura*²³, o campo prático corresponde ao que é possível por meio da liberdade, envolvendo as leis práticas puras que são de cunho moral. Tendo seus fins reconhecidos *a priori* criados por uma razão de mesma natureza no seu uso prático podendo, desse modo, constituir um Cânone. A chamada filosofia pura, tratada nessa divisão, é direcionada para três objetos: liberdade, Deus e imortalidade²⁴.

Os referidos objetos apresentam seus próprios fins, perguntando-se: “[...] *o que se deve fazer* se a vontade é livre, se há um Deus e uma vida futura” (*KrV* A 801/B 829, grifo do autor). Caso nossa vontade for livre, tal deve-se à causa inteligível que vem do nosso próprio querer, pois a vontade em suas ações segue uma máxima basilar. Se não se tem essa máxima não se pode ter a razão em uso empírico, acarretando que as ações podem ser explicadas como qualquer outro fenômeno da natureza que segue suas leis.

Conectado a isso está a liberdade prática, ou seja, a liberdade que é criada pela razão na determinação da vontade. Entretanto, o que fomenta a liberdade prática não determina inteiramente à vontade, já que temos uma forma de superar o que a

²³ Nesse texto da *Crítica da Razão Pura*, para que se debruce sobre a questão da liberdade, o tratamento emprega-se somente a seu conceito prático como ideia - dispensando o conceito de liberdade transcendental presente na Terceira Antinomia.

²⁴ Dado que tais objetos não contribuem com a ampliação do conhecimento. Contudo, como a razão possui uma inclinação a interessar-se e buscar por eles de maneira objetiva, Kant afirma que eles são importantes no âmbito prático (*KrV* A 800/B 828).

faculdade sensível de desejar imprime em nós por meio de representações – de algo bom ou útil –, que são refletidas pela razão. A razão, por esse motivo, é responsável por dar leis objetivas da liberdade, isto é, imperativos que indicam o que deve acontecer. Leis objetivas da liberdade diferem daquelas denominadas naturais, uma vez que essas últimas lidam com o que efetivamente acontece (*KrV* A 803/B 831).

A razão em seu uso puro reside na questão de que ela não tem a capacidade de alcançar nenhum fim no que diz respeito aos objetos pelos quais anseiam – dentre os quais está envolvido a liberdade da vontade. Kant constatou essa afirmação quanto à razão já na *Dialética* necessitando, portanto, de uma disciplina que a desvie de ilusões e não a deixe repleta de excessos (*KrV* B 824). Nesse aspecto, encontra-se sua particularidade na qual ela deve e pode fazer a disciplina que se chamaria de Lógica Transcendental sem a necessidade de outra avaliação além de si.

As limitações que são obrigatórias no uso especulativo da razão provocam com que os ataques sofisticados sejam igualmente limitados – algo válido a quaisquer ataques sofisticados. Logo, Kant coloca que a razão pura não está apta a portar as características de um *organon* ou constituí-lo, mas pode ser uma disciplina que evite erros (*KrV* B 823). Apesar disso, a existência de conhecimentos positivos dessa mesma razão é possível e tais, por conta de equívocos, originam erros; mas, expressam o objeto que a razão visa por meio da especulação pura, contudo falha. Assim, admite-se que ela tenha maiores chances de sucesso em uso prático.

Qualquer conhecimento sintético é improvável, ocasionando na falta de um cânone do uso especulativo da razão. Eis o motivo pelo qual investiga-se se existe um cânone da razão pura em seu uso prático, lançando a indagação: a razão ultrapassa o caráter empírico e adentra seu uso puro em decorrência de sua própria natureza ou tal inclinação é implicada por seu interesse prático? Kant, todavia, adverte que não levará em consideração o sucesso da razão pura no campo especulativo, porém que seu foco pairará em seus problemas dos quais existe uma resposta que remete ao seu fim último. Os citados problemas estão na liberdade da vontade, existência de Deus e imortalidade da alma. O interesse especulativo da razão, no entanto, é pequeno, pois não se provém evidências que em seu uso exponham serventia na investigação da natureza.

No tocante ao conceito de uma natureza incorporeal, o conceito que temos é negativo – infecundo, sem matéria para extrair-se algo real, impossível de estender nosso conhecimento –, aplicando-se à ideia de alma. Por fim, nota-se que se uma

inteligência suprema fosse desvelada, possuiríamos compreensão sobre a ordem do mundo e sua finalidade; destarte, seria impossível fazer uma ordem a tendo a inteligência como pressuposto ou ver tal ordem caber em outra situação. Kant (*KrV B 827*) evidencia que:

[...] é uma regra necessária do uso especulativo da razão não deixar causas naturais de lado, nem desprezar aquilo que possa nos ensinar algo através da experiência, para em vez disso deduzir aquilo que conhecemos de algo que ultrapassa inteiramente todo o nosso conhecimento. Em uma palavra, essas três proposições permanecem sempre transcendentais para a razão especulativa, e não tem qualquer uso imanente, i. e., compatível com os objetos da experiência, que fosse, portanto, útil de algum modo para nós; elas são antes, em si mesmas consideradas, esforços inteiramente inócuos – e ainda assim extremamente penosos – de nossa razão.

Visto que esses três objetos deixam de agregar conhecimento - embora a razão tenha uma inclinação a se interessar e procurar por eles objetivamente -, admite-se que eles deverão ser de suma importância no campo prático. O termo *prático* diz respeito àquilo que é possível por meio da liberdade. Nele, estão leis práticas puras, ou seja, leis morais que têm seus fins reconhecidos logo *a priori* por conta de serem oferecidos pela razão pura prática. Logo, a filosofia pura volta-se para Deus, liberdade e imortalidade como indicamos, indo ao terreno moral.

Reparemos que o ponto central para nossa pesquisa neste momento é que se nossa vontade é livre, tal se deve a causa inteligível nascida de nosso próprio querer. Essa colocação diz que a vontade segue uma máxima em suas ações e caso não se atenha a referida máxima, a razão é impedida de ser concebida em seu uso empírico. Consequentemente, é cabível que se expliquem as ações como um dos fenômenos da natureza, orquestrados por ela mesma; e, o que estimula a liberdade prática não determina à vontade por inteiro - pois conseguimos superar o que a faculdade sensível de desejar imprime em nós por meio de representações refletidas pela razão.

A liberdade prática expressa-se como causa natural pela experiência, isto é, como causalidade originada pela razão na determinação da vontade. Por seu turno, a liberdade transcendental exige independência da razão em sua questão causal, o que continua como um problema²⁵, mas com a justificativa de que essa liberdade concerne ao campo especulativo escreve-se que “[...] podemos deixá-la de lado com total

²⁵ O autor assume também que, no *Cânone da Razão Pura*, persistem os problemas da existência de Deus e sobre a existência de uma vida póstuma (*KrV B 829*).

indiferença quando se trata do prático, já havendo suficiente esclarecimento sobre ela na Antinomia da Razão Pura” (*KrV B 832*).

3.3 FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1784), Kant enuncia que a vontade é uma espécie de causalidade presente nos seres racionais que possui a liberdade como especificidade, a efetivando como apartada de causas estranhas para a determinar. Em oposição, a propriedade da causalidade que diz respeito aos seres irracionais se trata da causalidade natural, a qual se permite afetar por causas externas. Quando falamos de causalidade, temos de ter ciência de que ela carrega consigo leis que pressupõem que por meio de uma causa haja efeito o que conduz a consideração de que a liberdade, ainda que não seja propriedade da vontade segundo leis naturais, têm certas leis – o que fora escrito também na Terceira Antinomia da Razão Pura. A causalidade natural, em contraste, é uma heteronomia de causas eficientes, o que significa que a possibilidade da existência de um evento depende de uma lei em que algo fosse determinado quanto à sua causa eficiente em relação a causalidade (KANT, 1974, p. 243).

De acordo, então, com essas singularidades entre causalidade natural e liberdade, mostra-se que a liberdade é autonomia, isto é, lei para si e princípio das leis morais e deveres de acordo com elas. Essa afirmativa é sustentação para a fórmula do imperativo categórico²⁶ e para o princípio da moralidade. Por efeito, a vontade de ser lei para si, denota o princípio em que a máxima²⁷ a ser usada para qualquer ação tem de ter a si própria por objeto como lei universal, caso contrário é apenas um preceito prático (KANT, 1974, p. 243).

²⁶ A regra é um imperativo que se titula dever no momento em que a determinação da vontade não conta apenas com a razão. Ele é condicionado por uma lei formal, isto é, uma lei que domina as máximas segundo a forma de uma legislação universal que é possível de ser denominada um fundamento de determinação *a priori* provinda da razão prática - o que não pode ocorrer de acordo com uma heteronomia (*KrP A 113-114*). Os ditos imperativos dicotomizam-se: há os de tipo (a) hipotético em que uma ação apresenta um intuito definido e (b) categóricos em que a ação é feita por si sem a pretensão de cumprir com certa finalidade – são leis práticas (*KrP A 36-A 37*). Percebe-se que a vontade no ser humano é imperfeita, não segue as recomendações e da razão completamente, já que as contingências – móveis que vêm de um interesse –, a afetam. A vontade também faz com que uma certa ação seja coagida e, por esse motivo, compõe as leis como imperativos e deveres.

²⁷ A máxima é um princípio subjetivo do querer junto da inclinação natural e do interesse humano, tendo validade exclusiva ao indivíduo que a cria. Essa máxima, portanto, é contrária a uma lei prática ou moral, devendo ser colocada à prova do imperativo categórico para que seja ou não universalizada.

Vê-se que a vontade é uma espécie de causalidade dos seres racionais que porta a liberdade como propriedade que a valida como independente de causas externas para a determinar. Já os seres irracionais, deixam-se afetar por tais causas, o que define a causalidade natural. A conceituada liberdade, nesse momento, é negativa, pois há grande dificuldade em se conhecer sua essência. Wood (1999, p. 119) coloca que, nesse contexto, a liberdade negativa consiste na coerção imediata de desejos e impulsos. No entanto, dessa mesma liberdade deriva um conceito positivo para que permite com que tal seja efetivamente conhecida.

Ainda sobre a causalidade, na *Transição para a Crítica da Razão Prática Pura*, segundo Faggion (2002, p. 1), Kant objetiva atestar a relação liberdade-moralidade e a conexão entre pressuposição da liberdade e vontade a fim de que tal pressuposição esteja apta a ligar moralidade e vontade - o que corresponde à Dedução Transcendental. O sucesso desse procedimento, que pretende validar de maneira objetiva um princípio sintético *a priori*, depende de que o termo a ser deduzido seja condição de possibilidade para o terceiro termo – que relacionaria os dois últimos conceitos citados. Faggion (2002, p. 1) interpreta que a Dedução Transcendental se aplica à lei moral e à liberdade no instante em que ambas são supostas.

A liberdade, todavia, precisa ser provada como propriedade da vontade pertinente à totalidade dos seres racionais e de todos aqueles que têm vontade, uma vez que a moralidade é produto da liberdade. Assim, todo ser que age conforme a ideia de liberdade, incapaz de agir de outra forma, é absolutamente livre em sentido prático: para esse ser as leis que estão relacionadas à vontade são inteiramente válidas “[...] como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma [...]” (KANT, 1974, p. 244).

A vontade racional é utilizada para que se pressuponha a liberdade, apoiada no fato de que a razão tem de ser concebida como autora de seus próprios princípios, afinal é impossível imaginar uma razão que desse aval à que sua faculdade de julgar fosse permeada por um impulso. A consequência dessa pressuposição a todo ser racional com vontade como fator para determinar sua ação é de que as máximas têm de ser consideradas também de modo objetivo, versando como princípios universais colaborando com a legislação dos seres racionais.

Kant grifa, contudo, que a ideia de liberdade e lei moral – princípio da autonomia da vontade aplicável a seres racionais e portadores de uma vontade –, fora somente suposta. Faggion (2002, p. 3) aponta a isso como um problema que compõe um

círculo vicioso, pois anteriormente confirmou-se a interdependência moralidade-liberdade, mas jamais se fez explícita a realidade desse último conceito. Faggion (2002, p. 3) destaca que a identificação de tal círculo é tortuosa, já que Kant recapitula que a natureza não suporta a lei moral em suas bases, o que provoca com que a liberdade transcendental seja necessária em pressuposição.

Sem embargo, com os seres racionais livres no agir e submetido a leis, achamo-nos, de fato, em um círculo vicioso, admitido por Kant (1974, p. 246). Esclarece-se que somos livres só nas causas eficientes porque nos obrigam a cumprir com determinadas leis, o que confere a liberdade da vontade, visto que liberdade e legislação da vontade são autonomia – que podem resumir-se a conceito único em âmbito lógico e transmutáveis, isto é, não podem se empregar para explicar um ao outro. Para que o erro lógico seja sanado, sugere-se que representemos a nós mesmos como efeitos segundo nossas ações (KANT, 1974, p. 246).

Observemos que os objetos podem ser conhecidos exatamente como tais nos afetam por meio da faculdade de julgar em que as representações se apresentam diretamente, ou seja, sem com que os sentidos participem desse processo – o que é uma espécie de arbítrio. Dessa forma, o *númeno* nunca é conhecido, o que evidencia que o entendimento soma apenas ao conhecimento de fenômenos (KANT, 1974, p. 246). Logo, estamos cientes de que é preciso assumir que existem *númenos* atrás dos fenômenos, ainda que eles não se encontrem em nosso alcance.

A descrita distinção da percepção que obtemos dos fenômenos através da representação, conscientes de que há a coisa em si, acarreta dois planos respectivos: um sensível e outro inteligível. Sobre isso, Faggion (2002, p. 4) comenta que a separação citada se trata de uma réplica da estratégia aplicada na Terceira Antinomia da Razão Pura: o mundo sensível se fundamenta nas leis naturais e é aquele que mostra-se a nós, o inteligível porta de leis de cunho racional e não é acessível.

Com a distinção, também, salienta-se que o homem está inapto a conhecer a si de forma completa. O ser racional se acha limitado pela maneira como sua consciência é impressionada pelos fenômenos de sua própria natureza. No entanto, Kant (1974, p. 247) afirma que há uma constituição do Eu: o ser humano conta com a percepção e recebe sensações no mundo sensível e, simultaneamente, é pura atividade no mundo inteligível. Contudo, o ser humano reflexivo, isto é, o que foge ao entendimento mais vulgar, falha ao procurar ceder consistência sensível à coisa em si para o intuir, resultando no estacar de seu conhecimento.

A característica que faz com que o homem seja ímpar frente às demais coisas é a faculdade que emerge conforme é impressionado por objetos, ou seja, pela faculdade da razão. Ela está acima do entendimento se considerada pura atividade, por conta de que o entendimento somente reúne conceitos após recepcionar representações sensíveis e as submeter ao crivo de determinadas regras. Em contraste, a atividade da razão supera o que a sensibilidade proporciona ao entendimento com sua espontaneidade relativa às ideias, demarcando também as fronteiras do entendimento ao particularizar as peculiaridades dos mundos sensível e inteligível.

Kant leva em conta os fatores citados acima para grifar que o ser racional deve reconhecer a si mesmo como inteligência, o validando como membro do plano inteligível, embora esteja no mundo sensível sujeito à influência do enganar dos seus sentidos, apetites e inclinações. Logo, duas perspectivas sobre o homem recaem em suas ações: aquelas referentes ao mundo sensível em que é refém de leis naturais e como componente do inteligível sob leis baseadas exclusivamente na razão.

Vemos que o ser humano no momento em que considerado como parte do mundo inteligível tem de pensar na causalidade de sua vontade sob a ideia de liberdade: a independência que a razão deve obrigatoriamente tomar é a liberdade, a qual conecta-se a autonomia, enquanto a lei natural fundamenta os fenômenos. Essa vontade, como dito, é um tipo de causalidade que pertence aos seres racionais que, por meio da liberdade como propriedade inerente, não conta com causas externas em sua determinação²⁸. Em outras palavras: a causalidade da vontade é impossível de se conceber sem a ideia de liberdade.

Tal liberdade não está presente no escopo das leis naturais ao atuar como propriedade da vontade, entretanto possui leis próprias; mas, anterior a ser causalidade, a liberdade necessita se configurar como causalidade de leis imutáveis ou então uma vontade livre seria improvável. Com isso, para que o círculo vicioso que citamos seja rompido, a liberdade haveria de ligar-se ao mundo inteligível para que fosse uma premissa independente. Assim, o que Kant expressa é uma reiteração de que o homem é livre no plano referido.

²⁸ Se há a presença de determinação empírica, não é possível com que exista uma legislação universal externa ou interna. Isso decorre porque os sujeitos têm inclinações que não permanecem as mesmas. Além disso, a base da inclinação pode oscilar entre um sujeito e outro (*KrP* A 51).

No tocante à liberdade, sabemos que ela se trata da autonomia. Dessa forma, a liberdade associada à vontade se auto legisla, traço da fórmula do imperativo categórico e do princípio da moralidade, que vigora sob todos seres racionais como vontade verdadeiramente boa – que carrega uma máxima capaz de ser lei universal. Consequentemente, o aparente círculo se dissolve.

Quando o homem aborda a si como livre, reconhece a autonomia da vontade junto de seu efeito - a moralidade -, isto é, está se tomando como membro de ambos mundos - sensível e inteligível. Se fôssemos tão somente pertencentes ao plano inteligível, todas ações seriam consonantes com o princípio da autonomia da vontade pura. A razão abarca na ideia de liberdade as leis do mundo inteligível o que abrange, também, a autonomia por detrás dessa ideia. Então, há de se tomar essas leis na forma de imperativos com as ações seguindo esse princípio, sendo assim, legitimado tais imperativos com seu dever categórico como proposição *a priori*²⁹.

Por conta do ser humano afirmar-se como livre perante a vontade, se tem como produtos juízos que deveriam ocorrer quanto às suas ações. A liberdade implicada na concepção de ser livre não é um conceito condizente à experiência, uma vez que a liberdade se mantém com as exigências de sua pressuposição. Contudo, as ações contam com a determinação das leis naturais necessárias e que comportam um conhecimento não sendo, portanto, um conceito empírico; a natureza há de participar, pois é comprovada na experiência e faz com que tais leis sejam possíveis. Destaquemos que a objetividade da natureza é conceito explícito por meio do entendimento, mas a liberdade é só uma ideia gerada pela razão.

Kant nota que tais caracteres ímpares entre natureza e liberdade nos colocam em direção a uma dialética da razão, pois é inadmissível dispensar um desses conceitos. Ainda assim, é necessário que se deixe de lado tal contradição em virtude de que é impossível constar como é possível a liberdade, já que ela não concorda consigo própria ou com a natureza, sendo preciso a relevar em face à necessidade natural:

[...] pelo o que respeita à vontade, a liberdade que a esta se atribui parece estar em contradição com a necessidade natural, e nesta encruzilhada a razão, sob o *ponto de vista especulativo*, acha o caminho da necessidade

²⁹ As proposições sintéticas *a priori* se dão graças aos conceitos unidos pelo entendimento acerca da sensibilidade, os quais correspondem a forma da lei geral originando o conhecimento sobre determinada natureza, o que consolida pelo uso prático da razão humana.

natural muito mais plano e praticável do que o da liberdade, no entanto sob o *ponto de vista prático*, o caminho de pé posto da liberdade é o único por que é possível fazer uso da razão nas nossas ações e omissões; pelo o que será impossível à mais sutil filosofia como à razão humana mais vulgar eliminar a liberdade com argumentos sofisticados (KANT, 1974, p. 250, grifo do autor).

A razão prática revoga a razão especulativa que o conflito do homem tomar a si mesmo igualmente quando se nota como livre e no instante em que respeita a lei natural, no que diz respeito a uma ação, seja rompido. Seu interesse quanto a isso consiste em que ela repouse em seu devido terreno, isto é, no uso prático – a limitação da filosofia prática não fora delineada. Se se explicasse de que forma a razão pura tem a capacidade de virar prática, a razão quebraria com todos limites impostos a ela, correspondendo a explicar como a liberdade é possível.

Há dois pontos que são constantemente reafirmados: (1) devido ao ser humano impor-se como livre frente à vontade, originam-se juízos acerca do que deveria acontecer quanto suas ações; (2) a liberdade implicada na concepção de ser livre não é conceito que se relaciona com a experiência de maneira alguma, já que a liberdade conserva suas exigências de ser pressuposta. Porém, as ações dependem da determinação das chamadas leis naturais que são indispensáveis e comportam conhecimento, então não são conceito empírico – a natureza tem de participar do processo porque é comprovada na experiência e faz com que ela seja possível. Logo, o homem tem consciência de si como sensibilizado pelos sentidos, o que remete a sua participação no plano sensível – que é uma perspectiva que a razão tem para se lançar a seu uso prático, o que não aconteceria se a sensibilidade atuasse.

Kant justifica que, caso se explicasse como a razão pura está hábil a transitar ao campo prático, ela cessaria com os limites impostos; assim, equivaler-se-ia a elucidar de que maneira a liberdade é possível

Pois nós nada podemos explicar senão aquilo que possamos reportar a lei cujo objeto possa ser dado em qualquer experiência possível. Ora, a liberdade é uma mera idéia cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais, e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por conseqüência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida. Ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade [...] (KANT, 1974, p. 253).

Deduz-se que é necessário que o ser humano possua uma faculdade que seja responsável por recompensá-lo por meio de prazer ou satisfação quando cumpre o

dever³⁰. Com isso, se assume a existência de uma causalidade provinda da razão que, por meio de seus princípios, a determine; porém, somos incapazes de traduzir a isso *a priori* de forma que um pensamento poderia produzir tais efeitos – prazer, satisfação ou dor nos momentos em que o dever é descumprido.

Desse modo, está além de nosso alcance argumentar o motivo pelo qual temos interesse pela moralidade e apenas é possível afirmar que o interesse não faz com que a lei seja válida, mas nos interessa por desmembrar-se da vontade. Nesse instante, Kant (1974, p. 255) pontua que a explicação do interesse que temos pela moralidade seria como clarificar o porquê da liberdade como causalidade da vontade. Tais questões nos dirigiriam ao mundo inteligível, acerca do qual não conhecemos, pensado pela razão pura, que afastada do fator material é somente forma – a razão não prosseguirá ao plano inteligível buscando o pretexto da determinação do interesse.

3.4 CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

Essa obra tem como objetivo atestar a existência de uma razão prática³¹ por meio da crítica da faculdade prática em seu todo. Assim, tal faculdade é pressuposta e a liberdade transcendental é firmada, de acordo com o pedido expresso na Terceira Antinomia da Razão Pura – em que se buscava atingir o incondicionado na série da ligação causal.

Kant aborda o conceito de liberdade que tem sua realidade confirmada por meio de uma lei apodítica da razão prática, sendo então uma *pedra angular*, um ponto

³⁰ Escreve-se na *KrP* (A 144-145), similar a concepção exposta na *Fundamentação*, que o dever é a ação prática e objetiva consonante à lei moral que requer a determinação da vontade da lei e o respeito por ela, com sua autoridade dada pela própria razão. Assim, legalidade e moralidade são distinguidas: enquanto legalidade consiste em agir conforme ao dever, moralidade refere-se ao agir por dever. Logo, faz-se claro que a obrigação com a qual os seres racionais lidam é uma necessidade moral que faz com que as ações alicerçadas em tal princípio se designem como dever.

³¹ Tendo como objetos os conceitos de bem e mal, tal razão consiste em modos da categoria de causalidade que tem como efeito a prova da razão como prática - a qual age exclusivamente no mundo sensível. As categorias da liberdade referentes ao mal e o bom, sendo: quantidade, qualidade, relação e modalidade, são formas do pensamento que superam as ditas categorias pertencentes à natureza, determinado um arbítrio livre. As categorias da liberdade dizem respeito, respectivamente: (a) às máximas e princípios, incluso aqueles princípios *a priori* da liberdade; (b) regras práticas da omissão, do fazer e das exceções; (c) estado, personalidade e reciprocamente da pessoa com outrem; (d) permitido em seu oposto e dever em sua perfeição e imperfeição (*KrP* 117). Vejamos que a liberdade é tomada na citada tábua como espécie de causalidade que pode ser aplicada também no plano inteligível.

comum que serve de alicerce e faz com que o sistema da razão prática e pura tangenciem. Por efeito, as ideias de imortalidade e Deus³² tornam-se objetivas e reais quando associadas à ideia de liberdade. Os conceitos aqui, são empregados e conduzidos de maneira diferenciada se comparados à razão especulativa – que acatava os objetos da experiência como eles se dispunham, entendendo o sujeito como fenômeno e a base dos *númenos* fundamentada na coisa em si preenchida de conteúdo, fundamentada no todo, determinada. Por isso, “mesmo na *Crítica da Razão Pura*, que não pretende mostrar que a liberdade é real, mas apenas que é possível [...]” (BECK, 1984, p. 164).

Essa razão resguardou a possibilidade e necessidade de pensar os *númenos* e, também, a liberdade mesmo sem conseguir a conhecer ou aprofundar o conhecimento sobre ela quando a conciliou com os princípios e proibições da razão teórica pura (*KrP A 73*). A ideia de liberdade, na razão especulativa pura era um princípio analítico no que diz respeito à sua própria possibilidade. Dessa maneira, como faculdade de espontaneidade absoluta, a probabilidade de causa livre apenas fora resguardada por conta de a depositar em um ser no mundo sensível que também é *númeno*. A implicação da afirmação anterior é a de que as ações do sujeito descrito são condicionadas de forma física na condição de fenômenos e incondicionadas no tocante à sua causalidade física, tendo o conceito de liberdade como princípio regulativo da razão (*KrP A 83-84*).

A razão prática, sem acordar com a razão especulativa, como antes escrito, cede realidade à liberdade, a um objeto suprassensível pertencente a categoria de causalidade, mediante um *fato*. Tal fato é derivado da própria razão pura e utilizado para reiterar a razão prática – a razão pura, possuindo a base para determinação da vontade, então, faz com que as leis práticas sejam possíveis. Beck (1984, p. 174) pontua que

O mandado independente da lei moral, que é a razão *cognoscendi* da liberdade, é o fato da pura razão. A garantia independente do conceito de liberdade, a razão essencial da lei, é encontrada em seu uso teórico.

³² Os postulados de imortalidade e Deus são distintos da ideia de liberdade: as duas primeiras ideias são requisitos do uso prático, ou seja, requisitos de um objeto de uma vontade determinada pela lei moral, sem a possibilidade de as conhecer de antemão. A liberdade, por sua vez, é condição da lei moral, ideia da razão especulativa que temos ciência *a priori*.

O conteúdo do teorema III da *Crítica* que debatemos nesse instante, lida com a consciência, reconhecimento e autenticação da lei moral junto do estabelecimento da realidade da liberdade transcendental. Para que se comece a investigação, Kant pressupõe que a vontade livre deve ser determinável, embora se abstenha das condições do mundo sensível, ou seja, empíricas, restando sua forma legislativa. Logo, essa forma institui a base de determinação da vontade, sendo que a representação de um objeto através da liberdade é um conceito da razão prática e a possibilidade moral – fundamento da ação –, é lei da vontade. Antes, deve-se saber que a consciência das leis morais, da liberdade, não pode ser explicada, mas só assumida (*KrP* A 80).

Lembremos que liberdade e lei prática – que diz respeito à vontade e é legisladora –, são inseparáveis. Por conseguinte, uma pergunta surge: o conhecimento que temos do incondicionalmente prático inicia-se por meio da lei prática ou da liberdade? (*KrP* A 53-A 54). Com isso, Kant reconhecerá que a liberdade não poderia provocar tal conhecimento, já que seu conceito primeiro é negativo - estamos inaptos a conhecê-lo ou extraí-lo da experiência porque a experiência reflete o mecanismo da natureza através da lei imposta aos fenômenos. A conclusão, então, é de que a lei moral é responsável pelo conhecimento que temos acerca o incondicionalmente prático (*KrP* A 53-A 54).

Compreende-se com essa resposta que a lei moral se apresenta a nós primeiro, levando à liberdade quando a razão mostra que a lei se trata de um fundamento de determinação que se ausenta de condições sensíveis e é impossível de ser superada por elas. Beck (1960, p. 179) pontua: “[...] a lei não é mera restrição sobre a liberdade mas é ela mesma um produto da liberdade”.

A consciência quanto à lei moral, por seu turno, vem da indicação da razão frente a ela e, também, pela recusa das condições empíricas que são aquelas do mundo sensível, isto é, tendo a consciência de uma atividade da razão prática, possuímos o reconhecimento da lei moral. Em seguida, Kant afirma que a moralidade é a que traz o conceito de liberdade diante de nós, sendo que a razão prática dispõe esse conceito à razão especulativo de forma que a insira em um problema:

[...] visto que nos fenômenos nada pode ser explicado a partir do conceito de liberdade, mas antes o mecanismo da natureza tem sempre de constituir ali o fio condutor, e visto que, além disso, a Antinomia da Razão Pura, quando ela pretende se elevar até o incondicionado na série de causas, a envolve em incompreensibilidades tanto de um lado quanto de outro, embora o último (o

mecanismo) possua ao menos utilidade na explicação de fenômenos, nunca teríamos nos arriscado a introduzir liberdade na ciência, se a lei moral e com ela a razão prática não nos tivessem levado a isso e se não nos tivessem imposto esse conceito. Mas a experiência também confirma essa ordem dos conceitos em nós (*KpV A 53-A 54*).

Vale-se de um exemplo em que um indivíduo possui a oportunidade de render-se à volúpia com a finalidade de demonstrar que o sujeito é ciente de que é capaz de executar uma ação, por conta de que é igualmente ciente de que deve a fazer. Dessa maneira, grifa-se que a liberdade desse sujeito é desvelada pela lei moral. Essa lei é autonomia da razão prática pura, ou seja, liberdade; e, a autonomia em si define-se pela condição formal das máximas.

Novamente, somos rememorados sobre a lei fundamental da razão prática pura que, expresso de outra forma, é nada mais que o imperativo categórico. Essa regra orienta que se aja conforme que a máxima da vontade também, seja aplicável como princípio de legislação universal, embora possa se manter sua matéria; incondicionada é representada *a priori* e determina a vontade de imediato. A vontade pura é singular se contraposta a todo conhecimento prático, em conta do conhecimento *a priori* de uma legislação é administrado como lei.

À vista disso, é provável cogitar uma lei que sirva como fundamento de determinação por meio da forma objetiva de uma lei a partir da forma subjetiva dos princípios. Os princípios práticos possuem a determinação da vontade, tendo regras práticas subjetivas ou máximas – que vimos na seção anterior, se tratando de aplicáveis na perspectiva do sujeito individual –, que, quando são leis práticas são apropriadas a todos seres racionais.

Isso posto, entramos outra vez nas considerações sobre o fato da razão: a consciência da lei fundamental sugerida é um fato, pois ela não provém de conhecimentos prévios da razão ou tem seu alicerce em alguma intuição, mas se dita a nós como proposição sintética *a priori*. E, mediante o fato é esclarecido que a razão pura pode determinar a vontade por si por meio de um ato. No tocante à liberdade em meio ao fato, a proposição se configuraria analítica caso a liberdade fosse conceito positivo, ou seja, intuição intelectual (*KrP A 56*).

Dessa forma, obtemos um corolário em que se diz que a razão pura é prática por si mesma e dá a lei moral. Com isso, vemos que a razão através da vontade pura guia a máxima da vontade quando assume a forma prática *a priori*. O que a razão prática está apta a fazer de maior complexidade é provocar a progressão contínua

das máximas com a supervisão da vontade – o que é virtude, ou seja, é constância e progresso contínuo das máximas.

3.5 CONCLUSÕES QUANTO AO SEGUNDO CAPÍTULO

O campo cosmológico abrange o cogito de uma série completa de condições em que a relação se refere à causalidade. Essa causalidade - conceito originado pelo entendimento -, tem sua função restrita ao mundo que concentra os fenômenos, objetivando a conexão de tais no momento da experiência. Por conseguinte, reside no campo citado o problema referente à possibilidade da liberdade que se fundamenta no princípio de que o conhecimento do condicionado e incondicionado são prováveis graças ao incondicionado absoluto. Encontramos, o cerne da dita problemática na Terceira Antinomia da Razão Pura (*KrV B 472-B 473*).

A Antinomia referida, de tipo dinâmica, desenvolve sua argumentação em tese e antítese, sendo que a tese se condensa na defesa da existência de uma liberdade transcendental; enquanto, antítese replica que essa liberdade extrapolaria a relação entre causas e a lei causal tendo, então, de estar externa ao mundo. Contudo, portamos da causalidade regida pela liberdade e, outra, pela natureza. A liberdade não tem ligação com a experiência, pois é ideia transcendental, podendo começar um estado independentemente. Natureza, em contrapartida, é responsável por juntar os estados no plano sensível, tendo como princípio que tudo o que ocorre tem uma causa (*KrV B 474*); logo, os acontecimentos são determinados empiricamente.

Vemos que tese e antítese creem que o mundo sensível existe em si, mas defendem posições filosóficas divergentes. O dogmatismo reside na tese, voltando-se para as ideias transcendentais e o empirismo que se afasta de conceitos e questões metafísicas – atentando-se ao aspecto palpável, experimentável. Temos em jogo, ainda, o mundo e a natureza (*KrV B 446-B 447*).

O mundo diz respeito a soma de todas as aparências e a totalidade delas e a natureza é soma de um todo dinâmico (*KrV B 446-B 447*). A antítese não mantém o conceito de causa incondicionada, já que a natureza discorda dos princípios da experiência (*KrV B 502*). Essa posição pertencente à Terceira Antinomia não colabora com a arquetônica da razão, uma vez que não elabora conhecimento algum; então, a razão por conta de sua procura por uma unidade *a priori* se inclina à tese (*KrV B 503*).

Em nós, inferimos *a priori* que uma causalidade que funcione espontaneamente é necessária – a faculdade de agir conforme a liberdade -, embora não saibamos de que modo é palpável que uma existência se derive de outra quando é prescrito que se atenha à experiência (*KrV* B 479). Lembremos também que se as determinações forem consideradas como coisas em si mesmas, o tempo passado foge de nosso domínio e, assim, não possuímos liberdade ao agir ou a causalidade natural se encontraria em uma ação apenas.

A liberdade prática, por sua vez, tem ligação de nosso próprio reconhecimento como agentes racionais que conseguimos iniciar uma série causal por uma escolha; isso demonstra o quão tal liberdade é permeada por um aspecto empírico, o que provoca uma contradição: a ideia transcendental de liberdade se baseia na liberdade prática e faz com que o agente livre não tenha uma causalidade incondicionada (*KrV* B 561-562).

Com essa inter-relação, a liberdade transcendental expiraria com a liberdade prática se a faculdade da primeira dita estivesse dentro do mundo ela destruiria com a conexão e ordem dos fenômenos. Caso contrário, com a permanência da natureza os acontecimentos seriam determinados por um tempo estabelecido segundo leis indispensáveis. Se os fenômenos passassem a ser compreendidos como coisas em si, a natureza estaria presente tão somente na série dos fenômenos sendo causa suficiente e completa. Porém, considerando o idealismo transcendental existe uma causa inteligível, pela razão de que as representações se definem por apreensões dos fenômenos. A citada causa é determinada por fenômenos que não se envolvem no quesito de sua causalidade e essa causa esclarece seus próprios efeitos. Logo, o efeito gerado pela causa inteligível é livre no tocante dos fenômenos de si mesma, então liberdade e natureza são capazes de conviver em uma única ação harmoniosa (*KrV* 569).

Assim, observa-se uma relação entre a ideia de Deus quanto ao mundo sensível. Essa ideia como base dos fenômenos de caráter imutável e inteligível não permite com que a contingência dos fenômenos ou o regresso empírico deles seja controversa, logo a Antinomia é anulada. Lembremos que a liberdade é ideia transcendental, sendo que a questão relativa à sua possibilidade é inferida de uma causalidade; conseqüentemente, temos em mãos um conceito que é alheio a qualquer aspecto da experiência.

Observamos que com a transição ao campo prático em nossa pesquisa, escrito no *Cânone* como aquele que diz respeito ao que é possível através da liberdade junto das leis práticas puras. Aqui temos três objetos centrais também tratados no livro da *Dialética Transcendental* - liberdade, Deus e imortalidade -, que recebem a indagação do que se deve fazer caso exista uma vontade livre, um Deus e uma realidade além da vida (*KrV A 801/B 829*). Essas ideias são de maior importância no âmbito prático e apesar de não agregarem novos conhecimentos a nós, a razão ainda se inclina a buscar por eles de maneira objetiva (*KrV A 800/B 828*).

Envolvida nesse campo está a liberdade prática por conta de seu berço na razão – a liberdade prática surge com a determinação da vontade realizada pela razão. A vontade caso livre, seria por conta da causa inteligível provinda de nosso querer; essa vontade ainda é conduzida por uma máxima que, se ausente, a razão não exerceria seu uso empírico. Desse modo, as ações de um indivíduo estariam passíveis de serem explicadas como um fenômeno que está em acordo com as leis da natureza. A razão, então, é encarregada de produzir leis objetivas da liberdade que são nada mais que imperativos daquilo que deve ocorrer. Assim, notamos que a liberdade prática não é completamente determinada pela vontade.

A liberdade prática se manifesta como uma causalidade natural pela experiência enquanto, por outro lado, a liberdade transcendental clama pela quebra de sua dependência com a razão quando se trata de sua causa – participando do campo especulativo. Embora Kant afirme que as explicações da Antinomia da Razão Pura bastam para a liberdade transcendental (*KrV B 832*), sua problemática se estende.

Seguimos lidando com o conceito da vontade como causalidade que é intrínseca aos seres considerados racionais quando eles têm a liberdade para fazer com que seja determinada, isto é, quando são ausentes de causas externas para moldar sua vontade. Por outro lado, os seres irracionais lidam, justamente, com o oposto estando sob a tutela da causalidade natural – heteronomia de causas eficientes -, que se deixa afetar por causas externas (KANT, 1974, p. 243). Dessa maneira, é explicitado que a liberdade é autonomia, o que fundamenta o pressuposto do imperativo categórico e, também, o princípio da moralidade. Nisso, se destaca que a ação tem obrigação de encarar a si por objeto como lei universal. Logo, a liberdade se apresenta como positiva no sentido de que é possível a conhecer efetivamente e, negativa já que existe imensa dificuldade em entrar em contato com sua essência.

Isso posto, Kant relaciona liberdade e moralidade e a ligação entre essa primeira com o procedimento da Dedução Transcendental, que tem por fim dar validade a um princípio sintético *a priori* por meio de um termo que seja deduzido para que se tenha uma condição de possibilidade para o terceiro termo. Porém, necessita-se assegurar que a liberdade é propriedade da vontade, pois desse modo os seres que agem de acordo com a ideia de liberdade são completamente livres em sentido prático (KANT, 1974, p. 244).

Mas, há um círculo vicioso admitido por Kant uma vez que a ideia de liberdade e lei moral são dependentes, tal como a ligação moralidade e liberdade. Os seres racionais são livres no que diz respeito nas causas eficientes visto que somos obrigados a seguir certas leis que certificam a liberdade da vontade. A representação de nós próprios como efeitos de nossas ações é afirmada com a finalidade de saldar o erro (KANT, 1974, p. 246).

Os objetos dos quais falamos anteriormente são capazes de ser conhecidos por meio da faculdade de julgar através de como tais se apresentam a nós de forma direta, sem os sentidos como mediador. Consequentemente, o *númeno* não é conhecido e o entendimento coopera com o conhecimento de fenômenos, exclusivamente (KANT, 1974, p. 246). Portanto, é primordial aceitar que há *númenos* por trás dos fenômenos. Logo, existem dois planos: o inteligível e o sensível – algo aplicado na Terceira Antinomia. Assim, é indicado que o ser racional é cerceado por sua capacidade de ser impressionado pelos fenômenos em sua consciência, portanto há uma constituição do Eu que corresponde a participação de percepção e captação de sensações no mundo sensível, sendo pura atividade no plano inteligível (KANT, 1974, p. 247).

A faculdade da razão é traço indissociável do ser humano, estando acima do entendimento quando pura atividade e sobreleva-se se comparada a sensibilidade em sua interação com o entendimento. Além disso, a atividade da razão delimita o entendimento por meio de seu reconhecimento dos planos sensível e inteligível. Logo, Kant indica o homem como ser inteligível, mesmo que vulnerável aos próprios apetites, inclinações e sentidos. Com isso, o ser racional concentra em seus atos os pontos de vista sensível e inteligível – é subjugado por leis naturais e, ainda, por leis ditadas pela razão.

Por efeito, o sujeito como pertencente também ao mundo inteligível necessita encarar a causalidade de sua vontade sob a ideia de liberdade ou a vontade sequer

poderia ser cogitada. Essa liberdade enquanto presta conexão com a vontade se auto legisla, algo que remete ao imperativo categórico e ao princípio da moralidade, bem como a autonomia da vontade se discernida pelo homem leva ao reconhecimento da moralidade. Entretanto, a liberdade não é conceito empírico, então, as ações têm de contar com a determinação das leis naturais. Salientamos com isso que a liberdade é produto da razão, isto é, mera ideia; por outro lado, a natureza é conceito apontado pelo entendimento.

Por conseguinte, Kant confere que há uma dialética da razão, afinal os conceitos de liberdade e natureza são vitais embora se mantenha a pergunta de como a liberdade é possível. Kant enuncia que caso explicássemos como a razão pura possui a competência de tornar-se prática, a razão eliminaria com suas limitações, o que equivaleria elucidar de que maneira a liberdade é possível (KANT, 1974, p. 253).

A *Crítica da Razão Prática* concede a realidade da liberdade através de uma lei apodítica dessa mesma razão – um fato de caráter sintético *a priori*. O conceito é reconhecido como encontro do sistema da razão prática e daquela pura e, além disso, as ideias transcendentais de Deus e imortalidade se objetivam. Retomam-se os conceitos expostos na obra anterior e se escreve que a moralidade é responsável por trazer o conceito de liberdade, a lei moral porta da capacidade que temos sobre o incondicionalmente prático e a autonomia é condição formal das máximas.

Após essa breve exposição, tendo em vista compreender a relação entre o idealismo transcendental e liberdade exibimos os seguintes destaques: a dialética da razão apresenta os aspectos sensíveis e inteligíveis por meio das causalidades natureza e liberdade, sendo que a natureza garante a unidade dos estados no mundo sensível com os acontecimentos sendo determinados empiricamente. O mundo sensível é uma existência em si para ambas posições da Terceira Antinomia e o dogmatismo é associado a tese, lidando com as ideias transcendentais, enquanto o empirismo à antítese, interessado no que é estritamente palpável e experimentável, sendo que a razão tende à tese da Antinomia por conta de sua busca por uma unidade *a priori*.

O idealismo transcendental permite que tenhamos liberdade ao agir e o agente livre não tem causalidade incondicionada graças a ideia transcendental de liberdade repousar na liberdade prática, e a causa inteligível promove um efeito que faz com que liberdade e natureza possam residir em uma só ação. A Antinomia é superada por conta da ideia de Deus como fundamento dos fenômenos imutáveis e inteligíveis

e a liberdade prática é uma causalidade natural por meio da experiência, sendo que a vontade enquanto causalidade está nos seres racionais no momento em que há liberdade de causas externas para a determinar e o entendimento participa do conhecimento dos fenômenos e o *númeno* jamais é conhecido.

O Eu, por seu turno, é pura atividade no mundo inteligível e usa da percepção e captação de sensações no mundo sensível, sendo que as ações têm de contar com a determinação de leis naturais, afinal a liberdade é ideia. O entendimento é barrado pela atividade da razão, pois ela reconhece os planos sensível e inteligível e a liberdade objetiva as ideias de Deus e imortalidade e a moralidade é aquela que nos traz a liberdade. Assim, a citada relação é consolidada pela proposta da conservação da liberdade ao agir com a existência do mundo sensível e inteligível.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que a pergunta quanto à de que forma o idealismo transcendental se apresenta na *Dialética Transcendental* como possível solução ao problema da liberdade, sabe-se que o presente trabalho se dividiu em dois capítulos. Para que as considerações finais sejam expostas, retomamos pontos centrais quanto aos objetivos específicos investigados.

Na investigação referente ao capítulo inicial, a qual tem como fim idealismo transcendental localiza-se no livro da *Dialética*, destacamos que o idealismo de Kant se coloca de acordo com suas diferenças quanto ao idealismo empírico, real, tradicional e aquele proposto por Berkeley (*Prolog.* § 13). Consequentemente, expõe-se os fundamentos do idealismo transcendental que envolvem a pressuposição de um sujeito ativo, sendo que a realidade é resultado de uma construção; a existência de um conhecimento objetivo por conta da condição única do sujeito transcendental; a concepção das representações como conjuntos de fenômenos; a afirmação de que a matéria não é senão um fenômeno de uma realidade imediatamente percebida; e, a proposição de que o espaço e o tempo são formas *a priori* da intuição – o que é notável no Quarto Paralogismo (*KrV A 369-A 373*).

Observamos, também, que o idealismo transcendental é central na Terceira Antinomia (*KrV B 472-B 473*) por conta do debate que diz respeito ao conceito de causa, condicionado incondicionado, liberdade transcendental e necessidade natural. Kant coloca que a unidade sintética é indispensável, provinda do entendimento e a admissibilidade da experiência é possível por conta da subordinação dos fenômenos – o que faz com que os objetos sejam representações conscientes.

Devido à uma ilusão inevitável, de tipo transcendental, a razão busca pelo incondicionado – caindo em incertezas. Assim, a questão da liberdade é cerceada pelo idealismo transcendental para que ela mesma seja possível, pois tal idealismo permite a concordância da liberdade transcendental com a causalidade das leis da natureza.

No segundo capítulo, que visa compreender a relação entre o idealismo transcendental e liberdade, vemos que a citada relação é consolidada pela proposta da conservação da liberdade ao agir com a existência do mundo sensível e inteligível. Além disso, vemos que a dialética da razão é responsável por ressaltar que os sujeitos apresentam aspectos sensíveis inteligíveis através da causalidade natural e da

liberdade transcendental, fazendo com que seja possível que a liberdade e a natureza estejam presentes em uma única ação.

Na Terceira Antinomia (*KrV B 472-B 473*) notamos que a concordância entre tese e antítese se dá por conta da concepção do mundo sensível como uma existência em si, apesar de que cada uma delas, respectivamente, represente o dogmatismo e o empirismo, e que a razão tenda à tese por causa de sua procura por uma unidade *a priori* (*KrV B 503*). A Antinomia, por sua vez, é superada pela ideia de Deus – que é base dos fenômenos imutáveis.

Mas, mesmo assim, há uma inferência feita por nós que torna a faculdade de agir de acordo com a liberdade seja necessária, ainda que não entendamos de que forma ela é possível (*KrV B 479*) e existe uma dependência entre liberdade prática e liberdade transcendental (*KrV B 561-562*). A liberdade prática tem sua origem com a determinação da vontade feita pela razão, que também é responsável por elaborar leis objetivas da liberdade – imperativos do que deve acontecer, já que a liberdade prática não é totalmente determinada pela razão por conta de nossos desejos.

A vontade, dessa forma, é uma causalidade dos seres racionais quando são livres, ou seja, quando não sofrem com a interferência de causas externas para moldar sua vontade. Portanto, a liberdade é autonomia e princípio da moralidade, se apresentando como positiva – possível de se conhecer efetivamente – e negativa – por não ser fácil a ter em essência.

A liberdade é associada à moralidade na Dedução Transcendental na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, objetivando validar um princípio sintético *a priori* por meio da dedução de um termo que possibilitaria um terceiro (KANT, 1974, p. 244). Destaca-se que a liberdade é propriedade da vontade, o que acarreta com que os seres que agem segundo a ideia de liberdade são livres em sentido prático (KANT, 1974, p. 244). Nesse processo de Dedução, há um ciclo vicioso que apenas é rompido com a admissão de que a representação de nós mesmos somos efeitos de nossas ações (KANT, 1974, p. 246). Por fim, descobre-se que o ser racional tem sua participação e captação de sensações no mundo sensível e é pura atividade no mundo inteligível, não sendo possível conhecer os *númenos* por trás dos fenômenos (KANT, 1974, p. 247).

Com o fato da razão – lei apodítica dela mesma – na *Crítica da Razão Prática*, a liberdade torna-se real. Esse conceito é um encontro entre o sistema da razão prática e da razão pura que, também, objetiva as ideias de Deus e mortalidade. Por

consequente, diz-se que a moralidade é aquela que traz o conceito de liberdade, enquanto a lei moral assegura nossa capacidade que temos sobre o incondicionalmente prático e autonomia é desvelada como condição formal das máximas.

Afirmamos, segundo o que é exposto, que o idealismo transcendental se apresenta na *Dialética Transcendental* como possível solução ao problema da liberdade como forma de conservação e concordância.

REFERÊNCIAS

- ABELA, Paul. **Kant's Empirical Realism**. New York: Oxford University Press Inc., 2002.
- ALLISON, Henry E. **Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. **Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. **Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense**. New Haven: Yale University Press, 2004.
- ALMEIDA, Guido Antônio de. Kant e a Refutação do Idealismo. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 13-50, 2013.
- _____. Liberdade e Moralidade Segundo Kant. **Analytica**, Rio de Janeiro, v.2, n.1, p. 175-202, 1997.
- AMERIKS, Karl. **Interpreting Kant's Critiques**. New York: Oxford University Press Inc., 2003.
- _____. **Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason**. New York: Oxford University Press Inc., 2000.
- _____. (org). **The Cambridge Companion to German Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- BECK, Lewis White. **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- BECKENKAMP, Joãosinho. O Lugar Sistemático do Conceito de Liberdade na Filosofia Crítica Kantiana. **Kant e-Prints**. Campinas, v.1, n.1, p. 31-56, jan-jun., 2006.
- BENNETT, Jonathan. **Kant's Dialectic**. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- CANDIOTTO, César (org.). **Ética: Abordagens e Perspectivas**. Curitiba: Champagnatt, 2010.
- BONELLA, Alcino Eduardo. Kant e a Liberdade Prática na Crítica da Razão Pura. **Revista Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 177-188, jan.-jun., 2012.
- CONILL, Jesus. Disposiciones de la naturaleza humana y autonomia moral em la filosofia práctica de Kant. **Revista de Estudios Kantianos**, v. 1, n. 1, p. 11-23, 2016.

DICKER, Georges. **Kant's Theory of Knowledge: an Analytical Introduction**. New York: Oxford University Press Inc., 2004.

EISLER, Rudolf. **Kant-Lexicon**. Hildesheim: Gerog Olms Verlag, 1984.

ESTEVES, Julio Cesar Ramos. Kant Tinha de Compatibilizar Natureza e Liberdade no Interior da Filosofia Crítica? **Analytica**, Rio de Janeiro, v.2, n.1, p. 123-141, 1997.

FAGGION, Andréa. A Doutrina do Facto da Razão no Contexto da Filosofia Crítica Kantiana. **Studia Kantiana**, v. 06, n.6/7, 2008.

FAGHERAZZI, Onorato Jonas. A Questão da Possibilidade da Liberdade da Razão Pura: uma Interpretação de B 560 e B 586. **Revista Argumentos**, Fortaleza, n.10, jul-dez, 2013.

GRIER, Michelle. **Kant's Doctrine of Transcendental Illusion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GUYER, Paul. **Kant**. London: Routledge Philosophers, 2006.

_____. **Kant and the Claims of Knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. **Kant and the Claims of Taste**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. **Kant on Freedom, Law, and Happiness**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. **Kant's System of Nature and Freedom**, Oxford: Clarendon Press, 2005.

HANNA, Robert. **Kant and the Foundations of Analytic Philosophy**. New York: Oxford University Press Inc., 2001.

HANNA, Robert. **Kant e os Fundamentos da Filosofia Analítica**. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2005.

HENRICH, D. **The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy**, Cambridge and London: Harvard University Press, 1994.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JUNIOR, Antonio Djalma Braga. A Possibilidade de uma Transição (Übergang) entre Liberdade e Natureza na Terceira Crítica de Kant. **Controvérsia**, v.8, n.3, set-dez., p.1-11, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. **Critique of Practical Reason**. Tradução de Werner S. Pluhar. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 2002.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo.** Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. **Critique of Pure Reason.** Tradução de Paul Guyer e Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. **Escritos Pré-Críticos.** Tradução de Jair Barbosa; Joãosinho Beckenkamp; Luciano Codato; Paulo Licht dos Santos; Vinícius de Figueiredo. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. **Die Metaphysik der Sitten.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993.

_____. **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Nova Cultural, 1974.

_____. **Groundwork for the Metaphysics of Morals.** Tradução de Allen Wood. New Haven: Yale University Press, 2002.

_____. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.** In: Kants Werke, Akademie Texausgabe. Band IV. Berlin, p. 385-463,1968.

_____. **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können.** In: Kants Werke, Akademie Texausgabe. Band V. Berlin, p. 253-383,1968.

_____. **Prolegômenos a Toda Metafísica Futura.** Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Nova Cultural, 1974.

_____. **Prolegómenos a Toda Metafísica Futura.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. **Kritik der reinen praktischen Vernunft.** In: Kants Werke, Akademie Texausgabe. Band V. Berlin, p. 1-163,1968.

_____. **Kritik der reinen Vernunft.** In: Kants Werke, Akademie Texausgabe. Band IV. Berlin, p. 1-252,1968.

_____. **Kritik der reinen Urtheilskraft.** In: Kants Werke, Akademie Texausgabe. Band V. Berlin, p. 165-485,1968.

_____. **Lectures on Logic.** Tradução de J. Michael Young. New York: Cambridge University Press, 1992.

_____. **Lectures on Metaphysics.** Tradução de Karl Ameriks e Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. **Manual dos Cursos de Lógica Geral.** Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

- _____. **Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Edipro, 2008.
- _____. **Metaphysics of Morals**. New York: Cambridge University Press, 1991.
- _____. **Religion Within the Boundaries of Mere Reason**. Tradução de Allan Wood e George di Giovanni. New York: Cambridge University Press, 1998.
- _____. **Sobre a Pedagogia**. Piracicaba: Unimep, 1996.
- _____. **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KLEIN, Thiago (org.). **Comentário às Obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012.
- LORINI, Gualtiero. Die Rolle der Vorlesungen über Metaphysik in Kants stillem Jahrzehnt (1770-1781): Der Begriff Ontologie. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 1, n. 1 p. 105-124, jul-dez., 2013.
- O'NEILL, Onora. **Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- ORBEN, Douglas João. A Liberdade Transcendental na Crítica da Razão Pura de Kant, **Revista Intuitio**, Porto Alegre, v.6, n.1, p. 216-228, jun. 2013.
- PATON, H. J. **Kant's Metaphysic of Experience: a Commentary on the First Half of the Kritik der Reinen Vernunft**. London: George Allen e Unwin LTD, 1936.
- PEREZ, Daniel Osmar. Idealismo Transcendental e Realismo Empírico: uma Interpretação Semântica do Problema da Cognoscibilidade dos Objetos Externos. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 2, n. 1 p. 29-40, jan-jun., 2014.
- _____. **Kant e o Problema da Significação**. 2002; 397 f. Tese (Doutorado) Unicamp, São Paulo, 2002.
- REGO, Pedro Costa. Idealismo e Refutação do Idealismo na Filosofia Crítica de Kant. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 127, p. 63-87, jun., 2013.
- STRAWSON, P. F. **The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason**. London: Routledge Philosophers, 2007.
- XAVIER, Leysere Adriene Fritsch. **O Dom de uma Ilusão: uma Necessidade no Sistema Teórico Kantiano**. Tese (Doutorado) Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2016.
- WOOD, Allen W. **Kant's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ZUCKERT, Rachel. Antinomies Cachées de la Raison Pratique. **Librairie Philosophique J. Vrin**, 2013.