

<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.22828>

Artigo recebido em: 10/02/2019

Artigo aprovado em: 22/04/2019

## DA NECESSIDADE DE UMA METAFÍSICA EPISTEMOLÓGICA

um exame a partir de Immanuel Kant

## THE NEED FOR AN EPISTEMOLOGICAL METAPHYSICS

an examination from Immanuel Kant

*Dilson Brito da Rocha<sup>1</sup>*

([dilsondarocha@hotmail.com](mailto:dilsondarocha@hotmail.com))

### RESUMO

Immanuel Kant (1724-1804) deposita confiança, quando se trata de conhecimento, no sujeito, passando este a ser o protagonista no processo epistemológico. E o fazendo, revê o papel da metafísica, que não deve ser entendida como aquela velha ontologia, que enveredava por caminhos incognoscíveis e quiméricos, mas que tem como tarefa ensejar questões concernentes à capacidade cognoscitiva do homem e apontar os limites da razão, a fim de que esta não extrapole nem ultrapasse suas fronteiras. Não obstante, dado a necessidade de pensar em ideias que não existem no domínio objetivo, Kant propõe como possibilidade os postulados. Essa é a proposta de investigação deste artigo.

**Palavras-chave:** Metafísica. Conhecimento. Postulado. Razão.

### ABSTRACT

Immanuel Kant (1724-1804) deposits trust, when it comes to knowledge, in the subject, becoming the protagonist in the epistemological process. Doing it so, he revisits the role of metaphysics, which should not be understood as that old ontology, which went through unknowable and chimeric ways, but whose task is to raise questions concerning the cognitive capacity of man and point the limits of reason in order that it does not extend beyond its borders. Nevertheless, given the need to think of ideas that do not exist in the objective domain, Kant proposes as a possibility the postulates. This is the object of this article.

**Keywords:** Metaphysics. Knowledge. Postulate. Reason.

## 1. INTRODUÇÃO

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) e mestre em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana, Roma, Itália (PUG).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0985180624055814>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3256-2924>.



Kant cumpriu uma guinada na história da filosofia, a ponto de sua obra ser comparada com a revolução engendrada por Nicolau Copérnico (1473-1543), que resultou no suntuoso heliocentrismo.<sup>2</sup> Ocorre que ele quis dar um novo significado à metafísica,<sup>3</sup> assegurando que esta não pode, de forma quimérica, pretender afirmações sobre questões que estão além da capacidade da razão, visto que esta não é alada.<sup>4</sup>

Por volta de 1766, Kant já reformulara a própria tarefa da metafísica: sua meta não era dar um conhecimento de Deus, da providência e da imortalidade, mas uma ciência dos limites da razão humana. A metafísica não era mais a rainha das ciências, mas somente a sua aia para a ética. (BEISER, 2009, p. 59)

A partir deste momento a metafísica terá outra tarefa, isto é, pensar os problemas da gnosiologia, uma questão impreterivelmente epistemológica, sobre possibilidades, limites, bem como aplicabilidade da razão, constituindo isso o núcleo duro da filosofia kantiana.<sup>5</sup> Nosso filósofo assinala que os objetos dependem de nossa maneira de conhecê-los. E isso não pode

<sup>2</sup> Em Kant temos que: “Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos.” (KrV, A 17-18). A metáfora da filosofia kantiana com a revolução copernicana se deveu ao fato de Kant dizer que havia duas possibilidades postas dicotomicamente antes dele, que são: Por um lado, i. no empirismo há um sujeito totalmente passivo, que recebe de fora, por meio dos objetos, as determinações que estão envolvidas no processo do conhecimento e, por outro, ii. no idealismo absoluto o sujeito constrói o próprio objeto, sendo ele, portanto, produtor, logo, sujeito ativo. Obstará Kant que não podemos entender o juiz sintético *a priori*, nem na primeira nem na segunda possibilidade. Então, ele proporá outra perspectiva: no que tange ao conhecimento, uma parte vem do objeto (que é ativo) porque determina, mas outra vem do sujeito (que também é ativo, pois participa na construção do conhecimento). Esta é a síntese das duas possibilidades. Reale vai fazer entender que: “Até então, tentara-se explicar o conhecimento supondo que o sujeito devia girar em torno do objeto. Posto que desse modo muitas coisas permaneciam inexplicadas, Kant inverteu os papéis, supondo que o objeto é que deveria girar em torno do sujeito. Copérnico fizera revolução análoga: como, mantendo a terra firme no centro do universo e fazendo os planetas girarem em torno dela, muitos fenômenos permaneciam sem explicação, ele pensou em mover a terra e fazê-la girar em torno do sol [...] Kant considera que não é o sujeito que, conhecendo, descobre as leis do objeto, mas sim, ao contrário, que é o objeto, quando é conhecido, que se adapta às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente.” (REALE, 1990, p. 871). Para um melhor esclarecimento cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

<sup>3</sup> Em virtude de um amplo exame acerca da crítica kantiana endereçada a metafísica tradicional cf. AMERICKS, K. A crítica da metafísica: Kant e a ontologia tradicional. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions), p. 299-334 e BONACCINI, J. A. Anotações sobre as Preleções de Metafísica Dohna-Wundlacken. In: MARTINS, C. A.; MARQUES, U. R. A. (Org.). *Kant e o Kantismo: heranças interpretativas*. São Paulo: Brasiliense, 2009.

<sup>4</sup> Sobre a temática da capacidade da razão cf. ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

<sup>5</sup> Para melhor compreender o novo enfrentamento que Kant estabelece com a metafísica cf. LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



prescindir o apriorístico. Este modo de pensar, crucial na filosofia crítica de Kant, faz com que ele reexamine a metafísica, conferindo-lhe nova acepção, quando a circunscreve à teoria do conhecimento. Ele concede ao sujeito o protagonismo no conhecimento do objeto, inaugurando, porquanto, um novo jeito filosófico de estruturar o conhecimento.<sup>6</sup> “Aquilo que possa existir nos objetos em si, separados da receptividade dos nossos sentidos, permanece inteiramente ignorado por nós. Nós não conhecemos senão o nosso modo de captá-los. [...]” (REALE, 1990, p. 475). Isso constitui, justamente, o marco divisório na filosofia. Kant não admite a possibilidade de um mundo produzido pela mente humana, mas esta, por outro lado, é *conditio sine qua non* para conhecer o mundo. Neste confronto, o *a priori* é um pressuposto para a experiência. Em consequência disso, Kant precisará renunciar as seduções da velha ontologia e restringir-se a análise dos conceitos, tendo uma exegese metafísica particular, onde o substrato não será mais aquele da especulação sobre entes. Tal enfrentamento solicita que a razão seja examinada com acuidade, tendo que ser submetida ao crivo da crítica. Kant alinha este novo mecanismo de “tribunal da razão”, conhecido no meio filosófico por criticismo.<sup>7</sup>

Sobre o conhecimento, há uma fronteira que limita até onde o ser humano pode trafegar. Não é possível ultrapassá-la, visto que seria inútil querer penetrar a coisa em si (*noumeno*). Kant entende que o uso do *a priori* não deve ser feito de modo indiscriminado. É impossível aplicá-lo na coisa em si, que é incognoscível, já que não podemos conhecer objetos fora da experiência, a exemplo de Deus, mundo e liberdade. (cf. MICHALSON, 1988, p. 96). Por via lógica não é possível descobrir novos fatos, como sustentava a inexorável metafísica antiga. Nosso filósofo reclama que se orientar nesta direção é arriscado, intelectualmente perigoso e fabuloso. O labor kantiano é, a rigor, viabilizar uma metafísica sensata e plausível, o que o forçou a rever seu papel, imprimindo um corte hermenêutico diferente do consuetudinário.

<sup>6</sup> Para melhor entender o modo como Kant pensa o novo papel da filosofia cf. HÖFFE, O. *Kant: Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2013.

<sup>7</sup> Kant estabelece seu vultoso “tribunal da razão”, quando engendrará o criticismo, que consiste no posicionamento contrário àquela defesa do dogmatismo epistêmico, o atribuído por Kant a René Descartes (1596-1650), onde os objetos suprassensíveis são tidos como acessíveis ao sujeito. O criticismo kantiano é, *grosso modo*, a análise crítica das possibilidades do conhecimento, a origem, o valor e o limite da razão. Trata-se de mostrar qual sua fronteira, a fim de se saber até onde ela pode ir. De toda maneira, Kant não incorreu no ceticismo, nem tampouco no dogmatismo, mas, por meio de seu criticismo, pode, sistematicamente, revisitar os assuntos metafísicos, como em um *motu proprio*, ou seja, tomando este ramo do saber como uma disciplina capaz de perguntar pelas fronteiras do conhecimento. Para um melhor entendimento da impossibilidade de a metafísica como conhecimento objetivo ver: LACROIX, J. *Kant e o Kantismo*. Trad. Maria Manuela Cardoso. Porto: Rés editora, 1988 e ROSALES, J. R. *El punto de partida de la metafísica transcendental: un estudio crítico de la obra kantiana*. Madrid: Lerko Print, 1993. E, sobre o criticismo kantiano cf. CAMPO, M. *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Editrice Magenta, 1953 e MARÉCHAL, J.; CASTELLANI, L. *La crítica de Kant*. Buenos Aires: Ediciones Penca, 1946.



Kant foi incisivo ao mostrar que querer adotar uma ciência pura de si é inatendível, que é o caso da psicologia especulativa, que não é detentora de confiabilidade; assim como não é confiável uma cosmologia especulativa, que se pronuncia *in abstracto* sobre a natureza do universo, princípio que também se aplica à teologia especulativa, pois a existência de Deus não pode ser demonstrada ou refutada, não sendo tangenciada no mundo material e sensível. Na ontoteologia não há verdades objetivas. Inobstante, é assimilável que os homens não podem deixar de pensar nas ideias puras em si (alma, mundo, Deus etc.).

Não se trata de inviabilizar ou negligenciar a metafísica, mas de lhe impor limites, pois, do prisma do conhecimento uma metafísica razoável não pode exceder as fronteiras estabelecidas pela razão, que, *stricto senso*, é a razão limitando a si mesma, dizendo que há uma fronteira que demarca até onde ela pode chegar e o terreno que ela não pode e não consegue invadir. A metafísica pretende discutir de maneira objetiva questões últimas, como o significado da vida, natureza da morte, liberdade, necessidade, existência de Deus, todavia, deve pensar nestas possibilidades se valendo dos postulados, entendendo que há o limítrofe que a razão humana não ultrapassa, sendo qualquer esforço nesta direção incompensável. Para Kant não podemos aceitar a promessa de sensatez de um campo de conhecimento se não for garantida por um método confiável. É a ausência desse método que faz da metafísica suspeita. Na metafísica, ao contrário da ciência, não é palatável falar de progresso intelectual. Neste particular, Kant acolhe o pensamento de David Hume (1711-1776), no sentido de que se a metafísica não for examinada criticamente cairá numa espécie de alucinação.<sup>8</sup> Antes de conceber a metafísica devemos aplicar a crítica da razão, submetendo-a a um exame minucioso. Portanto, não podemos exprimir nada pretensiosamente, na ilusão de que podemos conhecer tudo e de forma irrestrita, pois, estamos condicionados às linhas divisórias da razão humana.

## 2. PANORAMA GERAL

Kant foi atento, acolheu e participou da discussão acerca do racionalismo continental que, muito embora fosse originário do cartesianismo, ele o recebe já lapidado por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), e tendo sido introduzido na Alemanha graças à interveniência

---

<sup>8</sup> Neste particular, Kant dirá: “Confesso abertamente haver sido a advertência de D. Hume que, já lá vão muitos anos, pela primeira vez me despertou do meu sono dogmático e incutiu às minhas pesquisas no domínio da Filosofia especulativa orientação inteiramente diferente” (Prol, AA 04: 267. 6-9).



de Christian Wolff (1679-1754). Desta forma, o racionalismo de René Descartes (1596-1650) era, naquele cenário, longínquo. Kant tem acesso ainda ao empirismo britânico, que tem em seu bojo a refutação do racionalismo. Então, de um lado há a defesa das ideias inatas, e de outro a sustentação da *Tabula Rasa*. Este é o panorama da modernidade pré-crítica.<sup>9</sup> Ainda existia naquela Alemanha a influência, mesmo que acanhada, dos pietistas, tendo como liderança Christian August Crusius (1712-1775), que defende uma filosofia notadamente descambada para o empirismo,<sup>10</sup> inobstante por questões teológicas, uma vez que havia a revogação do princípio da “razão suficiente” quista por Leibniz.<sup>11</sup>

Christian August Crusius representou, no período pré-crítico de Kant, tradicionalmente fixado entre 1747 e 1770 uma importante tentativa de superação (já crítica) do ponto de vista racionalista predominante de Wolff e Baumgarten. Embora Crusius se situasse em perspectiva teológica, Kant interessou-se em refletir sobre o seu pensamento por ter sido Crusius o primeiro a criticar o sistema leibniz-wolfiano predominantemente na vida acadêmica alemã da primeira metade do século XVIII (...) Crusius aparecia a Kant, por conseguinte, como digno de melhor atenção simultaneamente por ser de inspiração pietista e por ter assumido posição crítica quanto ao racionalismo de Wolff (...) Pode-se identificar a influência de Crusius sobre Kant na ênfase dos limites da razão humana, na recusa da prova ontológica da existência de Deus, no pluralismo dos princípios e de categorias, na teoria moral da obrigação. Embora esta constelação de referências não seja exclusiva a Kant, suas remissões a Crusius revelam uma relação privilegiada com esse autor. (MARTINS, 1994, p. 253)

Kant era ciente da física de Isaac Newton (1643-1727), que propõe outra indagação diferente da filosófica e que tem outro escopo. Sua elaboração não pergunta por que as coisas são como são, uma inquietação metafísica, ou seja, como as coisas se comportam, mas inquire qual lei rege o comportamento das coisas? A impositação newtoniana quer dar conta das leis físicas. Kant notará a falta de fundamento, típica reinvidicação filosófica. Evidentemente, há o reconhecimento do feito newtoniano, quando este consegue resultados na descrição dos fenômenos e estabelece quais leis os regem. Entretanto, Kant assinala que do aspecto filosófico é superficial, por carecer da pergunta pelo fundamento, o que torna aquela façanha incipiente. Segundo Kant, o equívoco de Newton pode ser explicado a partir do fato de curar de modo

<sup>9</sup> Tradicionalmente datada entre 1747 e 1770, muito embora haja controvérsias no que tange a esta divisão. Cf.: MARTINS, 1994, p. 253.

<sup>10</sup> Para uma excelente discussão sobre este assunto cf. MARTINS, E. C. R. “Crusius e Kant”, In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 50, n. 1/3, 1994, p. 253-260. Tal questão é tomada também em: BEISER, 2009, p. 50.

<sup>11</sup> Para aprofundamento da divergência envolvendo Leibniz, Wolff e Crusius ver: KLEMMME, H. F. “A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos Costumes.” In: *Cadernos de filosofia alemã*, n. 11, 2008, p. 16-20.



demasiada a fim de não incorrer na metafísica e de não cometer o mesmo exagero dos racionalistas. Recuou tanto que se esqueceu de estabelecer o basilar. De toda maneira, em um primeiro momento Kant almeja conciliar Leibniz e Newton, mas logo abandona seu projeto, não podendo levá-lo a cabo, pois seu achado exporia a incompatibilidade entre os dois.

Kant insta, em sua *Monadologia*, uma postura metodológica nos mesmos moldes de Euclides (330 a.C.), se servindo do método dedutivo, onde, a partir de definições e primeiros princípios, deduz teoremas e teses metafísicas. Mas, na passagem dos anos de 1750 para 1760 executa uma reviravolta em suas investigações, deixando tal questão à parte, se ocupando doravante do método filosófico. Então, a questão posta por Descartes, se o método matemático serviria para a ciência como todo o consome. Será que haveria a possibilidade de, assim como se dava a certeza na matemática, também ocorrer no circuito metafísico? Em Descartes isso é possível, e ainda mais apropriado na metafísica, pois seria mais simples a obtenção, cria ele.<sup>12</sup> O método é idêntico? O método usado pelos matemáticos é universal? O motivo de Descartes se servir do modelo da geometria deveu ao fato de entender ser compatível a uma ciência verdadeira. Kant tem tal referência em sua obra *Crítica da Razão Pura*, datada, em sua 1ª edição, de 1781, sendo, contanto, um elemento imprescindível. Não bastasse o modelo de “ciência verdadeira”, ele ainda tem acesso a outro, o de Newton, sendo considerado um modelo verdadeiro de ciência, necessário e universal, que dista daquele da geometria.

Kant entende que não pode confundir o método matemático com o metafísico. Para ele a matemática tem seu método peculiar, o sintético. Os matemáticos criam seus objetos, ao passo que o método próprio da metafísica é o analítico, uma vez que o metafísico observa o mundo e posteriormente estabelece a análise. (cf. BEISER, 2009, p. 63). Para o metafísico o objeto (mundo) é dado e deve ser analisado, e na matemática o objeto tem que ser construído. Por isso, não pode confundir o método, como se tratasse de um mesmo campo. Poder-se-ia localizar neste momento a configuração da ruptura que Kant estabelece com o modelo racionalista-cartesiano, no tocante ao método. Então, nos anos de 1760 ele, ainda imberbe, nota o equívoco metodológico que acomete Descartes e, conseqüentemente, vai tomando, com uma espécie de *motu proprio*, uma maneira distinta de enfrentar o problema metodológico.

O rompimento feito por Kant com a metafísica tradicional se deveu a seu contato com a física de Newton, mas ele foi influenciado fortemente por Hume e por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). “O que fez Kant redefinir tão drasticamente a função da razão e toda sua

<sup>12</sup> Cf. DESCARTES, R. *Discurso do método: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultura, 1996 (Coleção Os Pensadores).



concepção de metafísica? Não pode haver dúvida de que foi a influência de Rousseau.” (BEISER, 2009, p. 66). Sua proximidade com o pensamento de Hume fez com que notasse que a função da filosofia não seria outra senão estabelecer os limites da razão, sua estrutura, bem como sua finalidade.

Confesso abertamente haver sido a advertência de D. Hume que, já lá vão muitos anos, pela primeira vez me *despertou do meu sono dogmático* e incutiu às minhas pesquisas no domínio da Filosofia especulativa orientação inteiramente diferente. (Prol, AA 04: 267. 6-9)

A crítica de Rousseau é engendradora de tal modo que faz com que o “mito” de que com a cultura, racionalidade e saber os homens pudessem tornar-se virtuosos, não funcionava. O seio da elite intelectual estava eivado de vícios. A apregoação do Iluminismo de que com o advento emancipatório da razão, com a preterição dos preceitos transcendentais e de que com a não obediência às autoridades as pessoas se tornariam virtuosas, se mostrava inconvincente e contraditória. Kant é sensível a esta postura crítica de Rousseau, não obstante entabule ressalvas. Para ele o desvirtuamento não é fruto do uso da razão, ou que a razão possa ter um endereçamento aos vícios. O vício é a consequência do uso incorreto da razão. Por isso, Kant vai empreender os limites da razão e seus fins, para que, partindo disso, pudesse dar fundamentos à moral, que se configura posteriormente.

A essência da sua réplica a Rousseau consiste essencialmente em uma nova teoria sobre os fins da razão. Kant defende que se não é para a razão ser a fonte da corrupção moral do homem, então ela deve ser redirecionada em dois sentidos. Primeiro, o fim da razão deve ser prático, em vez de teórico, de modo que ela sirva à humanidade, ao invés de alimentar a vaidade e especulações vazias. Segundo, a razão não deve ser um instrumento para satisfazer nossos desejos, mas uma faculdade de fins morais, com efeito, a fonte de leis morais universal. O próprio Rousseau havia sugerido essa linha de pensamento no Contrato Social, com sua teoria da vontade geral. Assim, parcialmente em reação a Rousseau, e parcialmente sob sua influência, Kant desenvolveu a visão da razão como uma faculdade de fins que é característica de sua filosofia moral posterior. Essa nova concepção da razão o permitiu dizer que ela não escravizaria, mas libertaria o homem. Com efeito, ela seria a fonte da própria autonomia moral que Rousseau tão ansiosamente procurava proteger. (BEISER, 2009, p. 68)

Kant não era alheio ao embate entre os seguidores de Leibniz e de Newton acerca da compreensão de espaço e tempo. Os primeiros defendiam que o espaço é relativo, posterior às coisas, de modo que os segundos asseguravam que o espaço é algo anterior às coisas e, com isso, substancial. Kant tomou partido por Leibniz por um



longo período em sua idade juvenil. Apesar disso, na passagem de 1760 para 1770 assumirá outra postura. Em Reale (1990) verifica-se que em Kant: “[...] o espaço e o tempo são estruturas do Sujeito (e não do objeto) e, como tais, são *a priori*.” (p. 876). Espaço e tempo não são objetivos, ou seja, não estão no mundo, não são exteriores aos sujeitos cognoscentes.

Espaço e tempo em vez de serem atributos inerentes aos objetos de nosso conhecimento são elementos de nosso próprio saber, considerado independente dos seus objetos. Espaço e tempo são o que Kant chama formas, para designá-las da matéria de nossa cognição, na qual os objetos têm realmente existência. (BENDA, 1976, p. 16)

Kant debruça sobre a subjetividade, porém com muito mais afinco que Descartes. Para ele, espaço e tempo são formas que o sujeito tem para conhecer o mundo e, mais precisamente, são formas da intuição. “Entre os pilares da filosofia de Kant, e de seu idealismo transcendental em particular, está a ideia de que espaço e tempo são intuições *a priori* e formas da intuição externa e interna respectivamente” (PARSONS, 2009, p. 85). Reale ilumina a noção de espaço e tempo em Kant da seguinte maneira:

241

O que são, então “espaço” e “tempo”? Não são, como se considerava, propriedades das coisas, ou seja, realidades ontológicas (o newtoniano Clarke as transformara, inclusive em atributos divinos), mas também não são simples relações entre os corpos (como queria Leibniz): são as formas da sensibilidade, ou seja, as condições estruturais da sensibilidade. Assim, ao invés de modos de ser das coisas, espaço e tempo se configuram como modos como o sujeito capta sensivelmente as coisas. Não é o sujeito que se adequa ao objeto no conhecimento, mas ao contrário, é o objeto que se adequa ao sujeito. Essa é a “grande luz”, ou seja, a grande intuição de Kant, que agora devemos ver em seu pleno desdobramento da Crítica da razão pura. (REALE, 1990, p. 866)

No entender de Kant, foi um engano enxergar o sujeito a partir de um estado de passividade no processo de conhecimento, como fez John Locke (1632-1704) e como sucedeu também no idealismo. Na concepção lockeana o sujeito fica numa posição de receptor de objetos impressos nele, onde o conhecimento presente no sujeito é dado pelo objeto, e onde o que está fora do sujeito é que produzirá o conhecimento. A mudança engenhosa de Kant está em fazer com que tanto o objeto quando o sujeito sejam partes imprescindíveis, ou seja, são constituintes do conhecimento, cada uma contribuindo, mas permanecendo o sujeito o protagonista. “O que há, fora do sujeito, é um conjunto de representações da coisa e é a mente que o estrutura” (MARÉCHAL, 1946, p. 22). Contudo, o mundo exterior ao sujeito participa da construção cognoscível. O sujeito precisa acrescentar sua



contribuição, a fim de que o conhecimento seja construído. Ao entender a diferença entre as faculdades do sujeito (quando teve a “grande luz”), Kant instituiu um suporte para elaborar sua filosofia crítica. “Essa grande luz muito provavelmente foi a distinção entre razão e sensibilidade” (BEISER, 2009, p. 76). Funciona da seguinte forma: o sujeito, ao conhecer o objeto, e, portanto, o objeto estando presente na consciência, isso se deve ao fato de que o mundo fornece a matéria bruta e informe na intuição, e neste processo se faz presente a racionalidade que, por sua vez contribui, organizando aquilo que outrora era caotizado. Para Kant o sujeito põe no objeto, no ato do conhecimento, o espaço e o tempo. De posse disso, resolve aquela espécie de *disputatio* entre racionalistas e empiristas, onde se consumia tempo na investigação acerca do conflito das faculdades, indagando qual delas teria a primazia sobre a outra, se a sensibilidade (empiristas) ou o entendimento (racionalistas), quando na verdade se tratava de uma questão não de primazia, mas de colaboração.

Para Kant, o conhecimento acontece quando há uma operação conjunta das duas faculdades. (cf. REALE, 1990, p. 877). Na sensibilidade o sujeito tem acesso ao mundo, e nela os objetos exteriores se mostram ao sujeito. Ela é a faculdade pela qual o sujeito recebe o mundo, através da intuição. Esta é a função exclusiva da sensibilidade: receber os objetos, numa determinada forma. Kant fala das formas que a sensibilidade possui para intuir o objeto que se apresenta a ela, sendo o espaço e tempo as formas da intuição. Com isso ele quer fazer entender que ao pensar o objeto há, inevitavelmente, o onde (espaço) e o quando (tempo). Há uma impossibilidade no sujeito de poder abordar de algo prescindindo do espaço e do tempo. É impossível pensarmos de modo atemporal ou partindo do pressuposto de que não exista o espacial. Somos incapazes de pensar os objetos senão válidos por estas formas da intuição, nosso municiamento. Tal questão era já enfrentada nos *Sonhos de um Visionário*, datado de 1766, onde nosso filósofo afirma que isso faz parte de nossa estrutura, a estrutura da nossa intuição. Sem embargo, não podemos concluir apressadamente, pelo fato de não podermos conhecer objetos que não sejam dados na ordem espaço-temporal, a não existência deles. Por exemplo, segundo Kant, não podemos conhecer Deus e a alma, pois não fazem parte de uma dimensão espaço-temporal, contudo, não se deve inferir a não existência.<sup>13</sup> Nossa subjetividade cognitiva está formatada de tal modo que somente podemos conhecer os objetos espaço-temporalmente. Se quiséssemos conhecer assuntos de tal monta, ou seja, não dados na intuição, eivariáramos em erros, o que acometeu a metafísica tradicional, preterida por Kant.

<sup>13</sup> A fim de uma melhor compreensão desta temática cf. MICHALSON, G. E. *Kant and the problem of god*. Oxford: Blackwell, 1988.



A base da nova metafísica kantiana era a sua distinção entre duas faculdades de conhecimento, a sensibilidade e a racionalidade (*intellectus*). A sensibilidade é a receptividade de um sujeito, por meio da qual ele é afetado pelos objetos na experiência; a racionalidade é a atividade do sujeito, por meio da qual ele cria representações não dadas nos sentidos. Enquanto o objeto da sensibilidade são os fenômenos, o objeto da racionalidade são os números. A sensibilidade consiste em matéria e forma igualmente: a matéria é o conteúdo da sensação; a forma é a maneira específica em que as sensações são organizadas de acordo com uma lei natural da mente. A forma da sensibilidade consiste em duas formas *a priori* de intuição: espaço e tempo. (BEISER, 2009, p. 72)

243 A faculdade da intuição sozinha é manca e não gera conhecimento, pois sua função é recepcionar os objetos, não sendo habilitada para pensar. Isso reclama, no sujeito, outra faculdade que ocupe a função faltante, que seja pensante. Quando temos uma intuição, há a necessidade de que o entendimento a pense, fazendo reflexão, unificação, empregando categorias, os conceitos puros do entendimento. Isto é, dado que os objetos foram recepcionados pela sensibilidade da intuição, por meio do espaço-temporal, doravante é a vez do entendimento atuar, a fim de que o recebido possa ser aceito como sendo verdadeiramente um objeto, e que a lacuna seja preenchida. “A sensibilidade nos dá conhecimento somente de como as coisas se nos aparecem, a razão nos dá conhecimento de como as coisas são em si mesmas” (BEISER, 2009, p. 72). Kant faz entender que quem fará a unificação dos objetos é o próprio sujeito, ocupando o posto de ator principal na construção do conhecimento. Isso pelo fato de que no mundo as coisas são dadas de modo desunificado, desordeiro, de maneira plural, tocando ao sujeito fazer a unificação, por meio da faculdade do entendimento. As coisas exteriores não se apresentam já ordeiras, como quis Locke. O papel do sujeito será de construtor do objeto, que apesar de dado no mundo, necessita ser pensado, organizado.

Por outro lado, a razão não seria capaz de conhecer sem que houvesse a colaboração das faculdades sensíveis de que precisamos. Kant vai precisar que temos de receber os objetos oriundos do mundo, caóticos como estão, e ulteriormente, com a razão, pensá-los, resultando disso o conhecimento. A questão que salta aos olhos é se é possível o conhecimento sem a experiência. Para dar conta desta demanda, Kant faz a defesa da existência dos “juízos sintéticos *a priori*” (cf. CAIMI, 1998, p. 151).

Nosso filósofo aborda dois Juízos, existindo os juízos *a priori* e os juízos *a posteriori*. Os juízos *a priori* são independentes da experiência, da impressão dos sentidos. O oposto vale para os juízos *a posteriori*. Disso resultam quatro possíveis combinações dos juízos: sintético *a priori*, sintético *a posteriori*, analítico *a priori* e analítico *a*



*posteriori*. Das quatro possibilidades uma é excluída de pronto, a saber, não existem juízos analíticos *a posteriori*; seria um absurdo pretendê-los. Mas se deve conceber outra possibilidade: os juízos sintéticos *a priori*. Neste tipo de juízos o predicado não é incluso no sujeito, mas este usufrui de uma relativa certeza. Não é exagero fixar que a filosofia crítica de Kant consiste em um estudo dos sentidos e dos limites dos juízos sintéticos *a priori*. Para engenhá-lo, Kant considera as proposições da geometria euclidiana e da física de Newton. Formular um juízo sintético *a priori* quer dizer operar um conceito *a priori* que seja, a despeito disso, ligado à experiência, sem que com isso se caia em contradição. O fazendo Kant chama para o centro de sua reflexão as formas de espaço e tempo, sobre o que mencionamos. Trata de dar uma exposição transcendental, centrada não no objeto enquanto tal, mas sobre nossa condição dos objetos (no sujeito), na medida em que isso é possível *a priori*. O *a priori* de espaço e tempo é tal enquanto não é possível conceber percepções ou representações sensíveis que não sejam no espaço e no tempo. Estas são formas da percepção, sendo que a aplicação do *a priori* do espaço e do tempo ao mundo sensível constitui, em seu conjunto, o que Kant alcunha de *estética transcendental*.

244 Para Kant, a sensibilidade pode ter intuições puras, que é a intuição das formas do espaço e tempo. Ele defende a existência do *a priori*, que seja possível haver conhecimento anterior e independente da experiência. Porém, pela razão somente, sem a participação da sensibilidade, o conhecimento seria inverossímil, mas isso não quer significar que todo conhecimento, de modo necessário, seja proveniente do empírico. Em todo caso, esta concepção afasta de Kant o estigma de racionalista dogmático, mal que acomete Descartes, Leibniz etc. “Tal distinção marcada em espécie entre a razão e a sensibilidade caracterizou o rompimento final e definitivo de Kant com a tradição racionalista, que via a distinção entre essas faculdades somente como uma diferença de grau” (BEISER, 2009, p. 72). Aquela distinção também isenta Kant de ser considerado empirista, cético em relação a realidade anímica, como decorre em Locke. Por conseguinte, Kant endereça uma crítica aos seguidores do cartesianismo, acusando-os de dogmáticos. Por isso a intitulação de sua obra ser *Crítica da Razão Pura*, quando emprega o termo “crítica” para obstar quaisquer posturas dogmáticas. Para ele, a tarefa filosófica é indagar acerca das condições de possibilidades do conhecimento, os limites da razão, trabalho que os dogmáticos se esquivam. De qualquer sorte, ser crítico é ensejar a pergunta a respeito dos fundamentos. Sua crítica não é dirigida a outra coisa senão à razão mesma, portanto, uma autocrítica.



A razão, por uma tendência de sua natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e a aventurar-se num uso puro, graças a simples ideias, até os limites extremos de todo o conhecimento e só encontrar descanso no acabamento do seu círculo, num todo sistemático subsistente por si mesmo. Ora, esta tendência está fundada simplesmente num interesse especulativo, ou antes, única e exclusivamente no seu interesse prático? (KrV, A 797 B 825)

Tal requisição kantiana voltada para as possibilidades da razão é, em vias gerais, um novo enfrentamento da metafísica.

Por crítica da razão pura entendo não a crítica dos livros e dos sistemas filosóficos, mas a crítica da faculdade da razão em geral, em relação a todos os conhecimentos aos quais ela pode aspirar, independentemente de toda experiência; em outras palavras a decisão da possibilidade ou da impossibilidade da metafísica em geral. (KrV, A 11-12)

Assim, atinge àqueles que buscam os fundamentos em campos que não são os devidos. Para ele, os cartesianos não põem as indagações básicas, por exemplo, quando pretendem conhecer entidades, seres de natureza ontológica, o faz como se tratasse de objetos como os que nos são dados na experiência, não fazendo a mister discriminação. De forma presunçosa, acreditavam ser possível, por meio da razão pura, conhecer Deus, alma, mundo e outros objetos deste mote.<sup>14</sup> Neste seguimento, Reale indaga:

Neste ponto, cabe uma pergunta: e as Ideias *enquanto tais* (Ideia de alma, Ideia de mundo, Ideia de Deus) têm algum valor ou serão elas próprias ilusões transcendentais e dialéticas? Kant responde de modo absoluto e categórico que elas não são ilusões. Somente por equívoco elas se tornam “dialéticas”, ou seja, quando são mal entendidas, vale dizer, quando são confundidas com princípios constitutivos de conhecimentos transcendentais, como ocorreu precisamente na metafísica tradicional. (REALE, 1990, p. 899)

Os dogmáticos supunham a possibilidade de, com o método matemático-geométrico, conhecer estes objetos, como se a lógica pudesse abarcá-los com propriedade. Para Kant o método cartesiano não pode dar conta ou abarcar de forma tangível tais questões, pelo fato de que estes objetos não são dados à pura razão. A lógica não é uma ciência, por isso ela não pode conhecer as coisas; nela há um limite: “[...] apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento (quer seja *a priori* ou empírico, qualquer

<sup>14</sup> Kant dirá que Deus, alma e mundo não são conceitos correspondentes a fenômenos, mas devem ser pressupostos, a propósito dos postulados. (Cf. KrV, A 798 B 826). No que concerne aos postulados, em Reale temos que: “Os postulados não são dogmas teóricos, mas pressupostos, de um ponto de vista necessariamente prático.” (REALE, 2009, p. 916).



que seja a sua origem ou objeto, que encontre em nosso espírito obstáculos naturais ou acidentais)” (KrV, A 14-16). A lógica é apenas propedêutica à ciência, ao passo que é a razão dando conta dela mesma, de seus princípios, de suas funções puramente lógicas, sendo ela tautológica (cf. YOUNG, 2009, p. 134-137). O que é possível fazer pela razão pura, que é lógica, não é conhecimento de objetos, de coisas, de entidades, assevera Kant, o que explica sua crítica que atinge as três pseudociências: Teologia racional, Psicologia racional e Cosmologia racional.

Para Kant a ciência é composta de duas propriedades. Primeiramente, é entendida como conhecimento estabelecido, sendo por isso, necessário, universal, irrevogável e, em função disso, não pode ser conhecimento efêmero. Além do que, é um conhecimento progressivo, devendo sempre avançar. Neste sentido, há que estabelecer que os juízos analíticos são apenas explanativos. Eles apenas clarificam aquilo que o sujeito já sabe, de maneira que os juízos que aumentam o conhecimento no sujeito são os sintéticos. “[Os juízos sintéticos] são extensivos e ampliam o conteúdo do conhecimento” (KANT, Prolegômenos, § 14). Uma vez que se espera que a ciência tenha que aumentar nosso conhecimento, ela não pode ter juízos analíticos, pois estes não aumentam o conhecimento em nós. Ela precisa ser necessária e universal, conhecimento estabelecido, verdadeiro, não podendo ser revogado. Isso não é possível ser adquirido através da experiência. O conhecimento fundado na experiência é meramente factual, porque as experiências são particulares, enquanto os enunciados científicos são gerais, tendo a ciência necessidade e universalidade, valendo para todos os casos. A verdade científica tem que se fundamentar independentemente de qualquer experiência.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, nos ocorre que na *Crítica da Razão Pura* Kant demonstra que as formas de conhecimento são juízos, conforme elucidamos. Ele aborda duas partes da ciência. Primeiramente há o juízo analítico, uma forma de conhecimento mais seguro, puramente teórico, ao passo que ao se lidar com ele não se avança no conhecimento, sendo esta sua limitação. Este tipo de juízo fica disponível em nós a fim de ser usado quando houver necessidade, como se dá, por exemplo, nas questões puramente matemáticas, que não obstante tenham sua significação e relevância, não nos fazem avançar cientificamente; apesar de se fazer raciocínios para resolver os problemas, não faz progredir o conhecimento. Uma vez aferida a lacuna, Kant dá conta da segunda forma de conhecimento, o juízo



sintético, que, diverso do anterior, é uma forma prática, quer dizer, sua construção procede na experiência. Superando aquele hiato, Kant tentará preencher um segundo, já que com estes dois juízos apenas não é legítimo ter uma unificação do puramente teórico com a experiência. Apesar de já ter um conhecimento prático que faz avançar para novos conhecimentos, falta um fundamento. Assim, Kant conclui o fato da dualidade da ciência naquela conjuntura, na qual estava inserido, arquitetando um terceiro juízo, o sintético *a priori*,<sup>15</sup> que orienta e regula toda ciência, uma vez que é a confluência da pura teoria, do juízo analítico, com a prática, o juízo sintético. Esta guinada será, doravante, marca indelével do método científico, visto que resolve as demandas da ciência, fazendo-a progredir.<sup>16</sup>

Como é possível haver juízos sintéticos *a priori*? Para surgir conhecimento, segundo Kant, precisa haver objeto dado na intuição, que haja uma faculdade sensível e uma faculdade do entendimento que operem conjunto e corroborativa. A princípio soa contraditório que a sensibilidade e o entendimento atuem estreitamente, independentemente da experiência. Ou seja, qual a consistência em dizer que um conhecimento é sensível, que necessita da faculdade da sensibilidade e, concomitantemente, o faz independente da experiência? Pois, pelo que temos, o sensível deveria ser experiencial apenas. A despeito deste raciocínio, na acepção kantiana não é assim exatamente que processa. A faculdade da receptividade sensível (sensibilidade), por onde os objetos nos são dados, tem duas formas *a priori*, portanto fazendo parte dela, que não são adquiridas no mundo, mas que fazem parte da estrutura cognitiva da faculdade mesma, que são espaço e tempo. Com isso Kant nos certifica que temos intuições puras.

A possibilidade de conhecimento existe somente quando há intuição, sendo algo anterior ao objeto. Na intuição o conteúdo externo se dá ao sujeito. Porém, a intuição que temos, ou seja, de um objeto nos sendo dado, não propriamente precisa ter matéria mundana (*cf.* BRITO, 2004, p. 27). A sensibilidade pode nos fornecer uma intuição que seja puramente formal e que não tenha nada de mundano envolvido. Sendo assim, podemos intuir, conhecermos objetos espaço temporais, intuímos objetos no espaço e no tempo. Podemos intuir o espaço e o tempo sem que haja matéria, ou se quisermos, sem o conteúdo, mas somente a forma. Kant prossegue, verificando que podemos ter a intuição não das coisas espaciais, mas da própria forma espacial, fazendo ela parte de nossa faculdade cognitiva. Podemos ter aquilo que ele denomina de

<sup>15</sup> Kant reivindica para si a originalidade da concepção dos juízos sintéticos *a priori*: “Ninguém, nem Hume, fez pesquisas sobre este tipo de juízos. Aqueles, porém, que não são capazes de pensar por si mesmos tem a sagacidade de descobrir todas as coisas (depois de lhes terem sido mostrados) nos livros escritos por outros muito tempo antes” (Prol, § 3).

<sup>16</sup> Para uma melhor compreensão acerca da “síntese *a priori*” (e dos juízos) engendrada por Kant *cf.* REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: do Humanismo a Kant*. São Paulo. Paulus: 1990. V. 2, p. 866-869.



intuição do espaço puro. Podemos ter intuição não das coisas espaciais (das coisas no espaço), mas do espaço sem as coisas. Porém, não podemos ter noção das coisas alheando-nos do espaço. É a noção de espaço sem as coisas como sendo intuição pura que decididamente distinguirá Kant de Newton, pois para aquele o espaço sem as coisas não é um vazio absoluto, extrínseco ao sujeito, como se dá no modelo newtoniano. De toda forma, quando Kant versa sobre a intuição no sujeito, diz respeito a uma intuição anterior à experiência, intrínseco ao sujeito. Portanto, enquanto Newton aposta na realidade fora do sujeito, Kant trafega na contramão, localizando no interior do sujeito a resposta para este requerimento. Quando o sujeito conhece um objeto ele também contribui com sua peculiaridade de sujeito, com o espaço e o tempo. Segundo nosso filósofo, podemos conhecer o espaço e o tempo sem que haja a experiência, quando temos conhecimento *a priori* (conhecimento puro). No que concerne a geometria e aritmética diz respeito ao conhecimento absolutamente puro, ao passo que no caso da física, parcialmente. Kant garante que a aritmética, da mesma forma que a geometria é fundada na intuição do espaço, ela é fundada, por sua vez, na intuição pura do tempo, porque é o tempo quem nos daria a noção de sucessão.

No tocante a “coisa em si” (*noúmeno*), Kant não quer com esta noção tratar de um conceito de natureza ontológica. Leibniz também diz, tal como Kant, que nós só conhecemos e só temos acesso aos fenômenos. Mas há um diferencial considerável entre os dois pensadores. Para Leibniz a realidade se apresenta a nós de uma forma que ela não é propriamente a forma como está estabelecida a existência mesma das coisas. Para ele a matéria é um fenômeno, e a realidade mesma é imaterial. A coisa em si para Leibniz é a realidade mesma, que está além da aparência. Para ele a metafísica deve desvelar a coisa em si, além das aparências sensíveis. Mas Kant não tem a mesma compreensão. Este defende que a coisa em si é tão somente uma consequência necessária daquilo que ele elaborou, quer dizer, para que o sujeito conheça ele precisa acrescentar alguma coisa ao objeto, contribuir de modo protagonista com o conhecimento e não ficar numa posição de mero receptor. Isso quer significar que o objeto que o sujeito conhece, por ter necessariamente na sua constituição coisas que ele mesmo acrescenta, ou melhor, as categorias postas pelo sujeito, ele é diferente da coisa ou do objeto, ou ainda do mundo, independentemente do conhecimento do sujeito. A coisa em si é menos do que o fenômeno, tendo menos conteúdo que o fenômeno, pois ela é o fenômeno menos aquilo que o sujeito acrescenta nela, por isso sua incognoscibilidade. “Percebemos o fenômeno, isto é, a coisa em relação a nós, entrada em nós e não mais em si; a coisa em si não é cognoscível, mas só pensável, isto é, *númeno*” (MONDIN, 1981, p. 178). Ela não tem os elementos que o sujeito precisa pôr nela. A coisa em si em Kant, que é o



mundo independente do conhecimento do sujeito, é menos do que o objeto que o sujeito conhece, pois, aquilo que o sujeito conhece é o que o mundo põe, somado àquilo que o sujeito acrescenta. E a coisa em si é meramente aquilo que o mundo oferece ao sujeito, de maneira fenomênica. “Com efeito, se o fenômeno é a coisa tal como aparece para nós, é evidente que ele pressupõe a coisa como ela é *em si* (pela mesma razão pela qual há um “para mim” deve haver um “em si”)” (REALE, 1990, p. 886). A coisa em si é algo menos do que aquilo que o sujeito conhece, ou seja, é objeto menos racionalidade, menos espaço e tempo, peculiares ao sujeito. O sujeito adiciona as formas de espaço e tempo.

Aquilo que intuimos nas aparências não são as coisas em si mesmas, mas somente as coisas como elas aparecem a nós, em virtude do nosso modo de as experienciar. Coisas em si mesmas não podem ser conhecidas “mesmo se nós pudéssemos trazer nossa intuição ao mais alto grau de clareza. Elas são causas não sensíveis daquilo que intuimos. Kant denomina as coisas em si de “objeto transcendental” ou *noumenon*. Por “transcendental” ele entende “a base de toda experiência” e, em decorrência, sua filosofia é algumas vezes chamada de “idealismo transcendental”. (BENDA, 1976, p. 157)

249 Para Kant as coisas em si mesmas são incognoscíveis. “O que nós não podemos conhecer são as coisas em si mesmas, o aspecto *noumenal* dos fenômenos” (BENDA, 1976, p. 159). Conhecer significa pôr as coisas dentro das estruturas racionais de que dispomos. Ao pôr as coisas dentro de tais estruturas, ou seja, ao conhecermos, a coisa já deixou de ser em si e passou a ser objeto. Então, objeto é aquilo que o mundo mostra acrescentado àquilo que o sujeito põe, num propósito contributivo. À vista disso, a coisa em si é sinônimo do mundo sem o conhecimento, sem a participação acrescentadora do sujeito. Dado nossa limitação cognoscível, não podemos conhecê-la.

Todas as nossas representações vêm na realidade do intelecto, referidas a um objeto, e como os fenômenos não são senão representações, o intelecto as refere a alguma coisa como objeto da intuição sensível, mas esta alguma coisa, enquanto tal, não é senão o objeto transcendental, que significa um simples X, do qual não sabemos nada e do qual (dada a presente constituição do nosso intelecto) absolutamente nada podemos saber, e que pode servir somente como um correlativo entre a unidade da apercepção e a unidade do múltiplo da intuição sensível, por meio da qual o intelecto unifica o múltiplo no conceito de um objeto. (KrV, A 108-109)

A partir do momento em que o sujeito conhece deixa de ser a coisa em si. Sobre aquilo que extrapola o fenômeno, a razão terá apenas uma incumbência: pensar-se a si mesma como prática, o que fará Kant descansar em sua elaboração moral, quando



formula o imperativo ético (cf. ROSALES, 1993, p. 230). O mundo para o sujeito é somente o que ele vê, mas, *stricto senso*, prescindindo da atividade do sujeito o mundo é algo que não sabemos o que de fato é. Por isso Reale endossa:

[...] não captamos o objeto como é em si mesmo, mas, precisamente, tal como ‘aparece’ para nós, porque, como dissemos, a sensação (o conhecimento sensorial) é ‘modificação’ que o objeto produz sobre o sujeito e, portanto, é ‘aparecimento’ do objeto tal como se ‘manifesta’ através da própria modificação. (REALE, 1990, p. 874)

Neste sentido, Cimino (2005) mostra que “O limite da razão teórica termina onde começa o âmbito do número (p. 41). Em resumo, há claramente um limite para a razão, sendo por este motivo que Kant terá o seguinte lampejo, descansando-se nele: “Tive, pois, que suprimir o saber para encontrar lugar para a crença” (KrV, B 30).



## REFERÊNCIAS

AMERICKS, K. *A crítica da metafísica: Kant e a ontologia tradicional*. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 299-334.

BEISER, F. C. *O desenvolvimento intelectual de Kant*. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 45-84.

BENDA, J. *O pensamento vivo de Kant*. São Paulo: Martins, 1976.

BONACCINI, J. A. *Anotações sobre as Preleções de Metafísica Dohna-Wundlacken*. In: MARTINS, C. A.; MARQUES, U. R. A. (Org.). *Kant e o Kantismo: heranças interpretativas*. São Paulo: Brasiliense, 2009.

BRITO, C. J. H. *Os limites da mera razão: autonomia e juízo individual na concepção kantiana das relações entre moral e religião*. *Discurso*, n. 34, p. 33-86, 2004.

CAIMI, M. *A função dos juízos infinitos*. *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, p. 151-161, 1998.

CAMPO, M. *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Editrice Magenta, 1953.

CIMINO, J. *Fundamentos da Religião de Razão em Kant*. 2005. 139 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

DESCARTES, R. *Discurso do método: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultura, 1996. (Coleção Os Pensadores).

HÖFFE, O. *Kant: Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2013.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

KANT, I. *Prefácio aos Prolegômenos*. São Paulo: Companhia nacional, 1959.

KANT, I. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KLEMME, H. F. *A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos Costumes*. *Cadernos de filosofia alemã*, n. 11, p. 11-32, 2008.

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

LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



LEIBNIZ, G. H. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MARÉCHAL, J.; CASTELLANI, L. *La crítica de Kant*. Buenos Aires: Ediciones Penca, 1946.

MARTINS, E. C. R. Crusius e Kant. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 50, n. 1/3, p. 253-260, 1994.

MICHALSON, G. E. *Kant and the problem of god*. Oxford: Blackwell, 1988.

MONDIN, B. *Curso de filosofia*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1981.

PARSONS, C. *A estética transcendental*. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions), p. 85-128.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: do Humanismo a Kant*. São Paulo. Paulus: 1990. v. 2. p. 853-925.

ROSALES, J. R. *El punto de partida de la metafísica transcendental: um studio crítico de la obra kantiana*. Madrid: Lerko Print, 1993.

YOUNG, M. J. *Funções do pensamento e a síntese das intuições*. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 129-152.

ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

