

KANT E A HISTÓRIA DA RAZÃO NA METAFÍSICA

KANT AND THE HISTORY OF REASON IN METAPHYSICS

<https://doi.org/10.26512/rfmc.v11i3.50880>

David Barroso Braga*

Universidade Federal da Bahia

<http://lattes.cnpq.br/5441957733257486>

<https://orcid.org/0000-0002-8879-8947>

davidbarroso123@hotmail.com

* Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará - UFC e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia - UFBA. Professor efetivo do Instituto Federal do Piauí - IFPI. Atua principalmente na área de Epistemologia, em especial, na filosofia teórica de Immanuel Kant.

David Barroso Braga

Resumo

A metafísica é o tema central da Crítica da Razão Pura de Immanuel Kant, haja vista ele considerar os problemas da metafísica como sendo os problemas da própria razão, donde propor uma crítica da razão pura mediante um tribunal. Esse tribunal da razão, apesar de ser um autoco-nhecimento, determina todo o conhecimento que o ser humano pode almejar independentemente da experiência, delineando definitivamente o destino da metafísica. Diante desse cenário, discutiremos sobre a concepção Kantiana de história da razão no âmbito da metafísica, a qual envolve o *período dogmático*, o *período cético* e o *período crítico*. Com esta revolução, Kant deslinda que não há inconsistência no âmago da razão e que é possível uma metafísica científica.

Palavras-chave: Dogmatismo metafísico. Ceticismo. Criticismo. Revolução copernicana.

Abstract

Metaphysics is the central theme of Immanuel Kant's Critique of Pure Reason, given that he considers the problems of metaphysics to be the problems of reason itself, from which he proposes a critique of pure reason through a court. This court of reason, despite being self-knowledge, determines all the knowledge that human beings can seek independently of experience, definitively outlining the destiny of metaphysics. Given this scenario, we will discuss Kant's conception of the history of reason within the scope of metaphysics, which involves the *dogmatic period*, the *skeptical period* and the *critical period*. With this revolution, Kant discovers that there is no inconsistency at the heart of reason and that scientific metaphysics is possible.

Keywords: Metaphysical Dogmatism. Skepticism. Criticism. Copernican Revolution.

Os problemas da metafísica

No prefácio d'*Os Progressos da Metafísica*, Kant apresenta metaforicamente a metafísica como um “mar sem margens (*uferloses Meer*) no qual o progresso não deixa vestígio algum e cujo horizonte não encerra nenhuma meta visível pela qual seja possível perceber até que ponto dela nos aproximamos” (FM, AA XX 259. 12-6). Com esta apresentação, Kant nos permite antecipar que a metafísica, enquanto postulante a um conhecimento científico, é um saber estéril, que longe de possibilitar a um historiador traçar seu efetivo progresso científico, admite inferir que ela “quase sempre existiu apenas na Ideia (*Idee*)” (FM, AA XX 259. 16).

Em decorrência disso, a concepção Kantiana da história da metafísica não diz respeito ao seu efetivo progresso no campo dos pretensos objetos da razão pura, a saber, Deus, alma, liberdade (KRV, B6-7), desvelando suas propriedades e naturezas intrínsecas, mas “funda-se na natureza da humana faculdade de conhecer (*menschlichen Erkenntnißvermögens*)” (FM, AA XX 264. 12-3). Deste modo, a história da metafísica ou a história da razão refere-se a um acúmulo de conhecimento pertinente à própria capacidade cognitiva da razão, quer dizer, a história da metafísica “deve ser vista como a história de seu autoesclarecimento, pois a razão não é de antemão transparente a si própria, o que se mostra pelo fato da metafísica não ter encetado o caminho seguro de uma ciência” (Klein, 2012, p. 785).

Entretanto, Kant afirma que a elaboração da metafísica é o grande fim último da especulação da razão humana, “o mais íntimo [interesse] que ter se pode” (FM, AA XX 260. 1-2) e mesmo o vulgo aqui se considera capaz de se atribuir um juízo relevante, haja vista não existir “uma medida e um peso seguros (*sicheres Maß und Gewicht*) para distinguir a profundidade da loquacidade trivial” (Prol, AA IV 256. 13-4). Com a metafísica, portanto, a razão pretende se desprender dos obstáculos que a experiência pode apresentar e transcender do conhecimento do mundo sensível para o conhecimento do suprassensível, ou seja, a razão

ambiciona se desvencilhar “das aparências dos sentidos para as realidades que as sustentam, e assim se pronunciar sobre a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade da vontade” (Walsh, 1975, p. 3).

Nesse cenário, é mister distinguir entre a metafísica como disposição natural da razão (*metaphysica naturalis*) e a metafísica como um saber que postula tornar-se científico. Assim, a metafísica enquanto disposição natural (KrV B22) pode ser descrita como uma propensão natural e inevitável da razão em levantar questões que ultrapassam o âmbito da experiência possível e que ela, por necessidade própria, é instigada a solucionar. Por esse motivo, a metafísica, enquanto disposição natural, “sempre houve no mundo e decerto sempre haverá” (KrV, BXXVII).

[...] a metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural (*metaphysica naturalis*), pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. Assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve sempre e continuará a haver uma metafísica (KrV, B21).

Diferentemente, a metafísica enquanto um saber que postula tornar-se científico pode ser caracterizada como a tentativa da razão de solucionar essas questões naturais (Bonaccini, 2003, p. 168). Porém, as respostas metafísicas que ela encontra não são razoáveis à própria razão, pois elas “sempre depararam com contradições inevitáveis (*unvermeidliche Widersprüche*)” (KrV, B22), daí a razão não se satisfazer com tais respostas e, assim, sempre fazer nascer uma nova metafísica. Nesse sentido, o problema que emerge é se a razão pode conceder uma resposta definitiva a essas “interrogações naturais”, o que equivale a perguntar “como é possível a metafísica enquanto ciência?” (KrV, B22) Por isso, diz Lebrun (1993, p. 30), a primeira tarefa de Kant será constituir uma metafísica científica.

Antes de qualquer coisa, convém ressaltar que Kant, na obra *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*, assevera que seu propósito nesta obra é persuadir a todos os que acreditam que é útil se ocuparem da metafísica que é imprescindível interromper todo o seu labor e erguer previamente a tudo “a questão de se uma coisa como a metafísica é simplesmente possível” (Prol, AA IV 255. 20-1). Decerto, esta desconfiança a respeito da metafísica enquanto conhecimento científico tem sua justificativa ancorada no caráter paradoxal da própria metafísica: arrogar-se de maneira jactanciosa ser um saber científico, embora não possua aprovação geral e duradoura. Essa situação paradoxal evidencia-se nos períodos da história da razão na metafísica: o dogmático, o cético e o crítico (FM, AA XX 264. 9-11; KrV, B788-9), os quais apresentaremos agora.

O período dogmático

No que concerne ao período dogmático, Kant afirma que ele é mais antigo do que a época de Platão e Aristóteles e abrange até mesmo a época de Leibniz e Wolff (FM, AA XX 262. 33-6). Além disso, no que se refere ao fim último da metafísica, quer dizer, a tarefa de transcender o mundo sensível mediante conceitos, ele é o mais natural e subsistiria ainda que as ciências “fossem totalmente subvertidas pela voragem de uma barbárie, que tudo aniquilasse” (KrV, BXIV).

Na época de Kant, essa metafísica dogmática que postulava tornar-se ciência estava dividida em duas disciplinas: *Metafísica Geral* ou *Ontologia* e *Metafísica Especial*. Enquanto a *Metafísica Geral* buscava ponderar sobre os conceitos de causa, substância, etc., a *Metafísica Especial* abarcava outras três disciplinas: a *Psicologia Racional*, a *Cosmologia Racional* e a *Teologia Racional*, sendo os seus objetos de estudo, respectivamente, os conceitos de alma, de mundo e de Deus. Deste modo, a metafísica deveria se manifestar acerca das seguintes proposições: “tudo o que ocorre tem uma causa” (*Metafísica Geral* ou *Ontologia*), “a alma

é imortal” (Psicologia Racional), “o mundo é finito” (Cosmologia Racional), “Deus existe” (Teologia Racional) (Casanave, 2012, p. 658).

No Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*¹, Kant caracteriza o dogmatismo metafísico como sendo a presunção de progredir no conhecimento puro mediante simples conceitos, sem, todavia, “se informar como e com que direito os alcançou” (KrV, BXXXV), portanto, sem realizar uma crítica prévia acerca da sua própria capacidade de conhecimento *a priori* (FM, AA XX 262. 2-3). Desta forma, o dogmatismo procede acríptico na busca por conhecimentos mediante tentativas, as quais determinam o que se pode conhecer “tentando” (Klein, 2012, p.796), pois o desejo de construir um edifício de conhecimentos é tão grande que apenas depois de construído examina “se ele possui bons fundamentos (*Grund dazu gut*)” (KrV, B9).

Ademais, foi o sucesso presumido da ciência matemática, que, de acordo com os metafísicos, “consegue conhecer *a priori* a constituição das coisas *a priori* (*die Beschaffenheit der Dinge a priori*)” (FM, AA XX 262. 5-6), bem como ampliar seu conhecimento por intermédio do método analítico, que motivou a plena confiança da razão no conhecimento do suprassensível. Deste modo, os metafísicos consideraram que se a matemática progride através de proposições analíticas, então a metafísica pode obter êxito seguindo por analogia o mesmo procedimento.

A matemática fornece o exemplo mais brilhante de uma razão pura que se estende com êxito por si mesma, sem o auxílio da experiência. Os exemplos são contagiosos, especialmente para esta faculdade, que se sente especialmente lisonjeada por ter noutros casos a mesma fe-

I Doravante, mencionaremos a obra *Crítica da Razão Pura* com a abreviação do título em alemão KrV (*Kritik der reinen Vernunft*) e com a letra A para indicar a paginação da primeira edição (1781), e a letra B para indicar a paginação da segunda edição (1787). No que concerne às outras obras de Kant, as letras AA indica a paginação da *Akademie-Ausgabe*. Essas obras serão antecedidas pela abreviatura da obra na língua alemã. Assim, a abreviatura da obra *Prolegômenos* é “Prol” (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*) *Progressos da Metafísica* é “FM” (*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*) e a *Crítica da Razão Prática* é “KpV” (*Kritik der praktischen Vernunft*).

licidade que teve num caso particular. Por isso, a razão pura espera poder alargar-se, no uso transcendental, com a mesma felicidade e solidez que conseguiu no uso matemático, sobretudo se aplicar aí o mesmo método (*Methoden*), que neste caso foi de tão evidente utilidade (KrV, A712-3/B740-1).

No entanto, a analogia que a metafísica anelava com o procedimento matemático era equivocada, uma vez que os conceitos que a matemática produzia eram reputados como independentes de toda a experiência, por isso ela pretendia alargar seu conhecimento mediante os meros conceitos do entendimento. Desde modo, os metafísicos não atentaram para o fato de que a matemática, longe de alargar seu conhecimento por simples conceitos, devia construir seus conceitos em conformidade com a intuição pura. Em outras palavras, tanto a matemática quanto a metafísica são conhecimentos por razão pura, a diferença é que enquanto esta se desenvolve por conceitos, a matemática precisa apresentar *in concreto* seus conceitos não de modo empírico, mas na intuição *a priori* – retomaremos essa questão posteriormente.

O caráter essencial do conhecimento matemático puro, que o distingue de qualquer outro conhecimento *a priori*, é que ele não deve progredir por conceitos (*durchaus nicht aus Begriffen*), mas sempre unicamente através da construção dos conceitos (*die Construction der Begriffe*). Portanto, visto que, nas suas proposições, ele deve para lá do conceito atingir o que a intuição contém de correspondente a esse conceito, as suas proposições não podem e não devem jamais originar-se mediante um desmembramento dos conceitos, isto é, analiticamente, e são, pois, todas sintéticas (Prol, AA IV 272. 9-16).

Diante desse cenário, a metafísica buscou estender seu conhecimento analiticamente por desmembramento de conceitos, “devendo a razão ser discípula de si própria” (KrV, BXIV) e tendo como ressalva apenas o cuidado de não entrar em contradição consigo mesma. Assim, como seu pretense saber situava-se acima da experiência, a metafísica não se via ameaçada por nenhum perigo, razão pela qual ela não poderia ser

impugnada pela experiência, em contrapartida, também não poderia ser ratificada por esta. “Desobrigados de referir-se à sensibilidade”, diz Strawson (1966, p. 16), “os metafísicos parecem fornecer informações sobre a natureza da realidade como ela é em si, em vez de como ela aparece na experiência”.

Na Crítica, Kant afirma que o método da metafísica pode ser descrito como um mero tateio a partir de simples conceitos (KrV, BXV), quer dizer, um procedimento de aquisição de conhecimento mediante proposições analíticas, as quais se fundam na explicação do que já foi pensado no conceito. Contudo, o procedimento analítico dá a aparência de que há um efetivo alargamento do conhecimento, pelo menos no seu aspecto *formal*, uma vez que esclarece o que está confuso e possibilita apreciar esse esclarecimento como sendo um novo conhecimento (KrV, A5/B9), daí os metafísicos acreditarem que “podemos decidir sobre as propriedades de um conceito tão somente pelas forças de nossa razão” (Lebrun, 1993, p. 30).

Todavia, como as proposições analíticas não acrescentam ao conceito dado nenhum conhecimento *in concreto*, limitando-se a trazer à tona como predicado o que subjaz ao sujeito, o método analítico é incapaz de possibilitar à metafísica mais do que o esclarecimento de seus conceitos, isto é, uma otimização lógica. Apesar disso, o método analítico concede às suas proposições validade necessária e certeza apodítica, embora devam declarar somente o que já está contido no sujeito, tornando a relação sujeito-predicado dos seus juízos uma mera relação de identidade ($A = A$).

Em virtude disso, a razão, desejosa de construir seu conhecimento *a priori*, confundia o método analítico como sendo sintético, quer dizer, como um método capaz de ampliar o conhecimento e, assim, se encorajava na elaboração de seus sistemas de conhecimento acerca do suprasensível, como se pudesse obter conhecimento dessa realidade “pelo pensamento puro, sem mistura com a experiência” (Strawson, 1966, p. 16). É nesse sentido que Kant, no prefácio à primeira edição da Crítica, assevera que, “na verdade, a metafísica outra coisa não é senão o inven-

tário (*Inventarium*), sistematicamente ordenado, de tudo o que possuímos pela razão pura (*reine Vernunft*)” (KrV, A XX).

O anseio de alargar os conhecimentos é tão forte, que só uma clara contradição com que se esbarre pode impedir o seu avanço. Esta contradição, porém, pode ser evitada se procedermos cautelosamente na elaboração das nossas ficções, sem que por isso deixem de ser menos ficções (KrV, A4/B8).

Destarte, a especulação humana não encontrou limites para construir seus sistemas metafísicos, embora sem os poder apresentar numa única pedra de toque, ficando seu saber, portanto, como que suspenso no ar. Além disso, ela pressupunha que pudéssemos conhecer por razão pura as coisas como elas são em si mesmas. Assim, poderíamos conhecer a essência de Deus, da alma, do universo, etc., sem o auxílio da experiência ou dos sentidos, o que permite Kant caracterizar o afazer da razão especulativa na metafísica como um procedimento dogmático que induz a razão a produzir afirmações sem fundamento, isto é, a acrescentar “a conceitos dados outros conceitos de todo alheios (*ganz fremde*)” (KrV, A5/B10), divagando sem se aperceber em ficções.

Isto posto, depreende-se que a tentativa da metafísica de progredir no conhecimento por razão pura tomando a matemática como modelo foi malograda, pois cada um dos colaboradores da metafísica elaborou seu sistema de conhecimento arbitrariamente e, o que é pior, como não houve consenso concernente às suas afirmações, os próprios sistemas metafísicos entravam em confronto uns com os outros, como se estivessem num “terreiro de luta (*Kampfplatz*), propriamente destinado a exercitar forças e onde nenhum lutador pôde jamais assenhorear-se de qualquer posição, por mais insignificante, nem fundar sobre as suas vitórias conquista duradoura (*dauerhaften Besitz*)” (KrV, BXIV-XV).

Contudo, as disputas travadas entre os próprios metafísicos ensejaram o advento da desconfiança e da negação de suas proposições, sem que com isso deixassem de ser também proposições dogmáticas, uma vez que contrapunham às asserções por razão pura (proposições como Deus existe, o mundo tem um começo, etc.), negações produzidas tam-

bém por razão pura (proposições como Deus não existe, o mundo não tem um começo, etc.), evidenciando a incapacidade da razão de decidir sobre as questões metafísicas. Por conseguinte, a imitação do método matemático foi o propulsor “das ilusões, dos equívocos e dos erros que proliferam no campo da filosofia” (Ribeiro dos Santos, 2014, p. 96).

Concernente ao conflito entre as teses e as antíteses das concepções metafísicas, elas *parecem* evidenciar o caráter *antitético* da própria razão, a qual é impulsionada naturalmente por seus interesses a conhecer os objetos da metafísica – Deus, alma, mundo. Deste modo, em favor das teses subjaz o interesse da razão tanto no seu uso prático, uma vez que elas afixam as “pedras fundamentais da moral e da religião” (KrV, B494), quanto no seu uso especulativo, haja vista possibilitar abranger “de maneira inteiramente *a priori* a cadeia total das condições e conceber a dedução do condicionado (*Ableitung des Bedingten*) enquanto se começa pelo incondicionado (*Unbedingten*)” (KrV, B495). Além disso, a formulação das antíteses também é originada em virtude do interesse da razão, pois elas restringem o conhecimento humano ao seu campo genuíno de atuação (KrV, B495). Portanto, “não é a experiência que refuta as pretensões da razão, mas é a própria razão que, em certo sentido, aniquila as suas próprias tentativas” (Klein, 2012, p. 798).

À vista disso, a metafísica transformou-se numa completa *anarquia* e privou-se da credibilidade que outrora gozava: de suposta rainha de todas as ciências, ela passou a ser considerada “uma dama repudiada e desamparada” (KrV, AVIII). É nesse contexto de subversão à autoridade da razão na metafísica que desponta o ceticismo, posto ele desacreditar da capacidade de conhecimento da razão pura, inclusive pretendendo se estender às ciências empíricas. Veremos isso a seguir.

O período cético

No tocante ao período cético, diz Kant que ele surgiu como uma reação ao insucesso do período dogmático, haja vista que as controvérsias oriundas do uso puro da razão atravancaram um juízo decisivo quanto à certeza das proposições metafísicas, quer na defesa de suas teses, quer na alegação de suas antíteses, desencorajando toda tentativa de levar a cabo o progresso na metafísica e aniquilando qualquer esforço posterior de fundamentá-la, acomodando, assim, a razão na inércia, isto é, na firme resolução de que os caminhos seguidos são falhos.

De acordo com Kant, o ceticismo é o “princípio de uma ignorância (*Unwissenheit*) artificial e científica, que mina os fundamentos de todo o conhecimento para, se possível, não deixar em parte alguma confiança ou segurança” (KrV, A424/B451). Assim, em vez de tentar progredir no conhecimento da razão pura, o cético delibera não mais buscar progresso no campo da metafísica. Além disso, mesmo surgindo como um contraponto da metafísica dogmática, o ceticismo estende a incerteza do conhecimento dos objetos suprassensíveis aos “princípios do conhecimento do sensível e à própria experiência” (FM, AA XX 263. 30-1), tornando-se, assim, um *desafio* para os dogmáticos, posto que estes precisam demonstrar os princípios que fundamentam a própria possibilidade do conhecimento por experiência.

Todavia, Kant assevera que a consciência da ignorância pretendida pelo ceticismo não é razoável, visto que o uso cético da razão não consegue propiciar o fim das controvérsias dogmáticas. Pelo contrário, o “uso cético da razão, que se poderia chamar o princípio da *neutralidade* (*Grundsatz der Neutralität*), em todas as controvérsias” (KrV, A756/B784), instiga a própria razão a engendrar artifícios contra ela mesma, concedendo armas aos dogmáticos tanto para afirmar suas proposições quanto para negá-las.

Contudo, o uso cético da razão, apesar de ser um retrocesso no que concerne à pretensão da metafísica de alargar o conhecimento, representa o começo de um novo período, haja vista ele suscitar dúvidas

quanto aos anseios da razão, tornando-a passível de críticas. À vista disso, a consciência da ignorância (ceticismo) longe de tranquilizar a razão, é verdadeiramente o motor propulsor das investigações e, por conseguinte, do despertar da razão do seu sono dogmático.

Porém, dar-se completamente satisfeito com essas dúvidas e querer recomendar a convicção e a confissão da sua ignorância, não só como um remédio contra a presunção dogmática, mas ao mesmo tempo como o modo de por termo à luta da razão consigo própria (Streit der Vernunft mit sich selbst), é um cálculo perfeitamente inútil e de modo algum serve para proporcionar repouso (Ruhestand) à razão, mas é apenas um meio excelente de a despertar do seu doce sonho dogmático (süßen dogmatischen Traume zu erwecken) e a conduzi-la a um exame cuidadoso do seu estado (KrV, A757/B785).

Segundo Kant, a confissão da ignorância conduz a razão a duas vias de investigação: a primeira concerne à investigação dogmática dos objetos e dá-se de maneira accidental, não permitindo conhecer definitivamente os limites da razão, mas, de uma maneira indeterminada e observando as ciências e o que nelas se conhece, possibilita um reconhecimento momentâneo de suas fronteiras; a segunda via de investigação refere-se à crítica aprofundada das fontes *a priori* de nosso conhecimento e permite determinar necessariamente os limites do conhecimento da razão. Assim, enquanto a consciência da limitação da razão no conhecimento dos objetos acontece de maneira *a posteriori*, inviabilizando a supressão definitiva de investigações ulteriores, a consciência dos limites do conhecimento *a priori* da razão pode ser determinada conclusivamente e converter-se numa *ciência* (abordaremos esta de maneira aprofundada no próximo tópico).

Um exemplo de investigação dos fatos da razão foi empreendido pelo filósofo escocês David Hume, o qual examinou as questões da razão pura e concluiu que elas não se situavam no horizonte da razão. Embora não tenha determinado este horizonte, Hume investigou o princípio de causalidade, o qual os metafísicos reclamavam ser gerado pela razão

e questionou o direito que esta dispunha para pensar que se uma coisa A acontece, outra coisa B a deve seguir necessariamente. Em outras palavras, o que Hume talvez queria dizer, segundo a interpretação de Kant (KrV, A764/B792), era que este pensamento (juízo) ultrapassava o conceito do objeto, isto é, não se fundava num juízo analítico.

Deste modo, Kant compreende que Hume, “talvez o mais sutil de todos os céticos e, sem contradita, o mais notável no que respeita à influência que o método cético pode ter para provocar um exame profundo da razão” (KrV, A764/B792), rejeitou qualquer possibilidade de alargar o conhecimento mediante conceitos *a priori*, pois não cogitou que há duas espécies de juízos sintéticos: um juízo sintético *a posteriori*, que aumenta o conceito de uma percepção mediante o acréscimo de outras percepções, e um juízo sintético *a priori* que pode alargar o conhecimento de um conceito de forma *a priori*, “relativamente ao que, pelo menos, pode ser um *objeto da experiência*” (KrV, A765/B793) – voltaremos a essa distinção posteriormente.

Em virtude disso, Hume inferiu que o princípio de causalidade, que envolve uma relação de necessidade entre dois conceitos, não poderia ser possível *a priori*, pois ele não é oriundo da razão, mas da imaginação que, fomentada pela experiência, submete certas representações à lei da associação, “fazendo passar uma necessidade subjetiva daí derivada, isto é, um hábito (*Gewohnheit*), por uma necessidade objetiva fundada no conhecimento” (Prol, AA IV 258. 3-4). Por fim, Hume concluiu que a razão é incapaz de pensar necessariamente tais conexões, as quais são, na verdade, hábitos resultantes da experiência comum, sendo suas leis meramente empíricas.

Devido às investigações sobre o princípio de causalidade, Hume considerou que todos os pretensos princípios *a priori* da razão eram imaginários e que suas leis eram contingentes, arrematando “que não há, nem pode haver metafísica” (Prol, AA IV 258. 09). Em síntese, a crítica de Hume ao princípio de causalidade tanto implodiu as provas da existência de Deus, da liberdade e da imortalidade da alma quanto a necessidade e a universalidade que as proposições científicas devem ter. “Em consequência disso”, argumenta Loparic (1988, p. 71), “não é mais

possível fornecer explicações ou previsões dedutivas na ciência da natureza”.

Todavia, como Hume apreciou apenas alguns princípios do entendimento e não a própria faculdade do entendimento, diz Kant que ele produziu uma suspeita universal que impossibilita delimitar com precisão a ignorância do conhecimento humano, daí advir também a suspeita sobre o próprio ceticismo. Nesse cenário, diz Pereira (2010, p. 151) que, de acordo com as mais importantes interpretações da filosofia teórica de Kant, “enquanto na crítica às pretensões dogmáticas da metafísica o ceticismo seria um aliado, na sua dimensão propositiva o mesmo ceticismo seria o principal alvo ou adversário da filosofia crítica”.

Destarte, a investigação dos objetos da razão empreendida por Hume pode designar-se como uma *repreensão* à razão, na medida em que julga que esta é impotente para transcender os limites da experiência. Entretanto, esta repreensão, que pode ser denominada de *censura* da razão, “conduz inevitavelmente à dúvida com respeito a todo o uso transcendental dos princípios” (KrV, A760-1/B788-9) da razão, e representa a prudência do juízo advertido pela experiência.

Segundo Kant, o ceticismo de Hume

Submeteu à censura (*Zensur*) alguns princípios do entendimento, sem submeter também à pedra de toque da crítica a faculdade inteira do entendimento e, recusando-lhe o que este não pode realmente dar, vai mais longe e contesta-lhe todo o poder de se ampliar *a priori*, embora não o tenha examinado inteiramente, acontece-lhe então o que deita sempre por terra o cepticismo, a saber, que o seu sistema é ele próprio posto em dúvida, porque as suas objeções repousam apenas sobre fatos (*nur auf Factis*), que são contingentes, mas não sobre princípios (*Prinzipien*), que possam ter por efeito uma renúncia necessária (*notwendige Entsagung*) ao direito das afirmações dogmáticas (KrV, A767/B795).

Diante disso, a tarefa de Kant é demonstrar que o princípio de causalidade, fundamental tanto para as ciências naturais quanto para a metafísica, não é um juízo sintético *a posteriori* como Hume afirmava, mas um juízo sintético *a priori*. Em outras palavras, o objetivo de Kant é restabelecer a validade objetiva do princípio de causalidade que fora colocado em dúvida por Hume. Assim, a *Dedução transcendental das categorias*, “cerne da primeira Crítica” (Pereira, 2010, p. 151), pretende refutar o subjetivismo do conhecimento fenomênico e provar a existência de um mundo objetivo (Strawson, 1966, p. 89).

Contudo, vale salientar que Kant considera a polêmica cética direcionada exclusivamente contra o dogmatismo, tendo como intuito deslocá-lo da confiança ilimitada para um autoconhecimento da razão. Apesar disso, essa polêmica não contribui para o que sabemos ou para o que não sabemos e embora a censura da razão seja sempre útil, ela é incapaz de pôr fim as controvérsias concernentes aos direitos da razão humana. Portanto, “depois de cobertos os dois primeiros [períodos], o estado da metafísica pode manter-se oscilante ao longo de muitas gerações, saltando de uma confiança ilimitada da razão em si mesma [o dogmatismo] para a suspeita ilimitada [o ceticismo] e, de novo, desta para aquela” (FM, AA XX 264. 13-6).

Ainda que o método cético não seja suficiente para responder as questões suscitadas pela razão, ele é um “exercício preliminar para despertar a prudência da razão e disciplinar o raciocínio” (Loparic, 1988, p. 68). Todavia, como as questões suscitadas pela razão não se encontram na experiência ou na natureza das coisas, mas unicamente na razão, elas podem ser resolvidas fazendo-se uma investigação aprofundada (crítica) da própria razão, daí poder ser compreendido também o valor ou nulidade dela.

Antes de passarmos ao período crítico, vale ressaltar que Kant compreende a questão humeana da origem do princípio de causalidade como sendo fundamental para os propósitos da própria razão, uma vez que a identificação da origem deste princípio possibilitaria determinar o emprego e o âmbito de sua validade. É em decorrência dessa questão que Kant declara que “foi a advertência (*Erinnerung*) de David Hume que, há

muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático (*dogmatischen Schlummer*) e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa” (Prol, AA IV 260. 6-9). Não obstante isso, vale frisar ainda que Hume, apesar de levantar essa problemática sutil, conduziu as suas investigações metafísicas para a calmaria estagnante do ceticismo.

O período crítico

O período crítico pode ser caracterizado como o empreendimento mais árduo da razão, uma vez que visa elaborar seu pleno autoconhecimento e estabelecer um tribunal no qual a razão “seria ao mesmo tempo juíza, ré, promotora e advogada de defesa” (Rodrigues Junior, 2011, p. 148), objetivando garantir suas aspirações legítimas e, contrariamente, censurar suas pretensões sem fundamento. Esse empreendimento, portanto, não é uma crítica direcionada a livros ou a sistemas filosóficos, mas uma autocrítica da própria razão referente a tudo o que ela deseja conhecer independentemente da experiência.

Ora, Kant designa sua época de época da crítica, cujo juízo amadurecido não se deixa sucumbir a um saber elaborado sofisticadamente, daí asseverar que a razão só exime de suspeitas e concede sincero respeito a quem passa pelo crivo da crítica, isto é, pelo seu público e livre exame (KrV, AXI). Assim, é o crivo da crítica que outorga a um saber a justificação e o caráter de conhecimento bem fundamentado e seguro. Por conseguinte, não há nada tão útil (legislação) e sacro (religião) que possa esquivar-se desta crítica da razão sem suspeita (KrV, A738/B766).

Dessa crítica da razão, ou melhor, do tribunal da razão se pode determinar com precisão e segurança aquilo que o homem pode conhecer pela razão pura, independentemente dos sentidos e da experiência (KrV, AXIV). Além disso, o tribunal da razão oportuniza o deslindar das fontes humanas de conhecimento, determinando sua extensão e limites.

Por conseguinte, esse tribunal não somente prescreve *como*, mas *o que* podemos conhecer.

Ora, Kant pretende enfrentar os conflitos da razão de forma direta e profunda, quer dizer, em vez de tentar sanar um ou outro sintoma da “doença” (contradições da razão) com medidas paliativas, ele pretende diagnosticar a “doença” buscando evidenciar o motivo e a natureza da enfermidade, para enfim poder aplicar um remédio eficaz. Por esse motivo, Kant tem como preocupação primordial investigar a própria razão pura em detrimento dos seus possíveis objetos (KrV, AXIV). É nessa perspectiva que ele denomina sua filosofia de transcendental, haja vista ela “se ocupar menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer” (KrV, B25).

Em virtude do tribunal da razão, Kant desvela que o homem possui duas fontes fundamentais de conhecimento: a sensibilidade e o entendimento. Enquanto a sensibilidade é uma faculdade receptiva caracterizada pela *passividade* e por intuir objetos, o entendimento é uma faculdade espontânea (ativa), responsável por *pensar* os objetos provenientes da sensibilidade. À vista disso, Kant afirma que somente na reunião dessas duas faculdades é que o homem pode obter conhecimento legítimo.

Além disso, Kant empreende uma mudança metodológica na maneira de pensar a relação entre sujeito e objeto, haja vista que a concepção metafísica dogmática tradicional pressupunha que a mente humana deveria se adequar aos objetos para alcançar conhecimento verdadeiro, o que impedia qualquer possibilidade de se conhecer algo independentemente da experiência, pois como poderia haver conhecimento desvinculado da experiência se a mente humana deveria se moldar aos objetos? Destarte, invertendo essa relação, Kant propõe que os objetos devem se adequar às faculdades de conhecimento do sujeito, o que, segundo ele, condiz melhor com a possibilidade de haver um conhecimento independente da experiência.

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular (*richten*) pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo

que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados (KrV, BXVI).

Segundo Kant, essa mudança metodológica^{II} tem inspiração e semelhança (KrV, BXII-XIII) com a revolução empreendida por Nicolau Copérnico na física, uma vez que este, não conseguindo explicar o movimento dos corpos celestes supondo que toda a multidão de astros deveria se mover em torno do espectador (a terra), propôs que o espectador estava em movimento e não os astros celestes, o que propiciou uma explicação mais satisfatória (KrV, BXVII). O mesmo ocorre com a metafísica, diz Kant, pois considerando que a mente humana deveria se regular pelos objetos não é possível pensar sem embaraços um conhecimento metafísico. Porém, modificando essa perspectiva, isto é, fazendo os objetos se regularem pela mente humana, então os embaraços que obstruíam a concepção de um conhecimento metafísico são removidos.

Em virtude dessa mudança metodológica e da autoanálise da razão (tribunal da razão), Kant compreende que a mente humana não é uma *tábula rasa* a ser preenchida pela experiência, como pretendiam os filósofos empiristas, nem tampouco possui ideias inatas, como propunham os filósofos racionalistas. Para Kant, a mente humana possui formas e conceitos (ou categorias) *a priori* que possibilitam antecipar e fundamentar o conhecimento experiencial. Assim, enquanto a faculdade sensitiva é constituída pelas formas do espaço e do tempo, a faculdade do entendimento é composta pelos conceitos de quantidade (unidade, pluralidade e totalidade), de qualidade (realidade, negação e limitação), de modali-

II A mudança metodológica é tão importante para o empreendimento kantiano que ele afirma que a *Crítica da razão pura* é “um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência” (KrV, BXXII).

dade (possibilidade, existência e necessidade) e de relação (substância, causalidade e comunidade).

Nesse contexto, Kant afirma que tanto as formas da sensibilidade quanto os conceitos do entendimento são condições *apriorísticas* de possibilidade de conhecimento do homem – denominadas por Allison (1983, p. 10) de condições epistêmicas –, as quais devem determinar os objetos. Por conseguinte, os objetos, enquanto objetos dos sentidos, devem se submeter às formas espaciotemporais; estes objetos, enquanto representações do sujeito, precisam ser determinados também pelos conceitos do entendimento para se tornarem conhecimento experiencial. Por esta razão, Kant denomina todos os objetos do conhecimento humano de *fenômenos*, isto é, objetos que nos aparecem modificados pelas nossas condições epistêmicas.

Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) (*als Objekt der Sinne*) se guiar (*richtet*) pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade. Como, porém, não posso deter-me nessas intuições, desde o momento em que devem tornar-se conhecimentos (*Erkenntnis-se werden sollen*); como é preciso, pelo contrário, que as reporte, como representações, a qualquer coisa que seja seu objeto e que determino por meio delas, terei que admitir que ou os conceitos, com a ajuda dos quais opero esta determinação, se regulam também pelo objeto e incorro no mesma dificuldade acerca do modo pelo qual dele poderei saber algo *a priori*; ou então os objetos, ou que é o mesmo, a experiência pela qual nos são conhecidos (como objetos dados) regula-se por esses conceitos (*richte sich nach diesen Begriffen*) e assim vejo um modo mais simples de sair do embaraço (KrV, BXVII).

Ora, é nesse deslocamento do referencial do conhecimento, isto é, da transição do objeto do conhecimento para o sujeito cognoscente que se situa o cerne da filosofia transcendental. Ela representa a revolução

copernicana em filosofia, na qual o homem é o centro a partir do qual os objetos ganham forma e o mundo significado: “o mundo só existe para o homem em virtude da atividade do homem: é a subjetividade transcendental que constitui o mundo como mundo – objeto” (Oliveira, 1978, p. 129). Com a filosofia Kantiana, portanto, desvanece a concepção clássica de que o mundo é um todo pronto e acabado, sendo o conhecimento humano apenas um reflexo deste mundo.

É nesse sentido que Kant afirma que, embora todo conhecimento comece com a experiência, nem todo ele deriva da experiência, haja vista que o conhecimento por experiência é um composto da matéria que adquirimos mediante *impressões* sensíveis, com o que nossas condições epistêmicas trazem de forma *a priori*. Por conseguinte, são essas condições epistêmicas que nos permitem comparar, ligar e separar a matéria bruta das impressões, transformando-as em conhecimento experiencial (KrV, B1).

Dessa maneira, o empreendimento crítico tem como resultado a justificação de um conhecimento *a priori* que é, simultaneamente, independente e legitimador da experiência. À vista disso, é possível desenvolver uma ciência metafísica que embora não seja transcendente, isto é, uma ciência que tenha a pretensão de conhecer objetos por razão pura (KrV, BXXXIV), é transcendental à experiência, pois expressa as condições epistêmicas do conhecimento humano (KrV, BXIX). Assim, essas condições epistêmicas têm sua abrangência restrita aos objetos de uma experiência possível, portanto, aos objetos determinados pela maneira humana de conhecer.

O espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível, isto é, somente condições da existência das coisas como fenômenos (*als Erscheinungen*) e que, além disso, não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tampouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos; daí não podermos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em consequência, a

restrição (*die Einschränkung*) de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da experiência (*bloÙe Gegenstände der Erfahrung*) (KrV, BXXVI).

No entanto, se, por um lado, a filosofia Kantiana limita o uso das condições epistêmicas aos objetos da experiência, por outro, ela permite utilizar os conceitos da faculdade do entendimento para pensar os objetos como eles são em si mesmos, tendo em vista que a mudança metodológica faculta considerar os mesmos objetos sob dois pontos de vista ou dois aspectos distintos (*two aspect theory*)^{III}: um no qual os objetos são abordados a partir das condições epistêmicas em conjunto, portanto, os objetos como nos aparecem (fenômenos) e como são dados na experiência; o outro ponto de vista versa sobre os objetos apenas pensados pelo entendimento “como objetos da razão pura isolada e que se esforça por transcender os limites da experiência” (KrV, BXX, nota de rodapé).

Apesar disso, pensar uma coisa como sendo em si mesma não significa conhecer esta mesma coisa, haja vista que para conhecer uma coisa é necessário que ela seja dada na sensibilidade e transformada em experiência. Diferentemente, o pensar exige apenas a coerência dos conceitos, portanto, a condição de que não se entre em contradição consigo mesmo. Assim, enquanto pensar um objeto implica que seu conceito seja logicamente possível, conhecer um objeto requer mais do que a mera possibilidade lógica, necessita que haja uma possibilidade real, isto é, um objeto correspondente a esse pensamento (KrV, BXXVI) (retornaremos a este tema mais adiante).

Ademais, afirma Kant que a *necessária* distinção crítica (KrV, BXXVIII) entre os objetos considerados como objetos da experiência e dos sentidos e esses mesmos objetos considerados como coisas em si mesmas dirime todos os conflitos que parecem cindir a razão consigo mesma. Porém, se tomarmos os objetos apenas de um só ponto de vista, como

III Esta maneira de designar os objetos ficou conhecida como teoria dos dois aspectos (*two aspect theory*) ou dois modos de consideração e foi introduzida por contemporâneos de Kant, tais como George Mellin (1755-1825), Johann Schultz (1739-1805), Carl Schmid (1761-1812), mas recentemente foi desenvolvida por Gerold Prauss, Gerd Buchdahl e Henry Allison.

acontecia antes da revolução copernicana em filosofia, então o inevitável conflito da razão consigo mesma ressurgiu (KrV, BXVIII, nota de rodapé). Contudo, antes de desenvolvermos pormenorizadamente a resposta Kantiana aos conflitos da razão, precisamos retomar algumas questões apresentadas, mas não resolvidas nos pontos anteriores.

A resposta do período crítico às questões legadas dos períodos metafísico e cético

Em face do exposto a respeito de algumas teses basilares do período crítico, convém desenvolver agora a maneira como Kant articula essas teses para enfrentar as questões legadas pelo período dogmático e cético. Assim, o estabelecimento do tribunal da razão (filosofia transcendental) deverá resolver dois problemas fundamentais oriundos da tentativa de conhecimento por razão pura por parte da metafísica (período dogmático) e da investigação cética acerca dos fatos desta mesma razão (período cético), quais sejam:

1. Os impasses suscitados pela metafísica dividiram a razão consigo mesma, ora tentando defender suas teses mediante caminhos inconciliáveis, ora tentando negar essas mesmas teses, ocasionando o que Kant denomina de uso polêmico da razão (KrV, A739/B767). Em virtude dessa divisão, o poder da razão de julgar todas as questões litigiosas entra em descrédito, haja vista ela não poder decidir apodicticamente acerca das proposições dogmáticas, as quais repousam em sua própria natureza (KrV, A744/B772). Assim, a contradição presente na natureza da própria razão a desautoriza a deliberar no tribunal que ela mesma é a autoridade suprema.
2. A censura dirigida pelo ceticismo ao dogmatismo a partir da investigação dos fatos da razão e que pretendeu indagar a origem do princípio de causalidade, isto é, do princípio que de uma coisa A segue-se necessariamente outra coisa B, propiciou concluir que

ele não é de origem *a priori*, não sendo possível a razão utilizá-lo além da experiência. Por isso, o cético assevera que este princípio (e todos os outros) é apenas um hábito decorrente da experiência que liga as coisas de maneira contingente (regra de associação), inferindo que não há nem pode haver um conhecimento metafísico e mesmo o conhecimento por experiência precisa ser justificado.

Levando em consideração essas problemáticas, Kant tem diante de si duas tarefas árduas: 1) restaurar a credibilidade da razão e 2) demonstrar que um conhecimento por razão pura (metafísico) é possível. Concerne a essas tarefas, o problema se intensifica na medida em que elas pressupõem outras questões: pertinente à tarefa 1), a questão basililar é como restaurar a credibilidade da razão sem lançar mão daquilo que está sendo contestado, isto é, a autoridade da razão, sem incidir em círculo? Quanto à tarefa 2), a questão que desponta é como alcançar um conhecimento metafísico se todo o conhecimento sintético *parece* ser de origem *a posteriori*?

Como vimos anteriormente, o empreendimento Kantiano consiste em fazer uma autoanálise da razão antes de se pronunciar sobre o que ela “pode (alcance) e o que ela não pode (limites) conhecer *a priori*” (Bonaccini, 2003, p. 169). No entanto, apesar dessa autoanálise ser uma retomada do projeto moderno de investigar as fontes de conhecimento, ela é a única estratégia capaz de se esquivar do dogmatismo e responder se há ou não inconsistência na razão. Com efeito, essa estratégia pressupõe a alteração metodológica no modo de pensar os objetos, os quais são tomados em duas perspectivas: como coisa em si e como fenômeno, isto é, como objeto de uma experiência possível.

Em virtude dessa estratégia, Kant pode elucidar que as condições epistêmicas humanas são constituídas por uma estrutura *apriorística* capaz de *pensar e conhecer* algo sobre os objetos antes que eles nos sejam dados. Portanto, é no discernimento *crítico* desse conhecimento puro contido nas nossas condições epistêmicas que permite a Kant assegurar tanto que não há conflitos no âmago da razão quanto que é possível uma metafísica depurada e científica – uma metafísica dos objetos da

experiência (Strawson, 1966, p. 22). Nesse sentido, toda pretensão a um conhecimento que transcende a experiência possível é reputada como inacessível ao homem, isto é, como incognoscível, pois acerca desses objetos nós *devemos* apenas pensar, mas não podemos conhecer.

Afastada, então, a possibilidade da razão estar em conflito consigo própria, é importante esclarecer a causa dos impasses que impediram que a metafísica encetasse na via da ciência e que *aparentavam* dividir a razão. Deste modo, urge demonstrar que há um pressuposto falso (Bonaccini, 2003, p. 169), ou melhor, um mal-entendido (KrV, A XII-III) na base desses problemas. Para tanto, precisamos discriminar os tipos de conhecimento e de juízos que Kant apresenta, uma vez que eles propiciam diferenciar a metafísica da matemática, bem como evidenciar as fontes do conhecimento sintético *a priori* na metafísica.

Ora, o conhecimento *a priori* distingue-se do conhecimento *a posteriori* por não ser de origem empírica ou experiencial. Na verdade, diz Kant que o conhecimento *a priori* tem por característica peculiar ser absolutamente independente “de toda e qualquer experiência” (KrV, B3). Além disso, os juízos oriundos de uma fonte de conhecimento *a priori* são necessários e universais. Assim, “se um juízo é pensado com rigorosa universalidade, quer dizer, de tal modo que, nenhuma exceção se admite como possível, não é derivado da experiência, mas é absolutamente válido *a priori* (*schlechterdings a priori gültig*)” (KrV, B4). Em contrapartida, os juízos derivados da experiência e, portanto, *a posteriori*, são contingentes, sendo sua universalidade apenas “suposta e comparativa (por indução) (*angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion)*), de tal modo que, em verdade, antes se deveria dizer: tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou àquela regra” (KrV, B3-4).

Entre os juízos *a priori*, portanto, os juízos que independem da experiência e que a razão humana tem interesse íntimo, há duas espécies de juízos completamente diferentes: o juízo analítico e o juízo sintético. Enquanto o juízo analítico liga necessariamente sujeito e predicado mediante desmembrando de conceitos e segundo o princípio de não-contradição – como nos referimos anteriormente e aqui é importante real-

çar –, não acrescentando nenhum conhecimento novo, o juízo sintético também liga necessariamente sujeito e predicado, com a diferença de poder ampliar o conhecimento, uma vez que o predicado não é extraído do conceito por desmembramento.

Como podemos observar, essa distinção crítica entre juízos analíticos e sintéticos é a chave para deslindar o *duplo* equívoco que a metafísica dogmática cometeu ao tentar tomar por analogia o método matemático, confiando que assim poderia ampliar o conhecimento e seguir o caminho da ciência. Por conseguinte, o primeiro equívoco consistiu em acreditar que o método matemático era analítico; já o segundo equívoco assentou na certeza de que poderia ampliar o seu conhecimento mediante juízos analíticos.

Efetivamente, Kant concorda com a tese de que a matemática é um conhecimento *a priori*, que não precisa recorrer à experiência para adquirir seus objetos, mas rejeita que ela possa ser um conhecimento por desmembramento de conceitos e que assim siga o método analítico. Para Kant, a matemática é um conhecimento *por construção* de conceitos. Isto significa que a matemática precisa recorrer à intuição *a priori* para construir seus conceitos, os quais, mesmo sendo objetos singulares, são expressões de uma representação geral que tem valor universal (KrV, A713/B741). Assim, “mesmo considerando um triângulo singular”, por exemplo, pode-se demonstrar “a proposição acerca de todos os triângulos, não apenas daquele desenhado” (Casanave, 2012, pp. 678-679).

Assim, construo um triângulo apresentando o objeto correspondente a um conceito, seja pela simples imaginação na intuição pura, seja, de acordo com esta, sobre o papel, na intuição empírica, mas em ambos os casos completamente *a priori*, sem ter pedido o modelo a qualquer experiência. A figura individual (*einzelne*) desenhada é empírica e contudo serve para exprimir o conceito, sem prejuízo da generalidade (*Allgemeinheit*) deste, pois nesta intuição empírica, considera-se apenas o ato de construção do conceito (*die Handlung der Konstruktion des Begriffs*), ao qual muitas determina-

ções, como as da grandeza, dos lados e dos ângulos, são completamente indiferentes e, portanto, abstraem-se estas diferenças, que não alteram o conceito de triângulo (KrV, A713-4/B741-2).

Além disso, a matemática não alarga seu conhecimento mediante juízos analíticos, os quais “podem ser engendrados por simples análise de conceitos [...], mas de proposições sintéticas, que devem ser conhecidas *a priori*” (KrV, A718/B746). Em virtude disso, a matemática vai além da explicação de conceitos, acrescentando-lhes um predicado novo, que, embora lhe seja totalmente estranho, pertence-lhe necessariamente. Portanto, a matemática progride no conhecimento porque cria no espaço e no tempo (intuição pura) seus próprios objetos (conceitos) mediante juízos sintéticos *a priori* (KrV, A723/B751).

Destarte, como a metafísica dogmática pensava que a matemática deveria progredir apenas mediante meros conceitos e seguindo o método analítico, ela ignorou que a matemática precisava se reportar à intuição pura, que, embora dificilmente se distinga “de um conceito puro” (KrV, A4/B8), permite considerar o conceito *in concreto*. Por conseguinte, a analogia que a metafísica fez do método matemático e que consistiu na “última âncora a uma esperança fantástica” (KrV, A726/B754) foi malograda, pois confundiu a certeza apodítica, mas estéril dos juízos analíticos, com o fecundo juízo sintético *a priori*.

Ora é sobre estes princípios sintéticos, isto é, extensivos (*Erweiterungs-Grundsätzen*), que assenta toda a finalidade última (*Endabsicht*) do nosso conhecimento especulativo *a priori*, pois os princípios analíticos sem dúvida que são altamente importantes e necessários, mas apenas servem para alcançar aquela clareza de conceitos que é requerida para uma síntese segura e vasta que seja uma aquisição verdadeiramente nova (KrV, A9-10/B13-4).

Por outro lado, a própria razão na metafísica não compreendeu que mesmo no seu conhecimento “*deve haver juízos sintéticos a priori*; por isso, de modo algum se trata nessa ciência de simplesmente decompor

os conceitos, que formamos *a priori* acerca das coisas, para os explicar analiticamente” (KrV, B18), pois a metafísica não se constitui de juízos analíticos, os quais tão somente elucidam o que está implícito nos conceitos, mas de juízos sintéticos *a priori*, quer dizer, de juízos que permitem a ampliação do conhecimento. É por esse motivo que Kant declara: “o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* (*synthetische Urteile a priori*)?” (KrV, B18).

O fato da metafísica até hoje se ter mantido em estado tão vacilante (*schwankenden*) entre incertezas (*Ungewißheit*) e contradições (*Widersprüche*) é simplesmente devido a não se ter pensado mais cedo neste problema, nem talvez mesmo na distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos. A salvação ou a ruína da metafísica assenta na solução deste problema ou numa demonstração satisfatória de que não há realmente possibilidade de resolver o que ela pretende ver esclarecido (KrV, B19).

Diante da alegação de que há juízos sintéticos *a priori* no verdadeiro conhecimento metafísico, é mister distingui-la do conhecimento matemático. Assim, como expusemos anteriormente, o conhecimento matemático se dá *por construção* de conceitos, enquanto o conhecimento metafísico *por conceitos* (KrV, A713B/741). Isto implica dizer que os conceitos matemáticos *não* são dados, mas elaborados na intuição pura. Diferentemente, os conceitos metafísicos não precisam ser elaborados, pois *são* dados *a priori* no entendimento (Casanave, 2012, p.661-2). Nesse sentido, a razão na matemática constrói seus conceitos intuitivamente, enquanto que na metafísica ela faz uso dos seus conceitos *a priori* de forma discursiva (KrV, A719/B747).

Não obstante o conhecimento metafísico se desenvolver discursivamente, seus conceitos contêm “a síntese de intuições possíveis que não são dadas *a priori*” (KrV, A719/B747). Nesse sentido, ele pode representar *a priori* o conceito de coisa em geral, que embora não contenha o conteúdo empírico dos próprios fenômenos, é a regra de sua síntese. Consequentemente, as proposições sintéticas *a priori* da metafísica pos-

suem a *regra* da unidade sintética do conteúdo dos fenômenos, os quais devem ser procurados na experiência. Com efeito, a própria experiência “só se torna possível de acordo com essas proposições sintéticas” (KrV, A721/B749). Por conseguinte, há juízos sintéticos *a priori* em todas as ciências teóricas da razão (na metafísica, na matemática, na física, etc.) (KrV, B 20).

Mas, se me é dado o conceito transcendental de uma realidade, de uma substância, de uma força, etc., este não designa nem uma intuição empírica nem uma intuição pura, mas simplesmente a síntese das intuições empíricas (*lediglich die Synthesis der empirischen Anschauung*) (que portanto não podem ser dadas *a priori*) e porque a síntese não pode elevar-se *a priori* à intuição que lhe corresponde, não pode, portanto, resultar desse conceito nenhuma proposição sintética determinante (*kein bestimmender synthetischer Satz*), mas apenas um princípio da síntese de intuições empíricas possíveis (KrV, A722/B 750).

As proposições sintéticas metafísicas se desenvolvem discursivamente mediante simples conceitos, os quais possibilitam a unidade sintética *a priori* dos fenômenos. Por conseguinte, os conceitos metafísicos, enquanto regras de síntese, são incapazes de produzir um juízo *diretamente* sintético^{IV} (KrV, A736/B764), isto é, um juízo com certeza intuitiva no qual é dado o fenômeno *in concreto*. Por isso, os juízos metafísicos são apenas *princípios* que podem ser provados apoditicamente com a experiência e na qual têm seu campo legítimo de uso. Diante disso, esses princípios possuem a “propriedade especial de tornar possível o fundamento de sua própria prova (*Beweisgrund*), a saber, a experiência e nesta deve estar sempre pressuposta” (KrV, A737/B765).

À vista disso, o caráter peculiar dessa metafísica da experiência (Strawson, 1966, p. 18) é essencialmente formal, uma vez “que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos” (KrV, BXVIII).

IV Não por acaso, diz Pereira (2010, p. 150) que Kant define dogma reportando-se claramente ao ceticismo pirrônico. Nesse sentido, dogma é “uma proposição sintética estabelecida diretamente a partir dos conceitos envolvidos”.

Disso decorre que não é possível conhecer os objetos como eles são em si mesmos, tal como os objetos pretendidos pela metafísica dogmática (Deus, alma, mundo, etc.), haja vista que esses objetos, para serem conhecidos *a priori*, precisariam ser *dados* numa intuição que não fosse sensível^V, pois mediante a decomposição de conceitos não chegamos a conhecer objeto algum. Com efeito, se os objetos da metafísica fossem *dados*, eles não seriam *a priori*, mas *a posteriori*, portanto, empíricos.

Entretanto, como o entendimento humano é discursivo e não intuitivo, quer dizer, possui apenas conceitos *a priori* factíveis de *produzir* a síntese dos objetos em geral, sem, contudo, propiciar mais do que a mera possibilidade lógica de suas existências, e como, diversamente, a intuição humana é sensível e somente intui no espaço e no tempo os objetos de uma experiência qualquer, isto é, objetos *empíricos*, Kant conclui que o conhecimento humano de objetos somente é possível quando os conceitos do entendimento estão ancorados em intuições cujos objetos são dados *a posteriori* (Bonaccini, 2003, p. 172).

Ante o exposto, torna-se premente distinguir os juízos sintéticos *a priori* dos juízos sintéticos *a posteriori*, uma vez que ambos estão relacionados em alguma medida à concepção Kantiana de experiência e nos permite deliberar com segurança como o conhecimento experiencial pode ser válido objetivamente. Deste modo, enquanto os juízos sintéticos *a priori* se originam do entendimento e são elementos independentes e, concomitantemente, fundantes da experiência, os juízos sintéticos *a posteriori* assentam na experiência e expressam um agregado (adição) de impressões (Prol, AA IV 275. 27-30) que de algum modo é dado nos sentidos e corresponde às percepções – representações acompanhadas de sensações (KrV, B147).

Como podemos observar, há uma ambivalência presente na acepção Kantiana de experiência que demarca a separação entre a experiência entendida como conhecimento *a posteriori* e, assim, oriundo da intuição empírica (percepções), e a experiência compreendida no sentido rigoro-

^V Apenas um Ser superior seria capaz de ter uma intuição intelectual e, assim, poderia conceder a si mesmo os objetos que pensa (KrV, B72). Porém, como o homem possui apenas uma intuição sensível, seus objetos precisam ser dados.

so, isto é, como a operação do entendimento de *unificar* as percepções numa *autoconsciência* e lhes outorgar leis. Nesse sentido, esta designação (forte) da experiência como produção do entendimento inclui aquela (fraca) que designa apenas impressões recebidas na sensibilidade de maneira dispersa e ligadas na consciência empírica (Bonaccini, 2003, p. 177; Strawson, 1966, p. 19)^{VI}.

Contudo, diz Kant que foi a ausência dessa distinção entre juízos sintéticos *a priori* e juízos sintéticos *a posteriori* que impeliu o penetrante Hume a considerar que a experiência é simplesmente uma síntese de percepções cujas leis são empíricas, isto é, leis derivadas da experiência pela imaginação e consideradas erroneamente universais e necessárias. Destarte, Hume “teve por imaginários todos os pretendidos princípios *a priori* da razão e acreditou que nada eram a não ser um hábito (*Gewohnheit*) resultante da experiência e das suas leis” (KrV, A765/B793).

De uma forma mais específica, podemos dizer que Hume reputou a relação entre causa e efeito, imprescindível tanto para os juízos metafísicos quanto para os juízos de experiência (KpV AA V 13. 18-21), como “um longo hábito de achar verdadeira uma coisa e, por conseguinte, de considerar como objetiva a necessidade subjetiva” (Prol, AA IV 277. 35-6), argumentando que eles não eram analíticos, mas sintéticos *a posteriori*, terminando por afirmar que essa relação (*principium causalitatis*) não é necessária, mas contingente, pois é simplesmente extraída “da experiência e adquirira pelo hábito a aparência de necessidade (*Schein der Notwendigkeit*)” (KrV, B20).

Em virtude dessas considerações humeanas irem de encontro à possibilidade de haver um conhecimento *a priori* por razão pura (um conhecimento metafísico) e em defluência disso rechaçar toda necessidade e universalidade do conhecimento por experiência, é fundamental para Kant refutá-las. Para tanto, Kant indica que o problema genuinamente humeano não consistia em negar a utilidade indispensável da relação

VI Aqui vale lembrar que o primeiro passo da revolução copernicana, isto é, a concepção de que os sentidos intui a priori, presente no pensamento de Kant desde a Dissertação de 1770, é um elemento a se levar em conta quando se diferencia o empirismo da filosofia transcendental.

de causa e efeito (*causalidade*) para a experiência, mas se ela tinha sua gênese na razão *a priori*, portanto, independentemente da experiência e dos sentidos (Prol, AA IV 258. 27; 259. 1-2).

Contudo, como Hume apresentou esse problema de forma isolada, o fulcro de suas investigações passou despercebido, pois nada poderia explicar sozinho. Apesar disso, ele fez nascer uma *centelha*: despertou Kant do sono dogmático e o instigou a meditar se o problema de Hume não poderia ser “representado sob forma geral” (Prol, AA IV 260. 18-9). Propondo-se, então, a generalizar e resolver o problema de Hume, Kant afirma que a Crítica é a “solução do problema humeano na sua máxima extensão” (Prol, AA IV 261. 6-7) e que este só incorreu em equívocos porque não teve em “mente o nosso problema em toda a generalidade” (KrV, B20).

Tendo em vista o problema humeano em sua generalidade, isto é, o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* (Waxman, 2008, p. 172), Kant contesta a resposta de Hume de que o conceito de causa e efeito é derivado da experiência, e argumenta que este, assim como outros conceitos, possui sua origem *a priori* no entendimento. Assim, é por intermédio desses conceitos *a priori* que as percepções recebem *unidade* e se tornam efetivamente objetos para nós. Por conseguinte, esta unidade sintética oriunda dos conceitos puros do entendimento concede mais do que regras associativas (particulares) aos objetos da experiência (KrV, A93/B125): imputam regras com estrita universalidade e que tornam, por exemplo, a relação entre causa e efeito válida necessariamente.

Nesse contexto, aquela ambivalência que designa a experiência (fraca) ora como conhecimento oriundo das impressões sensíveis, ora como produto do entendimento (forte) pode representar a delimitação entre as concepções humeana e Kantiana de experiência (Waxman, 2008, p. 188). Destarte, enquanto a concepção humeana se detém nos fatos da razão, portanto, na experiência como conhecimento *a posteriori* obtido através das impressões sensíveis (sentido fraco de experiência na perspectiva Kantiana), sendo suas leis meras associações de ideias produzidas pela imaginação, a rigorosa concepção Kantiana de experiência

apresenta o entendimento como autor e mesmo como *legislador* da experiência, haja vista que o entendimento se serve dos seus conceitos *a priori* para outorgar leis necessárias e universais às intuições empíricas.

Além disso, é relevante acrescentar que Hume considerava a necessária conexão de causa e efeito ilusória justamente porque ele tomava os fenômenos por coisas em si mesmas, portanto, por objetos que existem independentemente de nossas condições epistêmicas (Lebrun, 1993, p. 11; Waxman, 2008, p. 181). Nesse caso em particular, Kant concorda plenamente com Hume, pois conhecemos apenas os objetos que podem ser dados na intuição *a priori* e subsumidos aos conceitos puros do entendimento, isto é, os objetos que podem ser dados numa experiência possível (Prol, AA IV 311. 29-32). Por conseguinte, os objetos que não podem ser dados numa experiência – as coisas em si mesmas – não estão submetidos ao conceito de causa e efeito nem aos outros conceitos do entendimento, o que permite Kant concluir que eles não podem ser objetos de conhecimento para nós.

Que Hume, ao tomar (como acontece, aliás, quase por toda a parte) os objetos da experiência por *coisas em si*, declarasse o conceito de causa como uma ilusão enganadora e falsa, tinha nisso inteira razão; pois, quanto às coisas em si e suas determinações enquanto tais, não pode ver-se como, porque se supõe A, algo de diferente, B, se deve também necessariamente pôr e, por conseguinte, ele não podia admitir um tal conhecimento *a priori* das coisas em si (KpV AA V 53. 3-9).

Em face disso, Kant afirma que os conceitos do entendimento podem ser utilizados apenas para conhecer fenômenos, isto é, os objetos que podem ser dados numa experiência possível (KrV, B148), pois somente se referindo a estes objetos é que eles têm validade objetiva. Porém, se utilizarmos os conceitos puros do entendimento para além da experiência possível, portanto, no intuito de conhecer as coisas como elas são em si mesmas, então eles não têm significado algum: são apenas conceitos vazios. Assim, “só a nossa intuição sensível e empírica lhes pode conceder sentido e significação (*Sinn und Bedeutung*)” (KrV, B149).

Demarcado, assim, o campo legítimo de validade do entendimento, podemos afirmar que a metafísica dogmática que pretendia referir-se ao ente enquanto ente (Ontologia) transforma-se em metafísica do ente enquanto fenômeno, uma vez que os conceitos, por exemplo, o conceito de causa, não se refere às coisas em si, mas apenas aos fenômenos (Casanave, 2012, p.662). Por conseguinte, nenhum conhecimento independente da experiência (*a priori*) “nos é possível, a não ser o de objetos de uma experiência possível (*Gegenständen möglicher Erfahrung*)” (KrV, B166).

Respondidas as questões legadas dos períodos dogmático e cético da razão, é necessário agora dissipar de uma vez por todas a ilusão proveniente de um mal-entendido (KrV, AXII-III) que condenava a razão a entrar em conflito consigo mesma e que estava na base das proposições dogmáticas e céticas, qual seja: o mal-entendido da razão de tomar os fenômenos como sendo coisas em si mesmas (KrV, A740/B768) e assim acreditar que ela poderia conhecer as coisas como elas são em si mesmas.

Considerações finais

Diante do que foi apresentado acerca dos períodos da história da razão na metafísica, podemos dizer que o período crítico consegue responder às questões legadas dos períodos dogmático e cético. Assim, às questões do período dogmático, isto é, às contradições da metafísica, Kant responde que elas são derivadas de um grande mal entendido, pois se apoiam no pressuposto (falso) de que podemos conhecer por razão pura as coisas como elas são em si mesmas. Por outro lado, à questão do período cético, quer dizer, à impossibilidade de haver um conhecimento metafísico, Kant responde que os céticos, em especial, David Hume, consideraram apenas os juízos sintéticos *a posteriori* e, assim, não ponderaram que podia haver também juízos sintéticos *a priori*.

Nesse contexto, o período crítico representa uma verdadeira revolução na maneira de pensar a metafísica, pois estabelece que somente conhecemos *a priori* dos objetos o que nós mesmos pomos neles. Com isso, Kant quer designar que independentemente da experiência e dos sentidos não podemos conhecer objeto algum, mas apenas a nossa peculiar maneira de conhecer os objetos. Nesse contexto, a metafísica não mais é vista como um saber acerca das coisas como elas são em si mesmas, mas como uma ciência das condições de possibilidade de conhecimento.

Diante, pois, dessa revolução, *devemos* restringir os objetos que podemos legitimamente conhecer aos objetos de uma experiência possível, quer dizer, aos objetos que se regulam pelas nossas condições epistêmicas, daí Kant asseverar que só podemos conhecer fenômenos. Em decorrência disso, ele conclui que um conhecimento metafísico legítimo não pode ultrapassar o âmbito da experiência possível, mas, inversamente, pode constituir o fundamento e mesmo a condição de possibilidade da própria experiência – uma metafísica da experiência, como defende Paton (1936).

Apesar dessa restrição, diz Kant que devemos pelo menos poder pensar esses mesmos objetos fenomênicos como objetos desvinculados da relação com a nossa faculdade sensitiva, quer dizer, como objetos livres das formas espaciotemporais que determinam necessariamente os objetos que nos aparecem. Assim sendo, os objetos devem ser considerados em dois pontos de vista ou dois aspectos distintos (KrV, BXVIII), isto é, como fenômenos e como coisas em si mesmas. Contudo, esses objetos apenas pensados pela faculdade do entendimento e considerados coisas em si mesmas não podem ser conhecidos, pois não nos podem ser dados de nenhum modo, donde Kant arrematar que esses objetos do pensamentos são epistemicamente destituídos de significado e vazios de conteúdo – embora possam ser preenchidos “com os dados práticos” (KrV, BXXII) da razão.

REFERÊNCIAS

- Allison, H. E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven; London: Yale University Press, 1983.
- Bonaccini, J. A. *Kant e o Problema da Coisa em Si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- Casanave, L. A. "Por Construção de Conceitos". In: Klein, J. T. (Org.). *Comentários às Obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: NEFIPO, 2012, pp. 657-694.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg: F. Meiner, 1956 (Durchgesehener Nachdruck von 1976).
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff.
- Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- Kant, I. *Os Progressos da Metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- Kant, I. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- Klein, J. T. "A História da Razão Pura: Uma História Filosofante da Filosofia". In: Klein, J. T. (Org.). *Comentários às Obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: NEFIPO, 2012, pp. 779-814.
- Lebrun, G. "Hume e a Astúcia de Kant". In: *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras/EDUSP, 1993, pp. 7-12
- Loparic, Z. Kant e o Ceticismo. *Manuscrito*, v. 09, n. 2, p. 67-83, 1988.
- Oliveira, M. A Antropologia na Filosofia de Kant. *Revista de Ciências Sociais*, v. 09, n. 1 e 2, p. 127-140, 2019. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/42495>.
- Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*. v. I. London: George Allen & Unwin Ltd, 1936.

Pereira, R. H. S. Por que Kant jamais levou o ceticismo a sério como uma doutrina filosófica. *Sképsis*, ano III, n. 5, p. 149-182, 2010. Disponível em: <https://www.skepsis.com.br/c%C3%B3pia-sk%C3%A9psis-3-4>.

Rodrigues Junior, R. C. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

Ribeiro dos Santos, L. Uso polêmico da razão, ou paz perpétua em filosofia?. *Trans/Form/Ação*, v. 37, p. 93-116, 2014. DOI: 10.1590/S0101-3173201400ne00007.

Strawson, P. F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.

Walsh, W. H. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975.

Waxman, W. "Kant's Humean Solution to Hume's Problem". In: Longuenesse, B.; Garber, D. (Eds.). *Kant and the Early Moderns*. Princeton: Princeton University Press, 2008, pp. 172-192.

Recebido em 20 de setembro de 2023

Aprovado em 29 de março de 2024

Publicado em 30 de setembro de 2024