

Algumas observações sobre a *Dialética Transcendental*: o fim da *Crítica da razão pura**

Paulo R. Licht dos Santos

UFSCAR, São Carlos

I. A dedução metafísica das idéias transcendentais ou dedução da metafísica especial como idéia necessária da razão

Em um dos primeiros comentários que se seguem ao silêncio inicial com que a *Crítica da razão pura* foi recebida, Christian Garve assinala um ponto espinhoso da *Dialética Transcendental*: “O autor [Kant] encontra, não sabemos como, um nexa entre as regras lógicas do silogismo e essas investigações metafísicas [acerca da alma, do mundo e de Deus]. Que a premissa maior tenha de ser universal é para Kant um motivo pelo qual a razão presumivelmente procura a universalidade, isto é, a completude total da série do mundo. O silogismo categórico leva-o à psicologia, o hipotético à cosmologia, e o disjuntivo à teologia. O resenhista confessa que não sabe segui-lo nesse caminho” (Garve 1991, p. 44)¹. Desde Garve, poucos intérpretes têm se sentido à vontade para seguir o caminho apontado por Kant: “uma história improvável”, “uma particular tolice”, diz um intérprete mais recente, dando o tom geral (Walsh 1975,

* O presente ensaio é muito próximo do texto que apresentei em 2004 como parte integrante de minha tese de doutoramento, *Ensaio sobre o problema antinômico na filosofia kantiana*, orientada pelo Prof. Dr. José Arthur Giannotti e financiada pela FAPESP. Aproveito a ocasião para agradecer a todos os que contribuíram com críticas e objeções às formas ainda embrionárias do texto então apresentado: aos Profs. Henry Allison, Daniel Tourinho Peres, João Geraldo Martins da Cunha, Luciano Codato e Vinícius Berlendis de Figueiredo. Gostaria de agradecer, em particular, ao Prof. Giannotti, cujo método peculiar de orientação nos impele sempre a desenhar o próprio horizonte.

¹ A resenha de Garve foi publicada em 1783 na *Allgemeine deutsche Bibliothek*. Um resumo dela já havia aparecido anonimamente em 1782, na *Zugabe zu Göttinger Anzeigen von gelehrten Sachen*, de modo bastante modificado por seu editor, Feder (daí ser conhecida como “resenha Garve-Feder”). É a esta última que se refere Kant nos *Prolegômenos* (Kant 1900; IV, 372-380).

p.175)². Pois, antes de tudo, não se compreende sequer como é que conceitos tradicionalmente investigados pela metafísica especial podem afinal se enraizar em formas silogísticas (*Vernunftschluss*, como o termo alemão indica sugestivamente): “o caráter artificial da dedução metafísica [das idéias transcendentais] reside menos na derivação das idéias do incondicionado a partir do silogismo categórico, hipotético e disjuntivo, respectivamente, do que na assimilação delas às idéias de alma, de mundo e de Deus” (Kemp Smith 1962, p. 439)³. Concorde-se ou não com tais apreciações, já se vê o que está em questão: aquilo que por vezes os intérpretes de Kant denominam *dedução metafísica das idéias transcendentais*, em analogia com tarefa e procedimento da dedução metafísica das categorias, na *Análítica Transcendental*: “[as idéias transcendentais] requerem tanto uma dedução metafísica como uma dedução transcendental. Essa exigência é levada a cabo por meio da derivação delas a partir das formas do silogismo e pela prova de que elas exercem uma função indispensável, a uma só vez limitando e dirigindo o entendimento” (N. Kemp Smith 1962, p 426)⁴.

Embora oficialmente a *Crítica* denomine *dedução subjetiva* a derivação das idéias transcendentais a partir da natureza da razão (A 336/ B 393)⁵, os comentadores não estão tomando nenhuma liberdade excessiva quando a comparam com a dedução metafísica dos conceitos puros do entendimento; de fato, apenas seguem o que foi primeiro sugerido pelo próprio Kant: “A analítica transcendental deu-nos um exemplo de como a mera forma lógica de nosso conhecimento pode conter *a priori* a origem de conceitos puros (...). A forma dos juízos (convertida em um conceito da síntese de intuições) produziu categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência. Do mesmo modo podemos esperar que a forma dos silogismos, se for aplicada à unidade sintética de intuições, segundo a norma das categorias, venha a conter a origem de conceitos especiais, que podemos denominar conceitos puros da razão ou *idéias transcendentais* (...)” (A 321/ B 377-378)⁶. Mas estabelecer “a origem *a priori* das categorias mediante a

² Cf. tb. Bennett 1974, p. 3.

³ Tal gênero de crítica ecoa a mais antiga de Schopenhauer, que atribui a razões extrafilosóficas, isto é, históricas, a retomada kantiana dos conceitos cardinais da metafísica especial (Schopenhauer 1949, pp. 576 e 605).

⁴ Cf., mais recentemente, Michele Grier (Grier 2001, pp. 130-139).

⁵ As citações assinaladas apenas pelas letras A ou B seguidas de algarismos referem-se à paginação padrão da primeira e da segunda edição da *Crítica da razão pura*. Acompanho as traduções apresentadas nas *Referências bibliográficas*, modificando-as quando julgo necessário.

⁶ Cf. tb. A 329/ B 386, A 405-6/ B 432.

completa concordância delas com as funções lógicas gerais do pensamento” (B 159) consiste precisamente na tarefa oficial da dedução metafísica, de modo que investigar, a partir da forma lógica dos silogismos, se a razão, como uma faculdade de conhecimento distinta do entendimento, possui conceitos próprios, não é nada mais do que propor uma dedução metafísica desses conceitos (A 321-336/ B 377-393). Ora, isso significa que a *Dialética* propõe mostrar que a *metaphysica specialis* não é, ao menos quanto aos conceitos cardinais investigados pelas três disciplinas que a compõem (psicologia, cosmologia e teologia racionais) mero fato histórico ou criação arbitrária do espírito humano, mas é disciplina que reflete, ainda que de modo distorcido, um princípio *a priori* da razão: “Mesmo o simples esboço de uma ou de outra dessas ciências não é traçado pelo entendimento (...), mas é exclusivamente um produto puro e autêntico ou problema da razão pura” (A 335/ B 392).

Convém deter-se nesse ponto para evitar mal-entendidos, pois, afinal de contas, radicar na razão os conceitos de uma disciplina que é ao mesmo tempo acusada de erro parece ser, se não um contra-senso, incompatível com os desígnios de uma crítica que pretende superar os equívocos e contradições da metafísica tradicional. Que é sob o signo da distorção e do engano que esta última espelha princípios próprios à razão é o que a *Dialética Transcendental* revela por dois caminhos distintos. Em primeiro lugar, indiretamente, pela refutação pormenorizada das inferências dialéticas de cada uma das disciplinas da metafísica especial. Kant resume nestes termos o desfecho dessa refutação: “O resultado de todas as tentativas dialéticas da razão humana comprova (...) que as idéias transcendentais são para a razão tão naturais como as categorias para o entendimento, embora com a diferença de que as últimas conduzem para a verdade, i. e., para a concordância de nossos conceitos com o objeto, ao passo que as primeiras produzem uma simples aparência, inevitável porém, cujo engano mal se pode afastar mediante a crítica mais penetrante” (A 642/ B 670). Em segundo lugar, chega-se ao mesmo resultado não pela via da refutação, mas pelo exame direto das idéias transcendentais que é levado a cabo sobretudo no “Apêndice à *Dialética Transcendental*” (A 642/ B 670 – A 704; B 732). Aí se mostra que as idéias transcendentais, embora sejam conceitos autênticos da razão, não dão a *conhecer* nenhum objeto específico, mas somente têm alguma validade objetiva na função de princípios reguladores para sistematizar o conhecimento empírico: “(...) afirmo que as idéias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio fornece conceitos de determinados objetos e, no caso de assim serem

entendidas, são apenas conceitos sofisticados (dialéticos)” (A 644/ B 672). É por isso que, não sendo “conceitos de determinados objetos”, elas não podem ter uma dedução *objetiva* no sentido mais próprio do termo: “Nenhuma *dedução objetiva* das idéias transcendentais é propriamente possível, tal como eu forneci com respeito às categorias” (A 336 / B 393).

Assim, a *Dialética* não rejeita como falsos ou enganosos os conceitos com que se ocupa a metafísica especial, uma vez que reconhece serem as idéias transcendentais produtos legítimos da razão. Na verdade, o que a *Dialética* denuncia é o uso impróprio que delas faz o metafísico dogmático: vítima da ilusão que necessariamente adere a elas, o metafísico toma o que é subjetivamente necessário como conhecimento de objetos reais⁷. A esse respeito é preciso algum cuidado: não é porque a razão é sede de uma ilusão necessária que o erro e o falso são inevitáveis ou que as idéias transcendentais sejam falsas em si mesmas. Sem dúvida, todos esses momentos, assim como a verdade, estão inscritos no ato de julgar (A 293/ B 350), mas uma coisa é a ilusão, outra coisa são o erro e a falsidade que ela pode suscitar. O erro consiste em tomar a aparência (*Schein*) de verdade como o verdadeiro, isto é, a ilusão (*Schein*) é a fonte *positiva* de erro, mas não é nem o erro nem o falso. Como se lê na *Lógica de Jäsche*: “O contrário da verdade é a *falsidade*, que, quando é tida por verdade, se chama *erro*. Um juízo errôneo – pois o erro, assim como a verdade, se encontra apenas no juízo – é, pois, um juízo tal que confunde a aparência [*Schein*] de verdade com a própria verdade” (Kant 1900; IX, 53). Por exemplo, em certas circunstâncias particulares, um bastão imerso na água irá nos parecer quebrado (ilusão empírica), mas tal aparência não é em si mesma falsa ou verdadeira, simplesmente é assim que o bastão nos aparece (modificação no sujeito). O erro surge no julgar, mais precisamente, quando, ao considerar uma modificação nossa como propriedade do objeto, julgo que o bastão está de fato quebrado; nesse caso, sucumbindo à aparência, profiro um juízo falso e sou vítima da ilusão. A ilusão transcendental, em contraste com a empírica, adere a conceitos e princípios *a priori* da razão, mas uma e outra, diferentemente da ilusão lógica, não podem ser dissipadas: é “uma ilusão que não se pode evitar, assim como tampouco se pode evitar que o mar nos pareça mais alto ao longe do que junto à costa” (A 297/ B 353).

⁷ Cf. Rx 5003 (1776-1778): “[Na *Dialética*] tudo tem de provir do sujeito e ser, porém, julgado objetivamente. Por isso, nela as leis subjetivas facilmente passam por objetivas (...)” (Kant 1900; XVIII, 57).

Contudo, uma vez que a ilusão seja revelada como tal, o erro, o engano e o falso *podem* ser evitados, desde que nos abstenhamos de julgar ou, julgando, não consideremos que certas condições especiais em que nos encontramos ou certos princípios subjetivos representem propriedades das próprias coisas, a exemplo do astrônomo que não se deixa enganar pelo tamanho aparente da lua (A 297/ B 354), ainda que não possa deixar de ver o que vê .

Por isso, muito embora a ilusão seja fonte positiva do erro, nenhum erro ou seu correlato, o falso, são, em princípio, inevitáveis; conforme a *Lógica de Jäsche*: “Para evitar erros – e nenhum erro é *inevitável*, ao menos não absoluta ou invariavelmente, ainda que ele o possa ser *de modo relativo* nos casos em que para nós é inevitável julgar mesmo com o risco de errar (...) – temos de procurar descobrir e esclarecer a fonte dos erros, a ilusão. (...). Essa descoberta e explicação da ilusão é de longe um serviço maior para a verdade do que a própria refutação direta dos erros, pela qual não podemos bloquear a fonte deles nem impedir que a mesma ilusão, porque a desconhecemos, em outros casos novamente nos desvie para erros” (Kant 1900; IX, 56). É por isso que a *Dialética*, embora seja a lógica da ilusão, não pode ser vista, apenas, como denúncia da falsidade da metafísica especial ou mesmo como o índice, inconcebível para o pensamento clássico, de que a *falsidade* se aloja necessariamente no coração do saber⁸. No mesmo lance em que revela a ilusão, a *Dialética* abre o caminho para evitar o erro, contornar o falso e dar lugar para um uso correto das idéias transcendentais.

De resto, desde o início do jogo, se não estava decretado o desfecho, já se podia adivinhar o resultado da partida: presumia-se já que a metafísica especial não podia aspirar ao título de ciência de objetos supra-sensíveis por meros conceitos. De fato, reconhece-se a necessidade

⁸ Com muito acerto Lebrun diz que a investigação kantiana da ilusão transcendental aponta, contra o pensamento clássico, “a ignorância em pleno coração do saber” (Lebrun 1993; p 22). Mas é com muito cuidado que se deve ler a conclusão de Lebrun de que isso significaria que “há uma *falsidade* no coração do conhecimento, que não é *acidental* ...” (Lebrun 1993; p 23; itálico nosso). Decerto, a falsidade não é acidental no sentido de que o erro, com Kant, deixando de ser um conceito *psicológico*, tal como supunha a metafísica clássica (Lebrun 1993, pp. 18-20), aloja-se nas condições do próprio conhecimento: a razão é fonte *positiva* do erro. Mas, em outro registro, a falsidade é acidental, ainda que a ignorância da razão quanto aos objetos da metafísica se instale em pleno coração do saber; pois a ilusão transcendental é, sem dúvida nenhuma, *necessária*, mas não o é o erro: nenhum erro é *absolutamente* inevitável, de maneira que a falsidade, tanto quanto o erro, é, em princípio, contornável, ou seja, é *acidental*. Em outras palavras, a ignorância essencial da razão na metafísica especial não significa a falsidade intrínseca de seus conceitos.

incontornável de uma crítica da razão quando a cosmologia dogmática, caindo em contradição contra a própria vontade, manifesta o que há de infundado em suas asserções aparentemente sólidas: eis “o único caso possível em que a razão manifesta sua dialética secreta, que ela falsamente exhibe como dogmática” (Kant 1900; IV, 430). Assim, o sintoma, a contradição na cosmologia, revela a doença, a dialética natural, e torna possível a prescrição do remédio, a crítica da razão pela razão. Por isso, “a antinomia da razão, que se torna manifesta em sua dialética, é na verdade o erro mais salutar em que alguma vez a razão humana pôde cair, pois que nos impele a descobrir a chave para sair desse labirinto” (Kant 1900; V, 107). Se é sob o signo da *falsidade* e do *erro* que se impõem e se justificam uma crítica e em particular uma *Dialética* como disciplina filosófica, então está suspensa desde o início a legitimidade da metafísica especial como ciência de certos objetos, jamais suscetíveis de serem dados na experiência.

No entanto, se uma dedução objetiva das idéias transcendentais não “é *propriamente* possível”, então é claro que pode haver alguma sorte de dedução objetiva, no sentido menos próprio desse termo. Mais do que isso, ela é até mesmo necessária: “Não se pode servir-se de um conceito *a priori* com segurança sem que se tenha levado a cabo a sua dedução transcendental. As idéias da razão pura não permitem decerto nenhuma dedução tal como a das categorias; mas se ao menos devem ter alguma validade objetiva, ainda que indeterminada, e não representar entes de pensamentos meramente vazios (*entia rationis ratiocinantis*), então uma dedução delas tem de ser totalmente possível, ainda que se distancie daquela que se empreendeu com as categorias” (A 669-670/ B 697-698).

Ao reconhecer a necessidade de uma dedução transcendental *sui generis* dos conceitos puros da razão, voltamos ao ponto de que partimos, ao caminho apontado por Kant que Garve confessava não ter sabido acompanhar: à derivação subjetiva dos conceitos puros da razão. De fato, por mais importante que seja a tarefa de medir que objetividade *sui generis* convém às idéias transcendentais, quer dizer, por mais indispensável que seja essa peculiar dedução transcendental, pois sem ela a razão pode *sempre* arrogar-se o direito de conhecer o supra-sensível por meros conceitos – não se deve perder de vista, no entanto, que tal tarefa e tal dedução são apenas um segundo passo nos assuntos da razão que aspira ao incondicionado e, por isso, pressupõem um passo anterior. Pois só é alguma vez possível determinar *críticamente* a esfera do uso legítimo das idéias transcendentais, caso já se tenha estabelecido a

origem *a priori* delas segundo um princípio. Quer dizer, uma dedução transcendental das idéias (a dedução objetiva *sui generis*) não pode ocorrer sem a sua dedução metafísica (dedução subjetiva). Vale aqui a analogia com a *Analítica*: somente quando já se tem à mão um sistema de conceitos derivados de um princípio puro pode-se perguntar se tais conceitos têm eventualmente realidade objetiva. Pois se conceitos tais como o de causa e o de substância fossem empíricos; se Locke tivesse razão, portanto, e não houvesse alternativa à sua fisiologia dos conceitos, que os deriva por inteiro de impressões sensíveis, então não haveria nenhum sentido em perguntar se possuem um uso além da experiência nem em propor uma dedução transcendental das categorias (A 86-87/ B 119). Em uma palavra, sem uma dedução metafísica não seria sequer possível cogitar se as categorias possuem algum uso independente da experiência (o presumido uso não empírico das categorias na metafísica, mas também o uso delas na experiência como condições de possibilidade da própria experiência).

O mesmo se dá na *Dialética Transcendental*: a decisão crítica acerca da presumida validade objetiva das idéias transcendentais só é efetivamente possível a partir do momento em que se tenha estabelecido a sua origem *a priori* por uma dedução metafísica. Por isso, não pode nem deve ser minimizada a importância desta dedução. De fato, sem ela, as idéias poderiam, em primeiro lugar, passar por conceitos empíricos, fundados nas coisas mesmas. Em segundo lugar, ainda que se reconhecesse que não são representações fundadas nas coisas, as idéias transcendentais poderiam passar por criações arbitrárias do espírito e, sem fundamento nas leis da razão, deveriam ser imediatamente rejeitadas como ficções ou prejuízos. Nesse caso, os conceitos de alma, mundo e Deus não se distinguiriam em rigor das representações de uma mônada sonolenta, de um unicórnio ou de uma montanha de ouro, pois resultariam, tal como estes últimos, da ligação arbitrária de representações ou de conceitos.

Nesse caso, portanto, a própria utilidade positiva de uma crítica negativa, tão enfatizada pelo prefácio à segunda edição da *Crítica*, se tornaria até mesmo incompreensível. Pois admitir Deus, liberdade e imortalidade em vista do *necessário* uso prático da razão, demitindo ao mesmo tempo a pretensão da razão especulativa a conhecimentos transcendentais (B XXX)⁹, redundaria, sem uma derivação subjetiva

⁹ Cf. de Rubens Rodrigues a bela análise dessa passagem e do Prefácio da segunda edição da *Crítica* (Torres Filho, 2001).

dessas idéias, em conferir legitimidade a conceitos que, embora pensáveis sem contradição graças à distinção entre as coisas consideradas como fenômenos e como são em si mesmas, seriam conceitos inteiramente contingentes, talvez admitidos por motivos extrafilosóficos. Ao fim, ainda estaria certo Schopenhauer que, ao denunciar o caráter infundado da derivação subjetiva das idéias transcendentais, conclui que Kant tomou como produto universal da razão o que, na verdade, não passaria de simples matéria histórica e geográfica: “(...) toda a crítica das três chamadas idéias da razão, portanto toda a *Dialética* da razão pura, é, em certa medida, o objetivo e o fim de toda a obra, e, no entanto, essa parte polêmica não possui, em rigor, interesse inteiramente universal, duradouro e puramente filosófico, como a parte doutrinal que a precede, i. e., a Estética e a Analítica; a *Dialética* possui apenas interesse temporal e local, uma vez que se refere, em especial, aos principais momentos da filosofia que estava em vigor na Europa até Kant (...)” (Schopenhauer 1949, p. 605).

O que Schopenhauer deixa escapar, ao voltar os olhos para o aspecto polêmico da *Dialética*, mais visível, não é apenas que há um lado positivo subjacente à destruição da metafísica dogmática (o inventário sistemático das idéias transcendentais), mas é também, e sobretudo, que a crítica à razão dialética, longe de ser circunstancial, é inseparável da compreensão radical do problema mesmo que exige e justifica a *Crítica*. A *Crítica*, secundada pelos *Prolegômenos*, observa que a incapacidade de Hume em resolver a contento o problema da causalidade se deve, acima de tudo, ao fato de o filósofo não ter representado em toda a sua extensão o problema que ele mesmo levantou: “Os erros céticos desse homem, no demais porém tão penetrante, surgiram de um defeito que ele tinha em comum com todos os dogmáticos, a saber, que não examinou sistematicamente todas as espécies de síntese *a priori* do entendimento (A 767/ B 795)”. Mas o que vale para o entendimento vale também para a razão e para a antinomia, pois aqui também, e sobretudo aqui, em que os conceitos não podem ser confirmados ou negados na experiência, a investigação sistemática é a um só tempo sinônimo de crítica e garantia de eficácia, que o dogmático e o cético não podem alcançar na ausência de um exame integral ou *sistemático* dos problemas. Por isso, a questão da validade objetiva dos conceitos puros da razão, posta em circulação pela antinomia, só pode ser definitivamente resolvida se o problema, primeiro revelado em um único caso, for representado de modo sistemático, isto é, se houver uma dedução metafísica de tais conceitos. Assim, de todos os ângulos que se

olha, vê-se que uma dedução transcendental (em sentido amplo) das idéias transcendentais não pode ser levada adiante sem a dedução metafísica delas, que mostre de modo sistemático que são conceitos necessários da razão e, ainda que puros, possuem uma pretensão à objetividade, que deverá então ser criticamente aferida.

É nítido que esse quadro, ao sublinhar a importância da derivação subjetiva das idéias transcendentais, contrasta em muitos pontos com a imagem que às vezes se tem dessa parte da *Dialética*. Kant mesmo é responsável, ao menos em parte, pelo pouco apreço que se costuma conferir à derivação subjetiva das idéias. Admitindo a dificuldade, Kant atribui-a ao caráter introdutório e à feição necessariamente abstrata da exposição, que a essa altura não pode oferecer nenhum exemplo. Sugere então ao leitor, para superar a dificuldade, que espere o desenvolvimento da investigação (A 302/ B 359). Dessa maneira, somos naturalmente impelidos a deixar para trás a análise do nexos entre as formas lógicas da razão e as idéias transcendentais, para então procurar alguma luz na crítica subsequente das falácias da metafísica dogmática. Assim, a refutação das falácias da metafísica ou o aspecto negativo da *Dialética*, em que “dialética” é sinônimo de sofisticado e de ilusório, acaba por sobrepor-se à fundamentação do sistema das idéias que a própria refutação pressupõe. Exemplo desse equívoco, propiciado pela sugestão de Kant, nos dá a própria *Resenha Garve-Feder*: “O autor [Kant] aplica esse juízo universal [de que, sendo dado o condicionado, tem de ser dada integralmente a série das condições] a todas as investigações capitais da psicologia, da cosmologia e da teologia especulativa; como em geral ele determina isso e procura justificá-lo, tornar-se-á compreensível em algum grau, embora não completamente, no que *se segue* [isto é, na refutação das falácias da metafísica especial]” (Garve 1991, p. 14). Como resultado, somos induzidos a julgar não só que a derivação subjetiva das idéias transcendentais possui um caráter subsidiário ou acessório na economia da *Crítica*, mas também que a *Dialética* é, antes de tudo, uma *coleção* de argumentos *contra* a metafísica tradicional.

É claro que não se pode diminuir a importância da crítica às falácias da metafísica dogmática. Afinal, como lógica da aparência ou da ilusão, a *Dialética* não apenas explica como alguma vez princípios subjetivos da razão puderam passar por determinações dos próprios objetos, mas também esclarece, nesse mesmo movimento, como evitar os erros de que foi vítima a metafísica dogmática. No entanto, o que não se pode perder de vista é que a tarefa negativa da *Dialética* supõe

precisamente a parte positiva, isto é, que a crítica efetiva à metafísica dogmática tem como condição prévia o inventário sistemático das idéias transcendentais. Dito de outro modo, a dedução metafísica das idéias nos diz que a metafísica especial se debruça sobre conceitos capitais que, embora maltratados ou incompreendidos por essa disciplina, não foram forjados arbitrariamente¹⁰; depois, mas somente depois, é que se pode aferir se esses conceitos comportam alguma objetividade. Se o resultado é negativo (não há conhecimento teórico do supra-sensível), não é por isso que se deve, sem mais, lançar ao fogo os conceitos cardinais investigados pela metafísica especial: estaríamos renunciando, então, à nossa própria razão, que segundo suas regras produz necessariamente tais conceitos.

Se assim somos levados a entrever o importante papel da dedução metafísica das idéias transcendentais na economia da *Crítica*, não deveríamos dedicar-nos desde já ao estudo da conexão entre as formas do silogismo e a metafísica especial, o ponto que Garve confessou ter sido incapaz de compreender? Embora esse seja o alvo, pois afinal é preciso um dia saber como é levada a cabo a derivação subjetiva das idéias, dev-se compreender melhor, antes de tudo, qual a *função* que a derivação subjetiva das idéias é chamada a exercer na *Dialética* e, por extensão, como tal derivação reverbera em toda a *Crítica*. Pois tenha a dedução metafísica êxito ou não, a função que lhe é destinada no mecanismo permanece a mesma, mas não pode ser revelada pela mera análise das peças que o compõe. Esse ponto de vista é, sem dúvida nenhuma, parcial e provisório, pois não considera parte substancial da questão; ainda assim, não deixa de ter sua importância, pois nos permite examinar mais de perto o que de algum modo já se pôde entrever: que não se pode resumir a *Dialética Transcendental* pela sua face mais visível, a da refutação da metafísica dogmática.

Mas se dessa maneira percebemos que não é lícito tomar a parte pelo todo, a refutação das falácias da metafísica especial pelo significado geral da *Dialética*, devemos nos precaver, por outro lado, para não ir ao extremo oposto, tomando como todo o que é apenas resultado parcial. Pois é apenas parte da história, contrapartida da refutação da metafísica clássica, a explicação da função das idéias transcendentais como princípios reguladores do uso empírico do entendimento. Sem dúvida,

¹⁰ “As idéias da razão pura não podem nunca ser em si mesmas dialéticas, mas unicamente seu mero abuso tem de fazer que se origine delas uma aparência enganosa para nós; pois nos são propostas pela natureza de nossa razão (...)” (Kant A 669/ B 697)

essa função que é reservada às idéias é resultado inegável, resultado que confere à *Dialética* a clara orientação física que ela exhibe em diversas partes e é tão bem caracterizada no balanço que Kant faz da empreitada crítica: “a vocação [*Bestimmung*] autêntica dessa faculdade superior [a razão] é a de servir-se de todos os métodos e princípios desses métodos tão-somente para indagar a natureza, até o mais íntimo, segundo todos os princípios possíveis da unidade, entre os quais o da unidade dos fins é o mais elevado, mas nunca para ultrapassar os seus limites, fora dos quais só há, *para nós*, o espaço vazio” (A 702/ B 730). No entanto, sem negar a orientação física da *Dialética*, se lembrarmos que cada uma das idéias transcendentais não é senão um modo ou expressão de um único princípio, o princípio do incondicionado, temos de reconhecer que o uso das idéias transcendentais como idéias reguladoras está longe de exprimir a *inteira* vocação da razão e de esgotar a função de um princípio que, afinal de contas, não se satisfaz senão com o incondicionado.

Na verdade, é o exame mesmo desse princípio que confere o aspecto propriamente metafísico à *Dialética*; conforme os *Prolegômenos*: “O uso na experiência, ao qual a razão limita o entendimento puro, não preenche a própria vocação [*Bestimmung*] integral da razão” (Kant 1900; IV, 328). Ora, o espaço vazio que a *Crítica* deixou para a metafísica especulativa não se figuraria então como um espaço aberto para a realização, por outro caminho, da “vocação integral da razão” e da metafísica por ela visada? De fato, é a mesma *Crítica* que, logo depois de ter sublinhado a orientação física da razão no balanço do empreendimento crítico, nos faz ver que a vocação integral da razão se exprime pelo “desejo irreprimível” em ir além da experiência possível: “deve haver em qualquer parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura e talvez apenas por um mal-entendido dão ocasião a erros, mas constituem efetivamente a finalidade do esforço da razão. Pois, de outro modo, a que causa atribuir o desejo irreprimível de firmar o pé em qualquer parte além dos limites da experiência (...)? Possivelmente, será de esperar mais sucesso no único caminho que lhe resta ainda, ou seja, no do uso *prático*” (A 795-6/ B 823-4). Ou seja, o limite imposto à razão não significa senão a abertura para a realização plena, por outro caminho, da vocação da razão em ir além da experiência possível. Mas se é assim, não se afiguraria que tal abertura e realização seriam, em rigor, exteriores à própria crítica à razão especulativa? Quer dizer, não constituiria a delimitação do alcance da

razão tão-só *o meio* posto à disposição de fins dados em outro lugar, mas não *a finalidade* mesma da primeira *Crítica*?

Foi a filosofia popular, da qual Garve é representante ilustre, que primeiro estimou ser a finalidade da *Crítica da razão pura* a limitação imposta à razão especulativa: “O fim próprio dessa obra é determinar os limites da razão, e seu conteúdo mostra como a razão transgride inteiramente esses limites toda vez que afirma algo sobre a realidade de qualquer coisa” (Garve 1991, p. 35). E justamente a determinação dos limites da razão é que seria a contribuição decisiva: a *Crítica* “(...) propicia-nos uma compreensão mais distinta dos limites do nosso entendimento. Por esse aspecto o livro é muito importante” (Garve 1991, p. 51). Não é de outra maneira que também Johann Schulze, aos olhos de Kant o seu intérprete mais autorizado¹¹, julga a *Crítica*: “O fim [*Zweck*] da crítica da razão de Kant não é nada menos do que levar a razão a seu verdadeiro autoconhecimento, investigar a legitimidade sobre a qual ela funda a pretensa posse de conhecimentos metafísicos e, precisamente desse modo, estabelecer os verdadeiros limites além dos quais não lhe é lícito ultrapassar, caso não queira enredar-se num campo vazio de meras fantasias (...)” (Schulze 1968, p. 14).

Se ambos os intérpretes avaliam a tarefa da *Crítica* em termos convergentes, a conclusão que tiram, no entanto, é diametralmente oposta. Por Kant ter demonstrado *a priori* os limites da razão teórica e, desse modo, a impossibilidade de toda metafísica dogmática, Garve, ou melhor, o Garve modificado e editado por Feder, conclui por sua própria conta: “temos de permanecer, como nossa realidade última, na *sensação* mais forte e duradoura ou na *aparência* mais forte e duradoura. Isso é o que o entendimento comum faz” (Garve 1991, p. 17)¹².

¹¹ Cf. de Kant: *Erklärung in der litterarischen Fehde mit Schlettwein* (29 de maio de 1797) (Kant 1900; XII, 393).

¹² A partir de um comentário de Garve sobre a teologia podemos entrever o que este pensa em geral da tentativa kantiana de suplantado pelo uso prático o que a razão não alcança em seu uso teórico: “É bem verdade que somente o sentimento moral torna importante para nós os pensamentos acerca de Deus; nossa teologia apenas conduz ao aperfeiçoamento do primeiro. Mas que seja possível conservar esse sentimento e as verdades nele fundadas depois que todas as demais sensações referentes à existência das coisas e as teorias daí extraídas foram suprimidas; que se possa morar e viver no reino da Graça, depois que o reino da Natureza tenha desaparecido diante de nossos olhos – isso, creio eu, entrará na cabeça e no coração de muitos poucos homens” (Garve 1991, p. 49). Ou

Já Schulze é mais refinado. Compreende que o limite que a *Crítica* impõe à razão teórica tem uma utilidade positiva, pois que abre espaço para a crença racional e para uma “metafísica prática”, ciência da razão cujos princípios *a priori* se fundam no fazer (cf. Schulze 1968, p. 250). No entanto, o que Schulze dá com uma mão retira com outra, pois ao fim considera duplamente ilegítimo avaliar a *Crítica da razão pura* levando em conta todo interesse que possa estar vinculado à investigação crítica. Primeiro, sustenta que a verdade da *Crítica* deve repousar na própria força demonstrativa de suas proposições, não nas conseqüências que eventualmente possamos tirar delas: se considerássemos no que é puramente especulativo algum interesse (portanto, também o interesse prático e a moral), poderíamos ser vítimas de tal pressuposto [*Voraussetzung*], inserindo nas premissas o resultado que se quer alcançar (Schulze 1968, p. 247). Segundo, mesmo que em tese seja possível apelar para o interesse prático para avaliar a *Crítica*, ainda assim tal expediente seria precipitado, uma vez que Kant não teria ainda publicado o seu “sistema da moral pura”. Lançada assim à sua própria sorte, a *Crítica da razão pura* não poderia ter outro fim senão limitar a razão teórica; daí é só um passo declarar a mais completa indiferença da religião e da moral para com a *Crítica*: “Tanto quanto compreendo, o moralista e o teólogo não estariam minimamente preocupados em saber se quem tem razão é Kant ou qualquer outro de nossos amados metafísicos” (Schulze 1968, p. 251). E se acaso Kant tiver razão, tanto melhor para ele: demonstrando que o conhecimento de Deus repousa não no saber, mas na crença racional, o sistema kantiano conviveria “da maneira mais esplêndida com a religião cristã” (Schulze 1968, p. 253). Note-se que essa interpretação poderia passar por justa paráfrase de certas passagens da *Crítica*, não tivesse o matemático e pastor de Königsberg transitado sem mais da crença racional para o conhecimento revelado e, a seguir, para os mistérios da religião: “se é demonstrado que mesmo o conhecimento natural de Deus repousa não no saber, mas na crença, então esse conhecimento tem de valer-se tanto mais do conhecimento revelado”; assim, “todas as objeções metafísicas contra os mistérios da religião não podem ser nada mais do que artifícios sofisticos vazios, por maior que seja a pretensão do saber filosófico com o qual se apresentam” (Schulze 1968, p. 254). Sustentando a indiferença da religião para com o exame da razão levado a cabo pela *Crítica*; deixando

seja, para Garve, o idealismo transcendental, longe de tornar possível a moral neste mundo, arruinaria a própria efetividade dela.

entrever que, no fundo, a religião possui uma verdade que dá a medida da verdade da *Crítica* (pois afirma que é esta que convive esplendidamente com a religião cristã¹³); supondo que a moral se funda na religião cristã e esta, por sua vez, no conhecimento revelado e nos mistérios da religião, impenetráveis para a filosofia – então que lugar poderia ainda Schulze reservar para a razão, ainda que diga ser a religião matéria de crença racional? Não estaria desse modo entre aqueles que, segundo Kant, querem furtar-se à crítica e ao exame livre e público da razão apelando para a santidade da religião? (A XI n.).

Claramente se vê que Garve e Schulze, embora abracem conclusões opostas, supõem que o limite imposto à razão especulativa pela *Crítica* não significaria nada menos do que o fim, isto é, a morte da metafísica, entendida como *conhecimento* do supra-sensível: permanecer no sensível como última realidade, propõe o filósofo popular; elevar-nos acima do mundo sensível por meio do conhecimento revelado e dos mistérios da religião, recomenda o advogado da religião cristã.

Decerto, nenhum deles inventa nada ao dizer que a *Crítica* possui um aspecto eminentemente negativo, que redundaria na demonstração *a priori* da impossibilidade de qualquer disciplina que pretenda conhecer o supra-sensível por meros conceitos. Kant mesmo enfatiza que toda filosofia pura, não sendo senão disciplina para determinar limites e evitar erros, jamais pode servir de instrumento (*órgano*) para ampliar o conhecimento e descobrir a verdade (Kant A 795/ B 824). Mas daí não se pode inferir que o fim último da *Crítica* se esgote com a demonstração *a priori* dos limites da razão nem que ela tenha passado o atestado de óbito da metafísica como *conhecimento* do supra-sensível – e isso no interior da própria *Crítica*, ao contrário do que supunha Schulze. Pois é a mesma *Crítica* que afirma que “sempre iremos retornar à metafísica como a uma amada de quem nos afastamos, porque (...) nela fins essenciais estão em jogo” (A 849/ B 877). E não se pense que se trata apenas daquela metafísica que não vai além da física, a metafísica da natureza, pois é questão aqui de “fins essenciais” do homem, em relação aos quais o conhecimento da natureza constitui apenas meio: “Portanto, todos os preparativos da razão, no trabalho que se pode chamar filosofia pura, estão orientados na verdade apenas para os três problemas mencionados [liberdade da vontade, imortalidade da

¹³ Na verdade, a *Crítica* afirma o contrário: “(...) e apenas acreditaremos estar em conformidade com a vontade divina, quando considerarmos santa a lei moral que a razão nos ensina com base na natureza das próprias ações (...)” (A 819/ B 847).

alma e existência de Deus]” (A 800-801/ B 828-829)¹⁴. Afinal, longe de ser o filósofo que põe fim a uma metafísica que reconhece como já terminal, Kant é o filósofo que, inscrevendo a *filosofia crítica* na própria história da metafísica, ou melhor, descrevendo a história da metafísica do ponto de vista da filosofia crítica, assinala que o fim último da crítica da razão pura é a fundação de uma metafísica, no sentido mais forte desta palavra – passagem do sensível para o supra-sensível. Conforme *Os Progressos da metafísica*:

A filosofia transcendental, isto é, a doutrina da possibilidade de todo conhecimento *a priori* em geral, que é a crítica da razão pura, (...) tem como fim a fundação de uma metafísica, cujo fim, por sua vez, como fim último da razão pura, visa à extensão dos limites do sensível para o campo do supra-sensível, o que é uma ultrapassagem que, para não ser um salto arriscado, tampouco uma transição contínua na mesma ordem de princípios, faz necessária, no limite de ambos os domínios, uma suspeita que trave o progresso. (Kant 1900; XX, 272).

Não deixa de surpreender que nessa passagem Kant identifica a *crítica* com a própria filosofia transcendental, ao passo que antes lhe concedia o papel de simples *propedêutica* para ela (A 11/ B 25; A 841/ B 869). Mas o importante para nós agora é observar que, na avaliação de Kant, a *Crítica*, ao menos quanto *ao fim* que a norteia, não é ciência dos limites da razão. Sem que o deixe de ser (pois a passagem do sensível ao supra-sensível não é supressão de limites, mas ultrapassagem), é doutrina que tem por fim mais próximo a fundação de uma metafísica – cujo fim último, por sua vez, não é nada menos do que a transição para o supra-sensível. Assim, a *Crítica*, sobretudo se observarmos os seus desdobramentos mais distantes, está longe de recomendar que nos atenhamos ao sensível como última realidade; mas igualmente está longe de propor que façamos a transição do sensível para o supra-sensível pelos mistérios da religião ou pelo conhecimento revelado.

Sem dúvida, é bastante conhecida a passagem do segundo prefácio da *Crítica* de que foi preciso suspender [*aufheben*] o saber para obter lugar para a crença (B XXX). Afinal não estaria certo Schulze, ao supor que a prerrogativa da razão termina exatamente onde começa a da religião? Mas se o prefácio à segunda edição, apesar de tudo o que diz em contrário, pudesse ainda dar a impressão de uma recaída de Kant no dogmatismo ou no misticismo, as páginas finais da *Crítica* mostram que o apelo para a crença (*Glauben*) está longe de significar o recurso

¹⁴ Cf. tb. *Crítica do Juízo* (Kant 1900; V, 473).

extremo a um sentimento inexpugnável à razão. Indica-o, antes de tudo, o fato de que a crença moral permanece na alçada da razão: “crença moral da razão” – *moralischer Vernunftglaube* (Kant 1900; IX, 73). Como entender isso?

A crença, assim como o saber, não exprime senão a *convicção* do sujeito quanto à verdade de um juízo (o assentimento, ou melhor, o considerar-verdadeiro – *Fürwahrhalten*). Contrapõe-se, assim, à *persuasão*, este sim um assentimento de valor meramente privado e incomunicável, baseado na “natureza particular do sujeito” (A 820/ B 848): “Não posso *afirmar* nada, i. e, proferir como um juízo válido necessariamente para todos, senão o que produz convicção. A persuasão posso guardar para mim, se me sinto bem nela, mas não posso nem devo querer torná-la válida fora de mim” (A 821-2/ B 849-850). Não é, pois, a ausência de razão, quer dizer, de regras ou de critérios comunicáveis, que distingue *Glauben* e *Wissen*, mas tão-só a *modalidade* da convicção do sujeito que julga. De fato, a distinção entre opinião, saber e crença é modal, diz respeito à relação do juízo com o entendimento – “uma ocorrência em nosso entendimento”, diz a *Crítica* (A 820/ B 848)¹⁵. Se tenho consciência que considero algo verdadeiro baseado em um fundamento que é subjetiva e objetivamente suficiente, então sei algo; mas se tenho consciência de que considero algo verdadeiro em virtude de um fundamento apenas subjetivamente suficiente, então acredito em algo. Este último caso se dá apenas na moral (somente por analogia há uma crença doutrinal), caso em que se considera algo verdadeiro em virtude de um fundamento que é necessário apenas subjetivamente: “No saber ainda se ouvem as razões em contrário, mas na crença não, porque nesta não importam fundamentos objetivos, mas o interesse moral do sujeito” (Kant 1900; IX, 72). O que se anuncia na crença, pois, é doutrina kantiana dos postulados da razão prática: a necessidade (subjetiva) de admitir a existência de Deus, imortalidade da alma e liberdade como autocracia, para a consecução de um fim necessariamente posto pela lei moral, isto é, para a realização, neste mundo, do sumo bem, perfeita união da virtude com a felicidade (A 828/ B 856). Note-se que a lei moral é conhecida *a priori*; matéria de saber, portanto. Na verdade, matéria de fé são apenas aqueles três objetos (na passagem citada, porém, Kant menciona apenas Deus e imortalidade), que são

¹⁵ Conforme a *Lógica de Jäsche*, a opinião é um juízo problemático, a crença um juízo assertórico e o saber, apodíctico (Kant 1900; IX, 66).

admitidos como condições que tornam possível não a própria ação moral, mas sim a realização do fim necessário que é posto pela lei moral.

Portanto, suspender o saber para obter um lugar para a crença está longe de significar que se contorna a crítica mais radical para tomar um atalho que enfim dê acesso, pelos mistérios da religião cristã, a outros objetos, não sensíveis e mais elevados. A formulação de Kant nos *Progressos da metafísica* é mais prudente, ao sugerir que a suspensão da teoria tem, como contrapartida, não o não-saber, mas outra sorte de conhecimento: “um conhecimento prático-dogmático e um saber da constituição do objeto [supra-sensível], na plena renúncia a um conhecimento teórico (*suspensio iudicii*)” (Kant 1900; XX, 297)¹⁶.

Ora, se a determinação da metafísica, quanto ao fim último, é fazer a passagem do sensível para o supra-sensível, então já se vê que essa disciplina só vem a erigir-se em saber (“conhecimento prático-dogmático”) por meio da filosofia prática, que, fundada na lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade, confere “realidade objetiva” às idéias transcendentais:

O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de *um* sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (o de Deus e da imortalidade) que, sendo meras idéias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com o conceito de liberdade e adquirem consistência e realidade objetiva com ele e através dele, isto é, a sua *possibilidade* é *provada* pelo fato de a liberdade ser efetiva; com efeito, esta idéia revela-se mediante a lei moral (Kant 1900; IV, 3).

Haveria, nos *Progressos da metafísica* ou na *Crítica da razão prática*, algum realinhamento posterior à primeira *Crítica*, ou encontraríamos apenas linhas de continuidade, sem grandes rupturas? Para que pudéssemos responder à questão seria preciso examinar no pormenor tudo o que se passa entre a primeira e a terceira *Crítica*, tarefa de reconhecida complexidade. Mesmo no interior da primeira *Crítica* já existe a dificuldade em saber se a concepção de liberdade transcendental, apresentada no contexto da cosmologia, se harmoniza perfeitamente com a concepção de liberdade prática, exposta na própria *Dialética* e no *Cânon* da razão pura, a ponto de não ser descabida “a dúvida sobre a

¹⁶ Dogmático aqui não se refere ao dogmatismo já denunciado como abusivo, mas ao procedimento demonstrativo da razão (segundo princípios *a priori* seguros), necessário para toda ciência e, portanto, para a metafísica fundada como ciência (B XXXV).

coerência da inteira investigação de Kant sobre a liberdade na *Crítica da razão pura*” (Allison 1983, p. 315)¹⁷. Agora, porém, a questão não é essa, nem mesmo se trata de apresentar aqui as linhas fundamentais da filosofia prática (o que, a bem da verdade, se converteria em resumo de valor bastante duvidoso). A questão é saber que lição se pode tirar, quanto à derivação subjetiva das idéias transcendentais, desse *desdobramento* posterior da filosofia crítica; desdobramento que, implique ou não um posterior realinhamento conceptual, está contido, ao menos como programa, já na primeira *Crítica*¹⁸. Inicialmente isto: só é possível sustentar que, por meio do conceito da liberdade revelado pela lei moral, se faz a ultrapassagem do sensível para o supra-sensível, conferindo assim realidade objetiva aos demais conceitos puros da razão, porque se supõe como demonstrado que tais idéias têm origem na razão, são conceitos *necessariamente* postos por ela.

Vê-se, pois, pela mera análise da função da dedução subjetiva das idéias na filosofia crítica, como é impróprio reduzir a inteira *Dialética Transcendental* a uma orientação física. Não se quer dizer de modo algum que a refutação da metafísica clássica e a investigação da função da razão no campo da experiência possível (como idéias reguladoras) possam ser ignoradas; estes dois pontos, aliás, são afins, pois limitar a razão especulativa, concedendo-lhe apenas uma função imanente no campo da experiência possível, equivale a indeferir-lhe toda pretensão a conhecer por meros conceitos o que ultrapassa o sensível.

¹⁷ Para uma apresentação dessa questão e para a tentativa de conciliar a liberdade transcendental e a liberdade prática, cf. Allison 1983, pp. 310-329.

¹⁸ Não queremos dizer que o desdobramento ulterior já esteja contido *in nuce* na *Crítica da razão pura*. Seria um despropósito, pois a essa altura Kant está longe de escrever as outras duas *Críticas* e de imaginar todas as dificuldades que têm pela frente. Queremos apenas dizer que a *Crítica* faz um primeiro *ensaio* (“*Versuch*”; A 804/ B 832) para resolver pela via da prática os três problemas cardinais da razão, para os quais tendem, como finalidade última, todo o uso especulativo da razão e toda a metafísica (B 395 n.; A 798/ B 827). Note-se que tal ensaio, contrariamente ao que é sugerido por Schulze, não é exterior à *Crítica*. De fato, a própria idéia transcendental, como modalidade do incondicionado, reclama uma solução que não pode ser satisfeita nem pela especulação nem pela função imanente da idéia como princípio regulador do uso empírico do entendimento: “a experiência não preenche a própria vocação integral da razão” (Kant 1900; IV, 328). Na verdade é o metafísico dogmático que pensou ser da ordem da teoria o que desde o início tinha interesse prático: “(...) como também a aparência dialética não é aqui somente enganosa quanto ao juízo, *mas ainda quanto ao interesse* que aqui se torna relativamente ao juízo, esta aparência é atraente e sempre natural e assim permanecerá para todo o futuro” (A 703-704/ B 731-732; itálico meu). Ou seja, a *Dialética* é não apenas a crítica da ilusão que nos faz julgar como objetivo o que é meramente princípio subjetivo, mas é também a crítica da ilusão que *nos faz tomar como próprio ao interesse teórico o que é da ordem do interesse prático*. Portanto, isolar ou desconsiderar a dimensão prática contida já na crítica da razão pura é sucumbir à mesma ilusão de que é vítima o metafísico dogmático.

Apenas se quer dizer, olhando para o prolongamento da filosofia crítica, mais distante porém mais revelador, que esse resultado está longe de esgotar o papel que é conferido à dedução metafísica das idéias. Mais do que isso, no plano da relação entre meios e fins, a *finalidade* da *Crítica*, se acreditarmos na avaliação de Kant nos *Progressos da metafísica*, não é explicar o que torna possível o conhecimento da natureza, incluindo aí o papel das idéias transcendentais como idéias reguladoras, mas é realizar o fim último da metafísica: “a crítica da razão pura, (...) tem como fim a fundação de uma metafísica, cujo fim, por sua vez, como fim último da razão pura, visa à extensão dos limites do sensível para o campo do supra-sensível” (Kant 1900; XX, 272).

Ora, ao tentar esclarecer a função essencial da derivação subjetiva das idéias pelo seu prolongamento mais remoto não acabamos por misturar indevidamente dois domínios, o teórico e o prático? Na verdade, não é questão de domínio, de uma região do ser que seria acessível apenas para certas leis da razão, com exclusão de outras, mas é questão de diferença de uso da *mesma* razão. É digno de nota que já a própria escolha do termo *idéia* para os conceitos puros da razão reflete o duplo emprego das idéias. Contra-pondo-se à tradição filosófica mais imediata, que utiliza *idéia* com o sentido de representação em geral (idéia do vermelho, de dor, de causa, etc.), Kant busca o sentido do termo em Platão e esclarece, dizendo ter entendido Platão melhor do que este teria entendido a si próprio, que *idéia* é termo originado, principalmente, de preocupações práticas; apenas depois é que teria sido transposto ao que é da ordem do conhecimento teórico (A 310/ B 366 – A 320/ B 377). Como também esclarece a Reflexão 5649: “os conceitos puros da razão, Deus, liberdade e outro mundo, são propriamente de origem moral” (Kant 1900; XVIII, 297)¹⁹. E se a própria escolha do termo aristotélico *categoria* procura assinalar, em primeira linha, o uso empírico dos conceitos do entendimento, como chaves para a experiência possível (embora a origem *a priori* de tais conceitos também habilite seu uso prático), já o termo *idéia*, em conformidade com sua

¹⁹ Nesse contexto é que faz algum sentido o fragmento dos *Progressos da metafísica* em que Kant atribui à moral a origem da filosofia crítica: “(...) 4. Deus, liberdade e imortalidade. 5. [Os antigos filósofos] concordavam facilmente a propósito de Deus e da imortalidade, mas não acerca da liberdade. 6. *A origem da filosofia crítica é a moral*, em vista da imputabilidade das ações. A esse respeito, conflito infundável” (Kant 1900; XX, 335; itálico meu). Já que liberdade, ao lado das outras duas idéias, é sobretudo conceito de interesse prático, então se compreende por que a origem da filosofia crítica estaria na moral: o conflito acerca da liberdade, o qual não se manifesta nas demais idéias, exige uma crítica da razão para ser definitivamente dirimido. Encontraríamos aqui outro modo de afirmar que o problema antinômico é uma das origens da *Crítica*?

presumida origem platônica, deve espelhar no mesmo lance os dois usos da razão que busca o incondicionado, o especulativo e o prático (Kant 1900; XX, 318).

Aonde chegamos enfim? Kant distingue uso teórico e prático da razão e na *Dialética Transcendental* dedica-se imediatamente aos problemas que envolvem o uso especulativo da razão. Não se deve esquecer, porém, que não se trata de duas razões, a razão teórica e a razão prática, mas sim da mesma razão que comporta dois usos, os quais envolvem a mesma legalidade e o mesmo conjunto de conceitos. O crucial é que, seja qual for o uso que a razão lhes dê, as idéias transcendentais não são senão diferentes modos do incondicionado, exprimindo “o desejo irreprimível de firmar o pé em qualquer parte para além dos limites da experiência”. Assim, do ponto de vista da função que desempenha no inteiro sistema crítico, a dedução metafísica das idéias e, com ela, a *Dialética*, mais do que etapa preliminar da destruição da metafísica, mostra-se como momento indispensável de sua construção, uma etapa que torna possível a transição do sensível para o supra-sensível por meio do conceito de liberdade.

Antes de prosseguir, convém fazer um balanço parcial. Em grandes linhas tentamos mostrar, pelo desdobramento posterior da filosofia crítica, a função que cabe à derivação subjetiva dos conceitos da razão: etapa preliminar para a aferição da objetividade peculiar das idéias e, desse modo, etapa necessária (embora não suficiente) para a construção da metafísica. Dessa maneira, aferimos pelos efeitos, por assim dizer, a envergadura da questão, o que tem a vantagem de pôr em evidência tanto a tarefa positiva da *Dialética Transcendental* como a finalidade da própria *Crítica*. No entanto, até o momento as coisas permanecem como que suspensas no ar: afinal de contas, por que começar por esse lugar e não por outro? Se nossa intenção não é outra senão trazer à luz do dia a tarefa positiva que subjaz ao lado destrutivo da *Dialética*, então parece que qualquer outra questão, a idealidade do espaço e do tempo ou a dedução transcendental das categorias, por exemplo, poderiam servir ao mesmo propósito. De fato, se a *Crítica* se propõe a ser investigação sistemática, em que cada parte se relaciona com as demais em vista de um todo, então tocar um ponto é tocar os demais. Mas precisamente o que à primeira vista parece desqualificar

nossa estratégia na verdade a justifica. A exigência crítica de sistematicidade tem sua razão de ser sobretudo onde se reconhece o erro: nos assuntos da razão, a parcialidade é cúmplice da falsidade, tanto quanto a organização sistemática é garantia contra erros (B XXXVII). Por isso, se se faz necessária uma dedução metafísica das idéias transcendentais, é porque o problema crítico, introduzido na forma do conflito da razão consigo mesma na cosmologia, não pode ser respondido sem que se faça o inventário sistemático dos conceitos puros da razão. Não deixa de ser curioso observar e, para nós, digno de reflexão, que a realização do fim último da metafísica pelo caminho da *Crítica* tem como ponto de partida precisamente o que dobra tal pretensão: o conflito da razão consigo mesma na cosmologia. Daí que, depois de termos partido da dedução metafísica das idéias para avançar até o prolongamento mais distante da *Dialética* nos *Progressos da metafísica*, queiramos agora recuar um passo, se não para compreender o princípio da *Crítica* ou seu início cronológico, ao menos para dar conta de sua gênese (parcial, sem dúvida, pois é recortada uma única questão entre outras concorrentes).

II. A antinomia e a gênese da Crítica: a metafísica como problema da razão

Kant, em dois diferentes momentos, faz um retrospecto da origem da filosofia crítica. Em carta a Garve, de 21 de setembro de 1798, escreve:

O ponto de que parti não foi a investigação da existência de Deus, da imortalidade, etc., mas a antinomia da razão pura: “O mundo tem um começo; ele não tem começo, etc., até a quarta: há liberdade no homem, em oposição à afirmação: não há liberdade, mas tudo é nele necessidade natural”. Isso foi o que primeiro me despertou do meu sono dogmático e levou-me à crítica da razão mesma, a fim de suspender o escândalo da contradição manifesta da razão consigo mesma (Kant 1900; XII, 256).

De modo similar, na *Crítica da razão prática*, Kant diz:

Essa ilusão [envolvida em alguns princípios da razão] nunca seria notada como enganadora se ela não se traísse por um *conflito* da razão consigo mesma na aplicação aos fenômenos de seu princípio de pressupor o incondicionado para todo condicionado. Mas a razão é dessa maneira forçada a inquirir essa ilusão, a sua origem e o modo de poder ser dissipada, o que não se consegue fazer senão

por uma crítica integral da inteira faculdade da razão pura; a antinomia da razão, que se torna manifesta em sua dialética, é na verdade o erro mais salutar em que alguma vez a razão humana pôde cair, pois nos impele a descobrir a chave para sair desse labirinto (Kant 1900; V, 107).

Essas duas conhecidas passagens convergem para o mesmo ponto: a posição central que Kant atribui à antinomia na formação da filosofia crítica. Os dois balanços são, sem dúvida nenhuma, posteriores à *Crítica*; mas nessa obra mesma se encontra indicação semelhante: a antitética natural da razão (“um novo fenômeno da razão humana”) impede a razão de “adormecer numa convicção imaginária, produzida por uma aparência meramente unilateral” (A 407/ B 434). Somos então autorizados a concluir que Kant, também no interior da primeira *Crítica*, não faz outra coisa senão afirmar que é a antinomia que desperta a razão para o exame de si mesma, o caminho que evita os dois atalhos que conduzem à “a morte da sã filosofia”: o dogmatismo e o ceticismo.

É importante observar que, apesar de convergentes, as duas passagens acima destacadas não são de todo coincidentes. A primeira aponta que a antinomia marca o *início temporal* da filosofia crítica, ao passo que a segunda aponta a antinomia como *fundamento* da filosofia crítica. De fato, na carta a Garve, Kant apresenta um quadro de sua própria trajetória filosófica (“a antinomia foi o que primeiro *me* despertou do *meu* sono dogmático”). Já na passagem extraída da *Crítica da razão prática* Kant apresenta, do ponto de vista da razão humana, uma descrição geral da origem da filosofia crítica (“a razão é desse modo forçada a inquirir essa ilusão”; “a antinomia *nos* impele a descobrir a chave para sair desse labirinto”). Ora, considerar a antinomia como princípio, do ponto de vista da razão humana *em geral*, é algo que diz respeito não à história circunstancial do que teria levado o filósofo à crítica, mas sim à gênese conceptual dela.

Não estaríamos, porém, nos apoiando em distinção por demais sutil? Mas é a própria *Crítica* que se apóia, em algumas passagens, na diferença entre história empírica e história conceptual da filosofia. Na Doutrina transcendental do método, por exemplo, Kant se propõe a apresentar a história da razão pura “do ponto de vista meramente transcendental, a saber, do ponto de vista da natureza da razão pura” (A 852/ B 880). Esse ponto de vista, que na *Crítica* redundava na divisão da história da metafísica em três diferentes métodos de investigar a razão (dogmatismo, ceticismo e criticismo), é retomado nos *Progressos da metafísica*: “Uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível,

não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, *a priori*. Embora estabeleça fatos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza da razão humana, como arqueologia filosófica” (Kant 1900; XX, 341). Nesse sentido, a arqueologia filosófica é essencialmente *a priori* e dedutiva. Pois, uma vez encontrada a origem ou o fundamento originário, a *arque* – não lá nas primeiras tentativas da filosofia, mas na estrutura atual da razão que foi se manifestando tortuosamente nas tentativas passadas – a arqueologia filosófica traça a história da razão do princípio para as conseqüências, relendo o passado à luz do estágio atual da razão: “[Pergunta-se] se se pode projetar *a priori* um esquema para a história da filosofia, com o qual coincidiriam de tal modo as épocas e as opiniões dos filósofos extraídas de narrativas existentes, como se eles tivessem esse esquema diante dos olhos e tivessem assim progredido no conhecimento da filosofia. Sim! Se a idéia de uma metafísica se impusesse necessariamente à razão humana e esta sentisse a necessidade de desenvolvê-la; porém, essa ciência se encontraria inscrita inteiramente na alma, contudo somente de maneira embrionária” (Kant 1900; XX, 342).

À luz da arqueologia filosófica proposta nos *Progressos da metafísica*, como entender a origem da filosofia crítica? Mais uma vez esse papel cabe à antinomia:

São duas as dobradiças em torno das quais ela [a crítica-da-razão] gira: em primeiro lugar, a doutrina da idealidade do espaço e do tempo (...); em segundo lugar, a doutrina da realidade do conceito de liberdade, como conceito de um supra-sensível cognoscível no qual a metafísica é entretanto somente prático-dogmática. Mas ambas as dobradiças estão como que fixadas no batente do conceito racional do incondicionado na totalidade de todas as condições, em que deve ser removida a aparência que suscita uma antinomia da razão pura mediante a confusão dos fenômenos com coisas em si, e nessa dialética mesma contém a indicação para a transição do sensível para o supra-sensível (Kant 1900; XX, 311).

A *duplicidade de doutrinas*, que para alguns críticos de Kant seria até mesmo a fonte de resultados incongruentes em diversos aspectos (destruição da metafísica e da teologia pela filosofia teórica; recuperação delas pela porta dos fundos da filosofia prática) é aqui expressamente reconhecida, uma advertência de que jamais se poderá encontrar a unidade da filosofia crítica, ao menos não aquela unidade do edifício doutrinário único e integral que os epígonos de Kant, não

encontrando na letra, procuram no espírito da *Crítica*²⁰. Não obstante, Kant reconhece *um* fundamento – “o batente” comum em que teoria e prática se fixam, que é o *conceito do mundo* (“conceito racional do incondicionado na totalidade de todas as condições”). Mais precisamente, há unidade de um *problema*, a antinomia, que exige e inaugura uma crítica da metafísica especulativa e ao mesmo tempo aponta para a *realização* da metafísica, transição para o supra-sensível.

Assim, quando se pensa na origem da crítica, é preciso precaver-se: uma coisa é a origem na ordem do tempo, outra coisa a origem na ordem do conceito. Quando Kant, na passagem há pouco citada da *Crítica da razão prática*, descreve a origem da filosofia crítica, é nítido que ele o faz do ponto de vista transcendental da *Crítica* e da arqueologia filosófica proposta pelos *Progressos da metafísica*. Desse ponto de vista, a antinomia é a *origem* da crítica, sem dúvida, mas origem entendida não como início no tempo, mas como *princípio racional*: aquilo que desperta para a necessidade de uma crítica da razão e a conduz passo a passo, na condição de fundamento (*Grund*) da investigação²¹.

Que implicaria essa distinção para a compreensão da origem da própria *Crítica*? O início cronológico é controverso, basta lembrar os *Prolegômenos*, que atribuem a Hume exatamente o mesmo que Kant atribui à antinomia (note-se que as duas caracterizações não são em princípio incompatíveis; para aferir essa possibilidade requer-se, porém, uma série de mediações cuja efetividade deve ser documentada passo a passo, o que por ora está fora de nosso alcance). Até mesmo a capacidade de Kant em reproduzir com fidelidade a história circunstancial de sua filosofia talvez possa ser posta em dúvida: na carta a Garve, escrita dezessete anos depois da publicação da primeira crítica, Kant muda a ordem usual das idéias em conflito, mencionado liberdade como a quarta idéia cosmológica, ao passo que na *Crítica*, que segue o fio condutor da tábua das categorias, a menciona como terceira. Por fim, o longo caminho de Kant até à *Crítica*, marcado pela incessante retomada de questões e revisão de posições, não se ajusta perfeitamente com a hipótese de um início primeiro e único da filosofia crítica; abre o horizonte, além disso, para uma investigação da própria história da

²⁰ Sobre esse ponto, ver de Kant a sua *Declaração sobre a doutrina da ciência de Fichte* (Kant 1900; XII, 396-7).

²¹ Nos *Progressos da metafísica*, Kant parece ir mais longe, assimilando a origem temporal à origem conceptual: “Esta ordem temporal [do dogmatismo ao ceticismo e deste ao criticismo] funda-se na natureza da faculdade humana de conhecer” (Kant 1900; XX, 264).

doutrina da antinomia, isto é, das primeiras formas que o problema teria assumido até ser formulado criticamente como antinomia²².

Já o segundo ponto de vista, o da gênese conceptual da *Crítica*, não só está ao abrigo de tais dúvidas, mas também dispensa tal investigação, uma vez que, sem ocupar-se com a cronologia e com a ordem dos fatos, procura apenas indicar o ponto que, como fundamento, principia, condiciona e orienta o exame crítico. No entanto, também esse ponto de vista leva a algumas dificuldades, particularmente a de saber como é que se pode a um só tempo conferir à antinomia o papel de origem principal da investigação crítica e pressupor outras condições anteriores. Pois é isso o que ocorre, ao que tudo indica, quando, do ponto de vista da arqueologia filosófica, se isola o que seria o significado mais fundamental do conceito de antinomia na *Crítica*. Segundo Hinske²³, o conceito mais estrito e fundamental de antinomia não significa o conflito de duas proposições que parecem ambas rigorosamente provadas, mas, conforme a origem do termo que Kant teria ido buscar na retórica clássica, significa “o conflito de leis da razão” – “Widerstreit der Gesetze (Antinomie) der reinen Vernunft” (A 407/ B 434)²⁴. É apenas em sentido derivado que antinomia é aquela contraposição conteudística de proposições, tese com antítese – a antitética (A 420/ B 448). É também apenas de modo derivado que antinomia significa o *estado da razão* no conflito: “O estado da razão nessas inferências dialéticas denominarei a antinomia da razão pura” (A 340/ B 398)²⁵. Ora, segundo o significado *fundante* da antinomia (“*grundlegende Bedeutung*”; Hinske, p. 106), que é o que afinal importa para uma arqueologia filosófica, que leis da razão estariam envolvidas no conflito?²⁶ De um lado estaria o *princípio da*

²² Tanto a hipótese de várias origens como a investigação da história da antinomia se encontram na análise de Hinske do desenvolvimento da filosofia crítica. O autor, depois de reconhecer a possibilidade de haver diversos fios condutores para interpretar a trajetória filosófica de Kant (a teoria do influxo físico, a problemática teológica etc.), escolhe o fio condutor da antinomia, considerando-o *um* dos motivos centrais da filosofia kantiana (Hinske, p. 27 n. 72; 70-133).

²³ Aqui e na seqüência acompanho de perto a interpretação de Norbert Hinske (Hinske 1970, pp. 99-112).

²⁴ Também Mellin (1970, p. 298) apresenta a conjectura de que Kant teria encontrado o termo e o significado geral da antinomia em Quintiliano (*Institutio oratoria*, liber VII, capítulo 7, § 1)

²⁵ Esse é o “significado subjetivo” da antinomia (Mellin 1970, p. 287).

²⁶ Sirvo-me da análise de Hinske unicamente para esboçar o que deve convir a uma arqueologia, que procura a origem *principal* da investigação crítica. Na verdade, Hinske não se ocupa em nenhum momento com semelhante arqueologia, mas tão-só com o caminho que Kant teria percorrido até alcançar a formulação crítica da antinomia. No entanto é perfeitamente cabível perguntar se do ponto de vista histórico em que se situa, Hinske poderia falar com rigor de um significado *fundante* de antinomia.

razão pura: “... se é dado o condicionado, então também é dada a inteira soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado” (A 409/ B 436); e, de outro lado, estaria a máxima da maior extensão possível do nosso entendimento mediante a experiência: “Que na explicação dos fenômenos se tem de proceder como se o campo de investigação não fosse amputado por nenhum limite” (B 498 ss.). Dos dois lados, é sempre questão da razão em sentido estrito, a faculdade dos princípios; de um lado, porém, está a razão pura, de outro, essa mesma razão voltada para a experiência e sua elaboração mediante o entendimento. Daí que a *Crítica* possa também caracterizar o conceito fundante de antinomia como o conflito entre as leis de duas faculdades, razão e entendimento (A 529/ B 557).

É precisamente nesse ponto que surge a dificuldade para uma arqueologia filosófica e sua exigência de uma origem na ordem do fundamento. O conceito fundante de antinomia parece pressupor uma clara distinção entre razão e entendimento e, por tabela, entre idéias e categorias. Ora, como a antinomia poderia fundar a investigação crítica e, no entanto, apoiar-se em algo que já tem por líquido e certo? O fundamento não se apoiaria, assim, em uma distinção que é alcançada apenas no decurso da própria investigação crítica?²⁷ Além disso, quando percebemos que a sistematização das idéias cosmológica depende do sistema dos conceitos do entendimento, pois este serve àquela como fio condutor; mais ainda, quando lembramos que cada idéia transcendental não é senão uma categoria “alargada até o incondicionado”²⁸, então só se pode concluir que a antinomia é de algum modo dependente da sistematização das categorias e, por consequência, da dos juízos. Sendo assim, como seria lícito a uma arqueologia filosófica cogitar que a antinomia é o *Grund* da investigação crítica?

Resta ainda outra possibilidade: podemos procurar não a origem na ordem do tempo ou na ordem do fundamento, mas a gênese da filosofia crítica (gênese parcial, pois partimos das indicações explicitadas por Kant a respeito da antinomia, deixando de lado outras questões que

²⁷ De fato, o § 41 dos *Prolegômenos* parece sugerir que a distinção entre razão e entendimento, como fontes distintas de conceitos, é apenas produzida no decorrer da investigação crítica (Kant 1900; IV, 328-329).

²⁸ “(...) a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas *liberta* o *conceito do entendimento* das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora com relação a este. Isto acontece porque a razão, para um condicionado dado, exige a absoluta totalidade das partes das condições, e assim faz das categorias idéias transcendentais” (A 409/ B 435-6).

eventualmente teriam contribuído para a formação da filosofia crítica). Ainda que não se estabeleça desde o início uma relação de subordinação, seja temporal, seja conceptual, podemos aceitar que investigações distintas sejam primeiro postas em atrito; podemos aceitar que um espaço então se delineia e se articula no esforço mesmo de constituir a relação entre temas e investigações diversas. Desse ponto de vista, nada impede que o próprio *conceito* de antinomia seja resultante de um problema que abriga sob si formulações concorrentes, sem que se cogite, porém, que uma formulação seja fundamento das demais. Igualmente, nada impede que a investigação da cosmologia, cujos conceitos capitais provêm da ontologia, a *Grundwissenschaft*, conduza a questões que acabem por pôr em cheque doutrinas e princípios que passam por indubitáveis na própria ontologia. Procura-se, assim, uma gênese da *Crítica*, isto é, aceita-se que a interdependência de suas partes ou a subordinação de uma a outra não se encontra já dada, nem no plano temporal nem na ordem do conceito, mas é originada.

Desse ponto de vista, tentemos ver então como a *Crítica* se forma ao constituir a articulação de suas partes a partir da antinomia, lá mesmo quando Kant confessa, na carta a Marcus Herz de 11 de maio de 1781, que não pôde começar a exposição da *Crítica* por esse ponto:

Difícil sempre permanecerá esse gênero de investigação [crítica da razão pura], pois contém a *metafísica da metafísica*. No entanto, tenho em mente um plano que pode proporcionar-lhe *popularidade*, plano que no início, contudo, lhe poderia ter sido nocivo, porque o fundamento tinha de ser arrumado, sobretudo porque o todo desse conhecimento tinha de ser posto diante dos olhos com todas as suas articulações; de outro modo, somente me teria sido permitido começar por aquilo que eu apresentei sob o título de *Antinomia da razão pura*, o que poderia ser feito em uma apresentação bastante viva, que instigaria o leitor a investigar as fontes desse conflito (Kant 1900; X, 251).

A antinomia poderia dar ocasião a uma exposição popular, pois instigaria o leitor a ir à fonte do conflito. Ainda que não concretize esse plano, Kant, nos *Prolegômenos*, não apenas irá retomar a sugestão de ter a antinomia como porta de entrada para a *Crítica*, mas também irá mais longe. De fato, observa que a antinomia, mais do que simplesmente oferecer a oportunidade para uma exposição mais feliz de um conteúdo doutrinal já alcançado, constitui o verdadeiro ponto de inflexão na filosofia: “Desejo, pois, que o leitor crítico se ocupe principalmente com essa antinomia, porque a própria natureza parece tê-la estabelecido para fazer hesitar a razão nas suas pretensões temerárias e a forçar ao exame

de si mesma (...). Se o leitor for levado por esse estranho fenômeno a remontar ao exame do pressuposto que está no fundamento dela, então se sentirá obrigado a investigar comigo mais profundamente a fundação primeira de todo o conhecimento da razão pura”. (Kant 1900; IV, 341 n.). Dessa maneira os *Prolegômenos* confirmam, embora obliquamente, o que Kant dissera a Herz: só não é possível começar a exposição com a antinomia porque é preciso em primeiro lugar investigar o fundamento e expor a inteira faculdade do conhecimento, em toda a sua articulação. Quer dizer, a antinomia mostra inapelavelmente a necessidade de uma crítica, mas parece deixar à própria sorte a investigação “da fundação primeira de *todo* o conhecimento da razão pura” (itálico meu): o imperativo de uma investigação sistemática impede que a exposição da ciência coincida com o problema que a exige.

Esse descompasso entre o problema que desencadeia a investigação e o modo de levá-la adiante significaria que o problema antinômico seja apenas a porta de entrada, não mais do que a antecâmara da *Crítica*? Afinal de contas, a *Crítica* afirma que a antinomia, se contribui para alguma doutrina crítica mais específica, é apenas na condição de prova *indireta* da doutrina da idealidade do espaço e do tempo, pois a direta é oferecida pela investigação levada a cabo na *Estética Transcendental* (A 506/ B 534). Portanto, não seria temerário de nossa parte conceder à antinomia uma função mais ampla na gênese da *Crítica* além da que foi expressamente admitida por Kant?

Apóia nossa interpretação, em primeiro lugar, o testemunho notável das Reflexões 4756 e 4757 (Kant 1900; XVII, 699-703; 703-705). Nessas reflexões, para falarmos *en gros*, Kant admite que há uma “antitética ou antinomia”, embora aparente, não apenas no campo cosmológico (ou, mais exatamente, no que virá a ser a cosmologia racional), mas também na própria teologia²⁹ (menos claramente na psicologia).

²⁹ De fato, ainda que nenhuma das duas reflexões mencione explicitamente o conceito de Deus, a Reflexão 4757 (Kant 1900; XVII, 703) assume, de modo implícito, haver “uma antitética ou antinomia aparente” acerca do conceito que, na *Crítica*, irá constituir o ideal da razão pura – o conceito do *ens realissimus* (A 575-6 / B 603-4). Tal antitética teológica, por assim dizer, se afigura deste modo: segundo o princípio imanente do uso empírico do entendimento, “tudo é mutável e variável, portanto empiricamente contingente, porque o tempo é em si necessário, mas no tempo nada se prende necessariamente”. Mas segundo o princípio transcendente do uso puro do entendimento, “há algo em si necessário, a saber, a unidade da realidade suprema, a partir da qual toda multiplicidade dos possíveis pode, mediante limitação, ser determinada, como o são no espaço as figuras e também toda existência, como no tempo todo estado”. Igualmente a Reflexão 4759 (Kant 1900; XVII, 708) faz menção, ainda que bastante imprecisa, a uma antitética (aparente) que

Mais do que isso, a essa altura Kant concebe também como dialéticas a própria Estética e a Analítica (então denominadas, respectivamente, doutrina transcendental do fenômeno e doutrina transcendental da experiência). Por isso, Kant fala de uma “dialética da sensibilidade” e uma “dialética do entendimento” (XVII 699, 700), as quais exibem com maior ou menor nitidez inegáveis traços antitéticos. Ou seja, o que as duas reflexões (ambas datadas de 1775-1777 com segurança por Adickes) mostram é que Kant, em determinada fase, concebe sob o signo da dialética o que irá depois constituir a estrutura e grande parte do conteúdo doutrinal da *Crítica*. Esse plano incipiente sugere, assim, que na própria formação da *Crítica* o teor de suas doutrinas é de algum modo subsidiário da própria articulação da problema crítico como antinomia, ou melhor, como problema antinômico (para recorrer a uma formulação mais ampla e provisória da antinomia).

Em segundo lugar deve-se notar que, mesmo quando desqualifica na carta a Herz a antinomia para o papel de início da exposição, Kant não a exclui do horizonte da investigação. Ao contrário, definindo a *Crítica* como *metafísica da metafísica*, Kant consagra o exame crítico ao problema da metafísica, revelado primeiro pela antinomia. Com isso não propõe de maneira alguma construir um sistema metafísico que rivalize com os demais: “Tenha a gentileza de só mais uma vez dar uma olhada no todo e notar que de modo algum é metafísica o que a *Crítica* está fazendo, mas uma ciência inteiramente nova, jamais tentada antes, a saber, a crítica de uma razão que julga *a priori*” (carta a Garve, 7 de agosto de 1783; Kant X, 340). Não deixa de ser paradoxal: a Garve Kant diz que a *Crítica* é ciência inteiramente nova, não é metafísica; a Herz afirma que a *Crítica* é metafísica da metafísica, apondo à nova ciência o nome da velha disciplina, ao quadrado. Mudança de opinião ou de ênfase conforme varia o interlocutor? No entanto, também os *Prolegômenos* recusam assimilar a *Crítica* a toda forma passada de metafísica e, não obstante, não recusam o parentesco com ela: prolegômenos a toda metafísica futura.

Reside na antinomia talvez a chave para resolver o enigma. Se a *Crítica* é, em primeiro lugar, *metafísica da metafísica* não é porque possui um conhecimento mais apurado dos objetos, que a habilitaria a dar lições ao metafísico. Inversamente: ao investigar o conflito em torno de um conceito que ultrapassa toda a experiência possível (mundo como

têm lugar na teologia, mais exatamente, uma antitética entre o inimigo dogmático da religião e o filósofo religioso especulativo.

totalidade absoluta das coisas), ela não pode dirimir a dificuldade baseando-se no conhecimento de um objeto, pois este jamais pode ser dado. Não é por outro motivo que a antinomia é o único caso possível que revela o erro da razão; pois na psicologia e na teologia racionais, a ilusão o erro permanecem ocultos por um discurso consistente, que, se não pode ser confirmado por nenhuma experiência, tampouco pode ser refutado por ela. Por isso, perante o conflito da razão consigo mesma, manifestado pela antitética e percebido, subjetivamente, por todo aquele que refaça por si mesmo as razões de cada um dos lados em disputa, só resta à investigação o exame da origem e da fonte do conhecimento das coisas. Resta, pois, o exame da razão como fundamento *a priori* de todo conhecer e, por isso, também como fonte positiva do erro (a ilusão transcendental).

Ao que tudo indica, é, pois, por uma espécie de analogia que a *Crítica* acaba por assumir o posto da velha metafísica, que um Baumgarten definia como ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano: “*metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum*” (Baumgarten XVII, 23). Por analogia, pois os limites da razão humana podem ser apenas determinados caso se constitua uma ciência que estabeleça os primeiros princípios fundantes do conhecimento; isto é, caso a ciência dos predicados gerais do ente dê lugar a uma ciência dos princípios *a priori* do conhecimento das coisas. Nesse sentido a *Crítica* se afigura como *metafísica* da metafísica. Por outro lado, se ela é também metafísica *da metafísica*, é em virtude do objeto de investigação, que recai sobre a razão que pretende conhecer *a priori* o que ultrapassa toda experiência possível. Ora, isso nada mais é do que dizer que o fim da *Crítica* repousa exatamente na investigação da metafísica, entendida agora como a ciência, problemática, do supra-sensível ou do incondicionado (problemática, pois a antinomia põe sob suspeita a possibilidade de tal conhecimento). Em uma palavra, tanto o modo de investigar como o fim da *Crítica* se vinculam estreitamente ao problema posto à razão pela antinomia, problema nascido em uma disciplina da metafísica especial, a cosmologia.

Vejamos se de fato as coisas se passam assim. Encontra-se um indício, para começarmos por algum lugar, no desafio lançado a Kant pela interpretação que Maimon faz da *Crítica*, na *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis*. Kant, que recebe de Marcus Herz para leitura e comentário o manuscrito dessa obra, resume-o nestes termos:

Se compreendi corretamente o sentido [das observações de Maimon], então elas pretendem demonstrar que, se o entendimento deve ter uma relação legisladora com a intuição sensível (não apenas com a empírica, mas também com a *a priori*), então o próprio entendimento tem de ser o criador seja das formas sensíveis, seja até mesmo da matéria dela, i. e. do objeto; pois de outro modo o *quid juris* não poderia ser suficientemente respondido, o que porém poderia ser feito segundo os princípios de Leibniz e de Wolff, se lhes atribuíssemos a opinião de que a sensibilidade de maneira alguma seria especificamente diferente do entendimento, mas conviria como conhecimento filosófico [*Welterkenntnis*] apenas ao entendimento, somente com diferença de grau de consciência (...) (carta a Marcus Herz de 26 de maio de 1789, Kant XI, 49-50).

Para Maimon, uma síntese *a priori* só pode ser objetiva se o entendimento criar o próprio objeto que concebe. Deveríamos admitir, por isso, que o entendimento é faculdade de intuição, não pensamento discursivo; caso contrário, a correspondência entre conceito e objeto do conceito seria apenas um fato, algo contingente e inexplicável, portanto.

Não é difícil perceber que essa presumida retificação da questão do *quid juris* põe em cheque cada parte central da *Crítica*:

1. A *Estética* e sua doutrina de que a sensibilidade difere do entendimento em espécie, não em grau e, como tal, oferece um múltiplo de representações independentemente do entendimento;

2. A *Analítica* e sua doutrina que atribui ao entendimento o *conceito* de um objeto em geral: pensamento discursivo que só pode representar um objeto determinado ao elevar à unidade sintética da apercepção o múltiplo que é dado na intuição independentemente do pensar.

3. A *Dialética* e sua doutrina de que as idéias transcendentais, como conceitos totalizantes da razão, não do entendimento, não se reportam *imediatamente* a nenhum objeto dos sentidos. Pois sustentar, como faz Maimon, que nosso pensar é entendimento intuitivo, como o divino, só que limitado, é supor um pensar que no próprio ato de conceber compreende, ainda que confusamente, a *totalidade* das coisas representadas. Por isso Maimon atribui ao entendimento a posse de *idéias*: se um juízo *a priori* é forçosamente universal, então ele conteria em ato *todos* os casos pensados sob ele. No conceito de um círculo seria pensado que *todas* as suas linhas retas são equidistantes do centro; desse modo, tal conceito diria respeito a uma totalidade e, por isso, seria uma *idéia do entendimento*.

Vê-se que, para dar uma resposta adequada à questão da legitimidade do uso dos conceitos puros (*quid juris*), Maimon propõe na verdade uma radical transformação da *Crítica* (com razão Kant observa que é *contra* ele que se volta Maimon). A resposta de Kant pode ser resumida em dois pontos centrais:

(1.a) A despeito de discordar das “correções” propostas, Kant afirma, surpreendentemente, que o ensaio de Maimon é digno de atenção. Pois, diz Kant, “[Maimon] concorda comigo que, para dar solidez aos princípios da metafísica, uma reforma tem de ser empreendida, e apenas poucos estão convencidos de que isso é necessário” (Kant 1900; XI, 54).

(1.b) Reconhecendo assim que ambos têm como alvo comum a reforma da metafísica, Kant recomenda a Maimon “indicar claramente não apenas a maneira pela qual ele representa os princípios do conhecimento a priori, mas também o que o seu sistema implica para a solução dos problemas da razão pura, que constituem o essencial do fim (Zweck) da metafísica” (Kant 1900; XI, 54).

(2). Kant então sugere que, entre os problemas da razão, é a antinomia, o conflito na cosmologia racional, que oferece uma boa pedra de toque para testar os princípios do sistema.

Como entender a resposta de Kant? Seguindo os pontos acima:

1. A necessária reforma da metafísica exige o exame dos princípios sobre os quais esta se firma; outro modo de dizer que o exame crítico é uma *metafísica* da metafísica (1.a). E como esse exame tem por objeto os problemas de uma razão que pretende julgar *a priori* o que ultrapassa a experiência (pois é a antinomia que é oferecida como exemplo), então a investigação é também uma metafísica da *metafísica* (1.b). Ou seja, no primeiro aspecto está em jogo aquilo que Kant caracteriza como *sistema* ou *princípios do conhecimento a priori* (presumivelmente, todas as peças-chaves para a explicar como são possíveis juízos sintéticos *a priori*); no segundo aspecto, é questão do que Kant chama os “problemas da razão”, os quais constituem “o essencial do fim da metafísica”.

2. Assim, Kant distingue claramente dois aspectos: de um lado, o sistema dos princípios do conhecer, de outro, os problemas da razão. Qual a relação entre ambos os aspectos? Em primeiro lugar, o que podemos chamar uma relação horizontal, de coordenação. Kant pede que Maimon não se atenha apenas aos princípios do sistema, mas também os use para resolver os problemas essenciais da razão, dos quais a antinomia é um exemplo e a pedra de toque por excelência da exatidão dos princípios

aduzidos. Nesse sentido, os dois aspectos são solidários: sem o exame dos princípios, o problema do conflito da razão consigo mesma não pode ser resolvido; e sem que os princípios sejam testados segundo essa pedra de toque, não se pode saber se são realmente sólidos e eficazes. É interessante que Kant mesmo executa o teste que sugere a Maimon, dando uma idéia, ainda que bastante vaga, do que poderia ter sido aquela exposição popular da *Crítica* mencionada a Herz que começaria com a antinomia. De fato, Kant diz que, antes de tudo, Maimon deveria ter diante de si o conflito da razão consigo mesma; daí talvez Maimon se convencesse de que não poderia defender que o entendimento humano difere do divino apenas em grau, como se fosse idêntico a este, só que limitado. Como consequência, Maimon enfim teria de reconhecer que a intuição pode oferecer apenas fenômenos, ao passo que a coisa (*Sache*) é mero conceito da razão. Onde está o teste³⁰? Sem a distinção de espécie entre pensar e intuir, modos de conhecer heterogêneos, assume-se que são as coisas mesmas que são dadas na sensibilidade, mas apenas de modo confuso. E sem que se faça a distinção entre a coisa mesma e o seu fenômeno, acaba-se inevitavelmente por projetar nos fenômenos o incondicionado que o entendimento (isto é, o pensamento e por isso também a razão), pensa e tem de pensar acerca da coisa. Como resultado, o *princípio* da série total de condições é pensado como o início no tempo ou então negado etc.; ora, se a antinomia nasce porque se confunde pensar e intuir, então Maimon com seus princípios jamais poderia resolvê-la: “(...) a antinomia, que se origina inteiramente da confusão (*Verwechselung*) de ambos nunca pode ser resolvida, a não ser que se deduza a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* segundo os meus princípios” (Kant 1900; XI, 54). É notável que, por esse caminho, Kant acaba por virar o jogo, derrubando um a um todos os “aperfeiçoamentos” à *Crítica* propostos por Maimon. Assim, começando com um problema da *Dialética*, Kant chega a cada um dos princípios da *Crítica*: tanger em um único ponto uma corda retesada é vibrá-la em cada parte e por inteiro, de modo que se reafirma a natureza sistemática da *Crítica*.

No entanto, sem que se quebre essa relação de interdependência ou de coordenação entre as partes da *Crítica*, entre a Lógica da verdade e Lógica da ilusão, há outro modo de encarar a mesma articulação dos termos. Kant pede que Maimon não permaneça no sistema dos princípios do conhecimento, mas também vá aos problemas da razão, que

³⁰ Note-se que a própria *Crítica* sugere e realiza semelhante contraprova ou teste dos princípios do conhecimento *a priori* (cf. B XX-XXI).

constituem “o essencial do fim da metafísica”. Aqui, a relação entre as partes é assimétrica, pois que a parte essencial reside nos problemas da metafísica no campo do incondicionado. Logo, se tais problemas são o *fim* essencial dessa pretensa ciência, então tudo o mais não é senão *meio* ou instrumento, o *órganon* que é voltado para esse fim. Isso não quer dizer outra coisa senão isto: o fim essencial da *Crítica* consiste na tarefa de compreender a pretensão da razão que julga *a priori* acerca do que ultrapassa a experiência possível (a metafísica da *metafísica*). Nesse sentido, a relação entre as partes é de subordinação, de modo que, percebe-se, o fabuloso aparato da *Crítica* está a serviço da investigação dos problemas essenciais da razão metafísica, isto é, dos problemas apresentados na *Dialética*. Se é assim, então se vê que o próprio sistema crítico dos princípios é, como sistema, de algum modo subsidiário da investigação posta em andamento pelo problema antinômico.

Diante disso, seria lícito alguma vez sustentar que a teoria da idealidade do espaço e do tempo teria sido concebida como meio de salvaguardar os direitos do geômetra contra as pretensões do metafísico especulativo que, no absoluto, quer deliberar sobre as coisas em geral por conceitos?³¹ Mas julgar nesses termos a elaboração do idealismo transcendental é na verdade confundir a ordem das razões do exame crítico, ou melhor, não ter em vista a relação entre meios e fins estabelecida pelo próprio problema que demanda uma crítica da razão. Conforme a Reflexão 4673 (1773):

A questão de saber se o espaço é algo ideal (não imaginário) ou real não interessa de modo algum às diversas ciências. Não se dá atenção a isso na matemática, na mecânica e na física geral; ainda que tanto Leibniz como Newton (aqui os nomeio no ápice dos demais grandes nomes) aceitem que a realidade do espaço seja, para o segundo, subsistente e, para o primeiro, aderente, ambos admitem o seu [ser] na aplicação aos objetos do mundo, como se espaço e tempo fossem receptáculos existentes das coisas; e mesmo que a sua idealidade tenha sido demonstrada por nós, ela não faz a menor diferença para tais investigações. Mas lá, onde essas respostas se tornam transcendentais, então a coisa é outra (Kant 1900; XVII, 642).

Nem à geometria nem à física interessa a questão do estatuto ontológico ou epistemológico do espaço e do tempo, se são reais ou ideais; elas simplesmente supõem que espaço e tempo são reais ao aplicá-los aos objetos do mundo. Na verdade, tal questão só tem

³¹ É a posição de Lebrun no ensaio *O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano* (Lebrun 1993, p. 32).

importância “lá, onde essas respostas se tornam transcendentas” – isto é, quando está em jogo a metafísica como ciência do supra-sensível. Ou, mais exatamente, quando o espaço e o tempo são aplicados não aos *objetos* do mundo, mas ao mundo como *totalidade absoluta* dos objetos.

Aqui, é o impulso do metafísico em ir além do que pode ser dado que torna transcendente o que é da ordem do simples uso imanente. Dirá então: o mundo, entendido como totalidade absoluta das coisas, tem um começo no tempo e um limite no espaço; mas logo será revidado por outro metafísico: o mundo não tem começo no tempo nem limite no espaço. É nesse momento e em vista desse gênero de questões (suscitadas, de resto, por um impulso natural à razão humana, não por um capricho do metafísico) e não para fundamentar a verdade dos conceitos da ciência moderna, que importa ponderar o estatuto do espaço e do tempo: “(...) somente se esses fenômenos devam ser usados para a idéia cosmológica de um todo absoluto, tendo que ver, portanto, com um problema que ultrapassa os limites da experiência possível, só então tem importância a distinção da maneira pela qual se considera a realidade desses objetos dos sentidos, a fim de prevenir uma ilusão enganosa, que seria o inevitável resultado da falsa interpretação dos nossos conceitos da experiência (...)” (A 496-7/ B 524-5). Por isso, a *Crítica* irá servir-se do “idealismo transcendental como chave para a solução da dialética cosmológica” (A 490/ B 518), isto é, para prevenir o erro num registro que é essencialmente metafísico.

Essas conclusões são corroboradas por uma importante passagem dos *Prolegômenos*. Vale a pena citá-la integralmente, pois enuncia o que a literatura chama às vezes de fim principal (*Hauptzweck*) da *Crítica*³²:

A matemática pura e a ciência pura da natureza não teriam, *em vista de sua própria segurança e certeza*, necessitado de semelhante dedução, como a fizemos até agora de ambas; com efeito, a primeira apóia-se na sua própria evidência; a segunda, porém, embora provenha das fontes puras do entendimento, funda-se na experiência e na sua confirmação constante (...). Ambas as ciências não tinham, pois, necessidade dessa investigação por si mesmas, mas sim por outra ciência, a saber, a metafísica. A metafísica, além dos conceitos da natureza, que sempre encontram aplicação na experiência, tem ainda que ver com conceitos puros da razão, que nunca são dados em nenhuma experiência possível, por conseguinte, com conceitos cuja realidade objetiva (que não são simples quimeras) e com afirmações cuja verdade ou falsidade não pode ser confirmada ou revelada por nenhuma experiência. E essa parte da metafísica é, além do mais, justamente

³² Cf. Vaihinger 1976, p. 82.

aquela que constitui o seu fim essencial, para a qual tudo o mais é apenas meio, e assim essa ciência necessita de tal dedução *em virtude de si mesma* (Kant 1900; IV, 327).

Note-se que os *Prolegômenos* dividem a metafísica em duas partes, uma que diz respeito ao uso de conceitos que encontram aplicação na experiência, outra cujos conceitos ultrapassam a experiência possível. A *Crítica* também alude à dupla divisão da metafísica³³, e os *Progressos da metafísica* irão esclarecer que se trata respectivamente da ontologia e da metafísica propriamente dita, sendo esta última a “ciência da transição do conhecimento do sensível para o conhecimento do supra-sensível mediante a razão” (Kant 1900; XX, 260). É precisamente essa segunda parte, dizem os *Prolegômenos* que constitui o fim essencial da metafísica, para a qual “tudo o mais é apenas meio”. Sublinha-se, pois, que todo o árduo trabalho de mostrar a idealidade do espaço e do tempo e a difícil tarefa de estabelecer o sistema e a validade objetiva das categorias e dos princípios sintéticos do entendimento puro possuem valor apenas *relativo*: meios para um fim, chaves para dirimir adequadamente os problemas essenciais da razão.

Tal relatividade está longe de implicar que se deva ou seja mesmo possível minimizar a importância da dedução da matemática e da ciência da natureza (explicação da possibilidade delas). No diagnóstico da *Crítica*, se o metafísico soubesse desde o início que a matemática, embora seja *a priori* e independa da experiência, não consiste na análise de conceitos, mas na construção deles na intuição e por isso possui um vínculo indissolúvel com o sensível, então jamais poderia ter tomado a matemática como base de apoio. Isto é, o metafísico jamais teria procurado servir-se da matemática como instância de um método universal que o tornaria apto a erigir uma ciência *a priori* do supra-sensível pela mera análise de conceitos. Não é por ser meio, portanto, que a fundamentação filosófica da matemática e da física não possui relevância para a investigação crítica: a ontologia, ou melhor, o seu modesto sucedâneo, a *Analítica* ou a ontologia como ciência do “pensamento imanente”³⁴, continua a ser a *Grundwissenschaft*. No

³³ “Porém, desta dedução da nossa capacidade de conhecimento *a priori*, na primeira parte da Metafísica, extrai-se um resultado insólito e aparentemente muito desfavorável à sua finalidade, da qual trata a segunda parte (...)” (B XIX). E por finalidade da metafísica entenda-se a que está encerrada na segunda parte: “A metafísica tem como fim próprio de sua investigação apenas três idéias: Deus, liberdade e imortalidade (...). Tudo o mais com o que esta ciência se ocupa serve-lhe apenas como meio para alcançar essas idéias e sua realidade” (A 337/ B 395).

³⁴ Cf. carta de Kant a Beck, de 20 de janeiro de 1792 (Kant 1900; XI, 313).

entanto, o que os *Prolegômenos* sugerem é que o fundamento é apenas a base para dar um passo adiante. No caso da metafísica dogmática, a ontologia oferece os conceitos fundamentais (causa, efeito etc.) que serviriam como meio para conhecer o supra-sensível (Deus como causa primeira do mundo, por exemplo). No caso da *Crítica*, a ontologia imanente apresenta o sistema dos conceitos puros e explica o uso legítimo deles na experiência; e, uma vez mostrado que o fim da metafísica não é arbitrariamente forjado, mas está inscrito na razão, ela oferece a base para representar o sistema das Idéias e para um uso prático legítimo dos conceitos puros. Daí que, não sendo fim em si mesmo, apenas meio para um fim, a fundamentação filosófica da matemática e da ciência da natureza seja levada a cabo em atenção da metafísica (especial): é esta parte da metafísica, diz Kant, que “necessita de tal dedução em virtude de si mesma”. Quanto a nós, sabemos já o que está na raiz dessa necessidade de medir a inteira razão ou o que a desencadeia: o propósito de unificar a razão consigo mesma e tornar possível realizar integralmente a vocação da razão que aspira ao incondicionado³⁵.

Assim, do ponto de vista da investigação genética, pode-se conceber a *Crítica*, sem quebrar a sua pretensão em proceder sistematicamente, como investigação que se move no horizonte da cosmologia, bem como se pode compreender de que modo ela adquire sua forma sistemática precisamente ao mover-se nesse horizonte.

III. Considerações finais

Essa lição, que não deixa de ser trivial, seria secundária, caso não fosse esquecida com alguma frequência. Pois não é preciso ser o epistemólogo mais contumaz ou o neokantiano mais obstinado para deixá-la de lado; basta apenas menosprezar a origem da *Crítica*, que o seu fim está em seu início, ou então considerar que o problema antinômico, se está no começo, é simples vestibulo da *Crítica* e porta de entrada para assuntos de maior relevância, o idealismo transcendental ou supostos “argumentos transcendentais”, por exemplo, estimados então como o “essencial” da doutrina – e já teremos tomado os meios como o fim.

³⁵ Por brevidade, citamos apenas os *Prolegômenos*. Mas o mesmo percurso pode ser encontrado na *Crítica*.

Sem dúvida, subordinar dessa maneira a *Crítica* ao exame dos “problemas essenciais” parece ligá-la à velha metafísica de modo tão íntimo como incômodo. Por um lado, corre-se o risco, principalmente quando se sublinha o aspecto positivo da *Dialética*, de contribuir a contragosto para a conhecida imagem que imputa a Kant a intenção (afinal declarada) de querer pôr as matérias de fé da religião cristã ao abrigo de toda objeção. Como se desde o início da sua jornada Kant tivesse o desígnio (desta vez não declarado) de contornar a crítica mais radical para poder transitar para *outra* região, para um mundo não sensível e superior: o mundo inteligível, supostamente vislumbrado pelo dogmatismo da *Dissertação*, suprimido pelo aprofundamento da crítica à razão teórica, mas enfim acessível ao virtuoso pelo atalho da moral. Por outro lado, ainda que se recuse tal imagem, há o risco, quando se atrela o fim essencial da *Crítica* ao exame da metafísica clássica, em particular ao da metafísica especial, de minimizar o que há de novo e decisivo em Kant, não levando em conta que a necessária “*reforma da metafísica*” e a superação de suas contradições acontecem sob o signo de uma *revolução* na ciência da natureza, a revolução copernicana.

Nesse último caso, a consequência indesejável, parece, é que acabamos por eclipsar o que se tem estimado ser a contribuição decisiva da *Crítica*. Quando se julga que o importante é a mudança, talvez não alcançada por inteiro, mas posta em andamento, da ontologia para a epistemologia ou para a filosofia transcendental, da consideração sobre as coisas para a consideração sobre as condições de conhecimento das coisas, então parece haver, para os leitores contemporâneos, mais perda do que ganho vincular a *Crítica* a alguma suspeita vocação da razão para o absoluto ou ao esforço de transitar do sensível para o supra-sensível, segundo o fim que Kant atribui à metafísica e à filosofia crítica que se inscreve na história da metafísica. Além do mais, deve-se reconhecer, de modo algum é impossível falar da cosmologia e da antinomia sem arrastar consigo o fardo da metafísica clássica e sob o signo mesmo da revolução nas ciências. Afinal de contas, o próprio Kant, no prefácio à segunda edição da *Crítica*, apresenta a mudança radical de ponto vista, que permite a analogia com a revolução copernicana, como chave para resolver a antinomia. Aqui, portanto, não olharia Kant sobretudo adiante, não para a trás? Tal recorte teria talvez a vantagem de poder tratar de certas questões da *Dialética* sem renunciar, no entanto, às questões caras à epistemologia, deixando para trás ao mesmo tempo certos temas como o da imortalidade da alma e de Deus. Pode-se, por exemplo, recortar na *Dialética* e na cosmologia o tema da liberdade, para concebê-la apenas

como teoria do sujeito *qua* agente prático. Seriam contornados, assim, a “improvável história” da dedução metafísica das idéias e o incômodo conceito de absoluto, bem como a vocação (*Bestimmung*) da razão para o incondicionado, a ilusão transcendental e o Sistema da filosofia; enfim, tudo o que diz respeito, seja lá o nome que se dê, à metafísica, passada e futura.

Por essa estratégia, que se tornaria, então, a investigação das origens da *Crítica* como a que temos proposto? Talvez uma pesquisa útil para tornar compreensível a idéia e o alcance da radical mudança operada pela *Crítica*, um preâmbulo para ir o mais rápido possível ao Kant que interessa ao leitor de hoje, mas nada que vincule o filósofo de modo indissolúvel ao “background” da suspeita metafísica contra a qual ele teria se voltado.

A esse propósito talvez seja pertinente, ainda que ineficaz, advertir que, se é verdade que a filosofia crítica se volta *contra* a metafísica, o campo de batalha sem vencedor duradouro, também é verdade que ela se volta *à* metafísica. Testemunho disso dão não apenas as reflexões e as lições de Kant sobre a metafísica, ao mostrar que Kant continua investigando intensamente a ontologia e a antiga filosofia transcendental mesmo depois da revolução copernicana, mas também *Os Progressos da metafísica* e o escrito contra o leibniziano Eberhard, que inscrevem a filosofia crítica na história da metafísica e no prolongamento da filosofia de Leibniz: “A *Crítica da razão pura* pode ser então considerada a genuína apologia de Leibniz contra os seus adeptos” (Kant 1900; VIII, 250). O maior testemunho, porém, oferece a própria *Crítica*: ir à razão, isolando-a como sistema fechado que é condição do conhecimento *a priori*, é retroceder à razão humana, a fonte original da metafísica, com a finalidade de compreender os metafísicos melhor do que eles puderam compreender a si mesmos, abrindo caminho assim para a realização definitiva do que sempre existiu na condição de idéia ou como disposição natural. No fundo, porém, é mesmo ineficaz tal advertência, pois o epistemólogo admite que, em rigor, não é questão de como se teria formado a filosofia kantiana, mas do que haveria de autêntico e sólido nela, da contribuição decisiva para nós – leitores contemporâneos.

É aí que está o problema, não propriamente na atualização de Kant, mas na ausência de justificativa com que é feita, na *irreflexão* do procedimento mesmo: não é legítimo que perguntemos, por nossa vez, quais os riscos e pre-juízos de semelhante reedição de Kant? Pois, para dar um exemplo, procurar capturar o aspecto mais revolucionário da

filosofia *transcendental* lançando mão da noção de condição “epistêmica” (Allison 1983, pp. 10-13; 330-331) talvez não tenha nada de ilícito ou de nocivo. Ao contrário, talvez seja uma maneira eficiente de traduzir um termo tão polêmico como polissêmico por outro aparentemente unívoco, mais fiel ao espírito da revolução copernicana, sem o fardo de nenhuma ontologia. Mas o que essa simples operação, à primeira vista vantajosa para uma interpretação mais acurada de Kant, também pode conter é a aposta numa filosofia que flutue acima de sua própria história e origem. Uma filosofia que, por isso mesmo, seria passível de ser traduzida em termos mais neutros, formalizada segundo outra lógica, mais atual e exata, ou então defendida por argumentos mais sólidos e convincentes – em todo o caso, sempre desconectados dos conceitos a partir dos quais ela tomou forma ou com desprezo do horizonte, metafísico, para o qual ela se volta.

Do mesmo modo, procurar o núcleo duro da cosmologia, o que *ainda hoje* seria válido, descartando no mesmo golpe os restos da metafísica, não sugere que se aceite, sem que se apresente porém a certidão de legitimidade da hipótese admitida, que poderíamos isolar de sua história uma doutrina ou a parte dela que se julga resistir às vicissitudes do tempo? Mas que é isso senão aceitar a hipótese de uma filosofia perene ou, numa versão mais branda, que o pensar ou o conceito não estejam entrelaçados com a temporalidade?

Pois é Kant mesmo que mostra que, para falar das opiniões e dos sistemas filosóficos passados sem comprometer-se com a origem factual e com a história empírica, é preciso tirar o tempo do caminho do conceito ou então o pôr a serviço dele: “[A história filosofante da filosofia] não é história das opiniões que aparecem aqui ou ali, mas da razão que se desenvolve a partir de conceitos. – Não se pretende saber o que se argumenta, mas o que se obteve pelo discorrer mediante simples conceitos” (Kant 1900; XX, 342). Kant nos apresenta uma certidão de legitimidade de sua arqueologia filosófica, concordemos ou não com seus termos: é apenas possível pensar os sistemas históricos segundo o conceito “caso a idéia de uma metafísica se apresente inevitavelmente à razão humana e de esta sentir uma necessidade de a desenvolver; mas esta ciência reside inteiramente na alma, embora só esboçada de forma embrionária” (Kant 1900; XX, 342). Aqui, a metafísica ou filosofia é *idéia* da razão; supõe-se, pois, que seja conceito *a priori* de um todo constituído de partes que não estão relacionadas ou articuladas entre si pelo tempo. Aliás, Kant pode supô-lo, pois a antinomia mesma ensina, ainda que em outro registro, o da cosmologia, a separar conceito e

tempo, o conceito necessário de um todo e o modo de representá-lo *in concreto* no tempo.

Mas que pensar do epistemólogo que, contornando a origem da *Crítica*, reedita Kant e procura o núcleo duro da cosmologia ou o que há talvez de permanente no idealismo transcendental, para depor o inteiro fardo da antiga metafísica? Também partilharia dessa história *a priori* e sustentaria que o pensar filosófico pode estar fora da temporalidade – a metafísica em idéia? Que fique claro: não se acusa o epistemólogo de fazer metafísica sem que o saiba, um metafísico *malgré lui*; apenas nos perguntamos o que significa e o que poderia justificar o procedimento que adota. Pois este é certamente um daqueles casos, como na dialética socrática, em que já é um ganho considerável propor a questão, ainda que eventualmente não se tenha a resposta ou ao final se desqualifiquem as soluções propostas.

Por nossa parte, embora tenhamos nossas suspeitas, também temos de reconhecer que recortamos uma questão, não porém para isolar o que nela há de permanente ou atemporal, mas com o propósito, de longe mais modesto, de medir a ressonância que ela possa ter com outras partes que aparentemente não têm nexos com ela. Nada mais do que um ensaio, bastante exploratório aliás, que empreendemos para ver até onde chegamos e quais são as implicações se considerarmos, segundo algumas indicações de Kant, o problema antinômico como uma das raízes da *Crítica*. E, como convém a uma genealogia, aponta-se uma das origens mostrando ao mesmo tempo o momento de que se partiu: a antiga suspeita, mas ainda pertinaz, de que Kant, “esse filósofo tão genuinamente cristão” (Lebrun 1993, p. 92), sabendo muito bem aonde queria chegar, teria contornado a crítica mais radical para resguardar de algum modo os mesmos artigos que o dogmatismo teria vislumbrado, mas não teria sido capaz de alcançar.

Seja como for, suspeita bastante inusitada, reconheça-se por fim, uma vez que as idéias de alma (imortalidade), de mundo (liberdade) e de Deus entram na *Dialética Transcendental* quando já se declara desde o início a própria ignorância. Mais precisamente, entram pela porta da frente em virtude do próprio aprofundamento ou radicalização do exame crítico, na forma de investigação sistemática do não-saber primeiro exibido em um único ponto. Pois, como mostrou nossa investigação genética, ao revelar um erro no domínio da cosmologia dogmática, a antinomia impõe o exame das condições *a priori* do conhecimento e da causa positiva do erro; pois, em tal domínio, não se pode apelar para o conhecimento do próprio *objeto*. Mas reconhecer a um só tempo a

ignorância do objeto julgado e a necessidade de examinar *sistematicamente* quem, como se sabe graças à contradição em que cai, também ignora aquilo sobre o qual julga – isso não é senão lançar mão da dialética, mais precisamente, da dialética aristotélica:

A dialética é ao mesmo tempo uma arte de examinar; pois não é uma arte de examinar da mesma natureza do que a geometria, mas arte de que um homem pode dispor mesmo sem nenhum conhecimento científico. Pois mesmo um homem sem conhecimento do assunto pode examinar outro que não possui o conhecimento (...) (Aristóteles 1978, 172 a 23)³⁶.

Se não é, pois, por um prejuízo inconfesso ou por não ter levado a crítica da razão até às últimas conseqüências que Kant repõe em circulação os antigos conceitos cardinais da metafísica especial, não seria, então, exatamente porque o exame proposto pela *Dialética* se apóia em uma noção bastante peculiar de representação, que, pensada do modo mais radical e extremado, isto é, sistemático, acaba inevitavelmente por arrastar consigo tais conceitos?³⁷

³⁶ Lebrun cita a mesma passagem (Lebrun 1970, p. 47).

³⁷ A certa altura, a *Dialética* deriva as três idéias transcendentais da tripla relação que toda representação em geral comporta: com o sujeito, com os objetos como fenômenos e como objetos do pensamento em geral (A 334/ B 391). Pensada incondicionalmente, essa tripla relação dá lugar aos conceitos de alma, mundo e Deus.

Bibliografia

- ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven, Yale University Press, 1983.
- ARISTOTELES. *Dos Argumentos sofisticos*; trad. de E. S. Forster; Harvard University Press, 1978.
- BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica*. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVII. Berlin/Leipzig: W. de Gruyter, 1924.
- BENNETT, J. *Kant's Dialectic*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- GARVE, C. *Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*. Göttingen, 1782. In: *Rezensionen zur kantischen philosophie*, 10-17. Edit. Albert Landau. Bebra, Albert Landau Verlag, 1991. *The Göttingen Review of the Critique of pure reason*. In: *Kant, Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Edit. e trad. para o inglês por Günter Zöllner. New York, Oxford University Press, 2004.
- _____. *Allgemeine deutsche Bibliothek*. Berlin, 1783. In: *Rezensionen zur kantischen philosophie*, 34-55. Edit. por Albert Landau. Bebra, Albert Landau Verlag, 1991. *The Garve Review of the Critique of pure reason*. In: *Kant, Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Edit. e trad. para o inglês por Günter Zöllner. New York, Oxford University Press, 2004.
- GRIER, M. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- HINSKE, N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie (der dreißigjährige Kant)*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1970.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1986.
- _____. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, G. Reimer (Walter de Gruyter), 1900 em diante.
- _____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, trad. de Artur Morão. Lisboa, edições 70, 1987.
- _____. *Os Progressos da metafísica*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1985.

- KEMP SMITH, N. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, segunda edição. New York, Humanities Press, 1962.
- LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris, Armand Colin, 1970.
- _____. *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras-Edusp, 1993.
- MELLIN, G. S. *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Band I/1. Leipzig Züllichau, 1797. Reimpr. Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1970.
- SCHOPENHAUER, A. *Kritik der kantischen Philosophie*. In: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I. Wiesbaden, Eberhard Brockhaus Verlag, 1949.
- SCHULZE, J. *Erläuterung über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*. Königsberg, Verlag der Hartungschens Buchhandlung, 1791. Reimpr. in *Aetas Kantiana*. Bruxelles, Culture et Civilisation, 1968.
- TORRES FILHO, R. R. *Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula*. In: *Revista Tempo Brasileiro*, n.º 91, 1987. Reimpr. in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n.º 7, pp. 67-86, 2001.
- VAIHINGER, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols. Stuttgart, Spemann, 1881. Reimpr. New York, Garland Publishing, 1976.
- WALSH, W. H. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1975.

Resumo

Para tentar compreender o sentido mais geral da crítica de Kant à metafísica especial, investigam-se em grandes linhas dois momentos diferentes da *Dialética Transcendental*: (1) a derivação subjetiva das idéias transcendentais e (2) a antinomia da razão pura. Situando-se do ponto de vista da gênese parcial da *Crítica*, a investigação procura mostrar que esses dois momentos, embora não imediatamente convergentes, se relacionam como uma das raízes do problema crítico (a antinomia) e a condição necessária, ainda que não suficiente, para poder resolvê-lo adequadamente (a dedução metafísica das idéias transcendentais). Desse modo se argumenta, contra uma interpretação de linhagem antiga, mas ainda recorrente em diversas formas, que a crítica mais radical à metafísica traz consigo um aspecto positivo: a legitimação dos conceitos cardinais da metafísica especial e a abertura para a construção da metafísica como ciência prático-dogmática do supra-sensível.

Palavras-chave: *Dialética Transcendental*; dedução metafísica; idéia transcendental; antinomia; metafísica.

Abstract

In an attempt to understand the most general feature of Kant's criticism of special metaphysics, two different moments of the *Transcendental Dialectic* are examined: (1) the subjective derivation of the transcendental ideas; (2) the antinomy of pure reason. Assuming the standpoint of the partial genesis of the *Critique*, such investigation tries to show that these two moments, although not immediately convergent, are closely related to one another as one of the problems which frame the *Critique* (the antinomy), and the necessary yet not sufficient condition to solve the problem conveniently (the metaphysical deduction of the transcendental ideas). From this point of view, the interpretation herein asserts, against some conventional views of the *Dialectic*, that Kant's radical criticism of traditional metaphysics, far from disqualifying metaphysics in general, establishes the legitimacy itself of its cardinal concepts, making room thereby for metaphysics as a practical-dogmatic science of the super-sensible.

Keywords: *Transcendental Dialectic*; metaphysical deduction; transcendental idea; antinomy; metaphysics.