

## DA CAUSALIDADE SEGUNDO A NATUREZA ÀS PRETENSÕES DIALÉTICAS DA RAZÃO PARA ALÉM DA NATUREZA

**Of causality according to nature to dialectical pretensions of reason beyond nature**

Luciano Vorpapel da Silva\*

Instituto Federal de Mato Grosso do Sul  
luciano.silva@ifms.edu.br

**Resumo:** Na *Crítica da razão pura*, Kant discute os limites da experiência possível em relação à obsessão de grandeza da razão pura, onde é possível verificar o conceito de causalidade sob duas óticas: desde a perspectiva da natureza, enquanto conceito restringido ao uso empírico, segundo os limites da sensibilidade, em que determina a relação de *causa e efeito* dos fenômenos; e desde o ponto de vista dialético-transcendental, quando a razão retira aquele conceito do seu uso imanente para transcendê-lo e determinar o incondicionado e, portanto, forjar conceitos sem qualquer correspondência empírica, dando origem às ideias. Este artigo se propõe investigar esta problemática.

**Palavras-chave:** causalidade; natureza; dialética da razão; aparência ilusória; Kant.

**Abstract:** In the *Critique of Pure Reason*, Kant discusses the limits of possible experience with the obsession of magnitude of pure reason, where you can check the concept of causation from two points of view: from the perspective of nature as a concept restricted to the empirical use, according to the limits of sensitivity, in which it determines the relation of *cause and effect* of the phenomena; and from a dialectical-transcendental point of view, when reason removes that concept from its immanent use to transcend it and determine the unconditioned, and thus forge concepts without any empirical correspondence, giving rise to ideas. This article proposes to investigate this problem.

**Keywords:** causality; nature; dialectics of reason; illusion; Kant.

A *KrV*<sup>1</sup> abre um processo em que a razão humana necessita se esclarecer diante de um tribunal estabelecido por ela mesma, cuja sentença estabelece os limites e alcances precisos da experiência possível. Nesse processo, a *causalidade*, que é uma categoria do entendimento, tem seu uso legítimo restringido ao pensamento de objetos dados pela sensibilidade, isso é, fenômenos. Para além disso, na visão de Kant, todo uso dessa categoria transcenderia o terreno firme da experiência possível, guiado pelas investidas especulativas da razão que não reconhece limite algum. O objetivo deste artigo é mostrar o movimento de passagem da esfera dos limites do conhecimento empírico para

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina; Professor EBTT do Instituto Federal de Mato Grosso do Sul.

<sup>1</sup> Utilizar-se-á como referência para as citações a segunda edição (1787) da *Crítica da razão pura* (*KrV*), indicada pela convencional B seguida da paginação original da Edição da Academia. Seguir-se-á a tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger, conforme referência no final.

o plano das ilusões dialéticas da razão pura, tomando como fio condutor o conceito de causalidade (dado que este movimento também poderia ser percebido a partir de qualquer das categorias do entendimento, visto que a razão utiliza de categorias para forjar conceitos que não encontram nenhuma referência empírica). Na verdade, as categorias são referência para as ideias da razão. Assim, a categoria de causalidade é a referência (ou fio condutor) para a razão forjar a ideia de liberdade, como um tipo muito peculiar de *causalidade*. Todas essas questões são fomentadas na *KrV* (ainda que seus efeitos ultrapassem a referida obra), especialmente na parte denominada *Lógica transcendental*.

A *Lógica transcendental* se divide em duas grandes partes, a saber, em uma Analítica transcendental e numa Dialética transcendental, sendo que a primeira é subdividida em Analítica dos conceitos e Analítica dos princípios, onde Kant desenvolve, respectivamente, sobre a *legislação* do entendimento e a *aplicação* destas leis mediante a ação de julgar. Embora os juízos representem um fio condutor necessário para que as leis possam ser encontradas, isto é, para uma *dedução metafísica* das categorias do entendimento (que é a primeira tarefa da Analítica dos conceitos), os princípios *a priori* de como aquelas regras devem ser aplicadas ao caso concreto pressupõem, absolutamente, a explicação da possibilidade do uso das mesmas com relação aos fenômenos da sensibilidade (que é a segunda tarefa da Analítica dos conceitos). De fato, se a *dedução transcendental* das categorias não fosse levada a cabo e, por conseguinte, se antes de tudo não fosse demonstrado como é possível que as categorias sejam aplicadas aos fenômenos, também não seria possível indicar os princípios pelos quais dita aplicação deveria ocorrer. Logo, os princípios da faculdade de julgar só são possíveis após a dedução completa (metafísica e transcendental) das categorias do entendimento.

A partir disso, os esquemas do entendimento puro possibilitaram Kant compreender que as categorias são de uso meramente empírico e que as categorias de relação estão determinadas pelos três *modi* de tempo quanto a sua aplicação aos fenômenos. Por isso, as analogias da experiência, que são os princípios do uso das referidas categorias, não têm nenhuma significação ou validade como princípios do uso transcendental do entendimento, senão apenas do uso empírico do mesmo (Cf. *KrV*, B223). Por isso, o princípio geral de todas as analogias é a *unidade* necessária de todas

as percepções conforme determinações de tempo (Cf. *KrV*, B220). Partindo deste fundamento, a aplicação da categoria de *causalidade* aos fenômenos deve proceder conforme a *sucessão* temporal (*Zeitfolge*). A *sucessão* (*Folge*) é uma determinação do sentido interno, quer dizer, o esquema transcendental por meio do qual a categoria da *causalidade* está restringida em seu uso com relação aos fenômenos. Disso nasce o “*princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade*” (*KrV*, B232), o qual exprime que todas as *mudanças* (*Veränderungen*) *acontecem* (*geschehen*) de acordo com a lei da conexão de causa e efeito (Cf. *KrV*, B232).

Em primeiro lugar, a *sucessão temporal* (*Zeitfolge*) é uma determinação transcendental do sentido interno, a qual simplesmente conecta os fenômenos segundo uma *relação temporal*, ou seja, faz com que os fenômenos *sucedam* uns aos outros, isto é, que num determinado tempo seja um estado de coisas e, em outro tempo, seja outro estado de coisas. Isso significa que a *relação* dos fenômenos a partir da determinação *sucessiva do tempo* não pode ser percebida de outra maneira senão apenas como estados que estão em tempos diferentes, isto é, um sendo num tempo e outro sendo em outro tempo. Logo, toda mudança não é nada mais do que um *sucessivo* ser e não-ser segundo a *sucessão temporal*. No entanto, esta *sucessão* é meramente temporal, de modo que não determina qual estado deve ser *causa* e qual deve ser *efeito*. Contudo, ela é o esquema do entendimento pelo qual a categoria de *causalidade* é aplicável como lei da conexão de um estado como precedente a outro subsequente, isto é, da conexão dos fenômenos numa *relação de causa e efeito*. Portanto, o esquema transcendental da *sucessão temporal* é a condição para que as coisas sucedam uma à outra<sup>2</sup>. Porém, isso não é suficiente para gerar uma relação de causa e efeito entre as coisas. O tempo não pode determinar a relação causal entre os fenômenos, senão apenas a relação temporal entre os mesmos, isto é, a mera *mudança* das coisas no tempo. Mas, se existe uma determinação que possibilita a mudança das coisas, o entendimento dispõe a função transcendental que regula, seguindo aquela determinação temporal de toda mudança, a relação causal das coisas (Cf. *KrV*, B232-234). Portanto, o princípio da segunda analogia justifica, primeiramente, que *toda mudança* corresponde a um constante *ser* e

---

<sup>2</sup> O parêntesis que Kant abre na segunda analogia, antes de tratá-la propriamente, é para mostrar que a *mudança* é um pressuposto para o princípio da *causalidade*. Porque este último requer o modo de ser *sucessivo* das coisas, que é uma determinação do tempo (o único que *permanece*) (Cf. *KrV*, B232-233; Cf. TORRETTI, 1967, p. 452-453).

*não-ser* dos fenômenos no tempo, isto é, consiste no mero modo de *ser* (existir) das coisas segundo a *sucessão temporal*. Por outra parte, justifica que todo *acontecimento* depende de uma lei da conexão de *causa e efeito*, isto é, de uma categoria do entendimento que produza a *relação (sucessão) objetiva* dos fenômenos no tempo e não apenas uma *relação (sucessão) subjetiva* dos mesmos. A última consiste numa relação pela qual os fenômenos são postos sucessivamente no tempo, mas sem a determinação de qual deve suceder como *efeito* e qual deve preceder como *causa*, isto é, não determina qual estado deve suceder como *acontecimento*, mas simplesmente como *sucesso (mudança)* no tempo. Aquela, no entanto, consiste numa relação pela qual a *mudança*, isto é, a sucessão dos fenômenos no tempo, *acontece* segundo uma lei da causalidade (Cf. *KrV*, B236-239).

Desse modo, a proposição *todo efeito é acontecimento de uma causa* somente é possível a partir do seguinte complemento: *segundo uma lei da conexão de causa e efeito*, que Kant denomina de *lei (Gesetz) da causalidade da causa (Causalität der Ursache)*. Isso significa que toda conexão de uma causa com o seu efeito é determinada por uma lei, a qual não pode ser derivada da experiência, mas consiste na possibilidade mesma da experiência de algo que acontece (Cf. *KrV*, B240-241). David Hume foi um dos que tentou extrair a regra da conexão entre causa e efeito da experiência. Disse que esta ligação não ocorre de forma *a priori*, mas depende de um hábito constituído por experiência empírica (Cf. HUME, 1988, p. 99-100). A consequência disso é que não há universalidade nos acontecimentos da natureza, pois tudo o que acontece possui seu fundamento apenas na experiência, isto é, na intuição sensível, de modo que a regra é já um fenômeno tanto quanto o fenômeno do acontecimento (Cf. *KrV*, B241).

Supondo-se que um evento não seja precedido por nada a que deva seguir segundo uma regra, então toda a sucessão da percepção é determinada meramente na apreensão, isto é, apenas subjetivamente; com isso, porém, não se determinaria de modo algum objetivamente qual teria propriamente que ser o precedente e qual o conseqüente nas percepções. Dessa maneira, teríamos somente um jogo de representações que não se referiria simplesmente a objeto algum, isto é, segundo a relação de tempo nenhum fenômeno se distinguiria mediante nossa percepção de todo outro fenômeno. Com efeito, a sucessão no apreender é sempre indiferente, e portanto nada há no fenômeno que o determine de modo a assim tornar objetivamente necessária uma certa sucessão (*KrV*, B239-240).

Portanto, o tempo contém apenas a condição *a priori* pura (transcendental) da síntese do múltiplo da apreensão, ou seja, é a faculdade sintética da imaginação, que determina somente a relação temporal dos fenômenos<sup>3</sup>. Já o entendimento contém a condição *a priori* pura (transcendental) da síntese da apercepção, ou seja, é a faculdade sintética originária. Por isso, seguindo a determinação da sucessão temporal dos fenômenos, à qual a categoria de *causalidade* está restringida em todo o seu uso legítimo, resulta que se trata de uma *causalidade da natureza*, isto é, de uma lei para *subsumir* o múltiplo no tempo e apenas conforme o mecanismo da sucessão (Cf. *KrV*, B256).

A causalidade, e todas as demais categorias, estão restringidas pelos princípios da experiência possível a um uso meramente *empírico*, que também podem ser denominados de princípios do uso *imanente*. Mas, a razão pura é dialética por natureza, de modo que utiliza de princípios *transcendentes* para fazer um uso *transcendental* das categorias, o qual resulta em *aparência ilusória*, fugindo completamente do domínio da natureza (Cf. *KrV*, B352-353). Por isso, depois de estabelecer os limites da experiência possível, dentro dos quais a segunda analogia da experiência revela o princípio (*imanente*) para o uso legítimo (*empírico*) da categoria de *causalidade*, Kant realizará, na Dialética transcendental, a *crítica* do uso dialético que a razão faz dos conceitos do entendimento puro. Esta crítica se divide em três partes. Trata dos *paralogismos da razão*, das *antinomias da razão* e sobre o *ideal da razão* (Cf. *KrV*, B397-398; Cf. PHILONENKO, 2003, p. 231). O objetivo de toda esta crítica limita-se em evidenciar a *aparência ilusória* dos juízos transcendentais que a razão produz com seus raciocínios dialéticos (sofísticos) (Cf. *KrV*, B354). Porque a natureza não pode evitar suas próprias leis, de modo que nem a sensibilidade e nem o entendimento, por si só, erram. Os sentidos não erram porque não julgam. Mas, o entendimento, por si só, também não

---

<sup>3</sup> É esta *determinação temporal* que faz com que as coisas *existam* (umas com relação às outras e para o entendimento). Porque a *existência* não significa que as coisas são *em si mesmas*, mas que são *fenômenos* e, além disso, umas com relação às outras e *para mim* (para o entendimento). Ora, o tempo é justamente a condição sensível que permite com que as coisas *existam para uma consciência originária*, isto é, sejam *minhas percepções*. Porque *ter percepções* não significa apenas o poder de organizar as sensações na intuição, mas de reuni-las numa consciência pensante. Neste sentido, o *tempo* é a faculdade que intermedia entre o múltiplo da intuição e a unidade da *apercepção originária*, concedendo, desse modo, ao *eu pensante* o *poder* de acompanhar todas as representações e, por conseguinte, um título de propriedade sobre as mesmas (Cf. *KrV*, B131-135). A existência das coisas umas com relação às outras também só é possível no tempo, pois, segundo a primeira analogia da experiência, o modo de existência das coisas é *a priori* determinado no tempo, isto é, como *simultâneas* ou *sucessivas* (Cf. *KrV*, B224-225; Cf. TORRETTI, 1967, p. 445-446; 452).

julga, senão apenas contém regras para os juízos. A faculdade de julgar pode errar quando utiliza das categorias do entendimento para julgar sob alguma influência que venha a provocar o erro (Cf. *KrV*, B350). Desse modo, há *aparência ilusória empírica*<sup>4</sup> quando há influência da imaginação sobre a faculdade de julgar (como seria o caso da ilusão ótica) e há *aparência ilusória lógica* quando há influência de falácias no raciocínio (Cf. *KrV*, B353). Mas, a *aparência ilusória transcendental* ocorre de forma muito peculiar. Trata-se de uma *ilusão (Illusion)* que é *natural e inevitável*, pois inerente à razão humana (Cf. PHILONENKO, 2003, p. 233). Não pode, portanto, ser evitada ou eliminada, senão apenas colocada em evidência (Cf. *KrV*, B354-355). Isto é o que justamente pretende a *crítica*: colocar aquela ilusão dialética natural em evidência perante a razão mesma, para que esta se veja constrangida e, a partir disso, limite todo o uso das suas ideias como *reguladoras* da experiência possível, o que significa um uso simplesmente negativo das mesmas (Cf. PHILONENKO, 2003, p. 234), o único que não é ofensivo à natureza, pois respeita o limite *empírico*.

Kant define o entendimento como a *faculdade das regras* e a razão como a *faculdade dos princípios*. Por isso, todo o conhecimento terá que começar pelos sentidos, passar pelo entendimento e terminar na razão (Cf. *KrV*, B355-356). Mas, com relação ao conhecimento, os princípios da razão podem ser *transcendentes* ou *reguladores*. São transcendentes sempre que pretendem ampliar a capacidade cognitiva, fazendo um uso transcendental das categorias. Este é o uso positivo das ideias dentro da filosofia teórica, que é ilegítimo e resulta em *aparência ilusória*. Por outro lado, são reguladores os princípios da razão sempre que se restringem a *regular* a faculdade de julgar, isto é, como princípios do uso *empírico* das categorias. Este é o uso negativo das ideias dentro da filosofia teórica, que apenas se ocupa de determinar o conhecimento mediante princípios (Cf. *KrV*, B357-359). Originariamente, a razão não admite qualquer limite na experiência empírica, diferentemente do que se deve pensar com relação ao entendimento. Por isso, as *regras do entendimento* servem para *compreender* as percepções, enquanto as *ideias da razão* servem para *concebê-las* (Cf. *KrV*, B367). Contudo, é possível (e este é o objetivo da *crítica*) colocar estes limites, ou seja, *disciplinar* a razão no seu uso teórico (Cf. *KrV*, B377). É preciso, conforme explica José

---

<sup>4</sup> Esta é uma espécie peculiar de *aparência ilusória (schein)*, que não pode ser confundida com as produzidas na faculdade de julgar, de modo que Kant a deixará de lado na *KrV*.

Luiz Villacañas, distinguir dois sentidos de *razão*, um amplo e outro estrito. O primeiro está ligado à

[...] vontade de universalizar qualquer aspecto concreto da atividade humana e com as regras que possibilitam esta universalização; [o segundo, porém, é o sentido] específico ou restringido, que tem a ver com as atividades ordenadoras de discursos concretos relativos a objetos dados (VILLACAÑAS BERLANGA, 1987, p. 120)<sup>5</sup>.

Levando em conta esta distinção, o pensador espanhol sustenta que a tarefa da razão em sentido estrito consiste em “[...] ordenar e relacionar juízos de experiência” (VILLACAÑAS BERLANGA, 1987, p. 120)<sup>6</sup>, o que está de acordo com o sentido exposto acima de uma *razão disciplinada*, ou ainda, *reguladora* do entendimento dentro dos limites da experiência possível. Além disso, este uso conduz a outras duas funções que a razão só possui enquanto razão disciplinada, a saber: a sistematizadora e a hipotética (Cf. VILLACAÑAS BERLANGA, 1987, p. 121). Portanto, o trabalho da razão em sentido estrito (disciplinada) consiste em *regular, sistematizar e fazer hipóteses*. Como sustenta Villacañas, a razão

[...] não está dirigida a aumentar nosso conhecimento. Isso porque a razão em sentido estrito não se relaciona com a intuição, não pergunta e nem tenta as formas temporais do existente, etc., etc., mas unicamente *ordena e propõe* ao entendimento a direção pela qual tem que buscar o sujeito, a causa ou a relação recíproca; hierarquiza e subordina os sujeitos e as causas encontradas; e, por último, *conforma e cria* hipóteses para demonstrar esta hierarquia e ordem e para concretizar aquela direção (VILLACAÑAS BERLANGA, 1987, p. 121-122)<sup>7</sup>.

Ora, todo o domínio das *leis puras* da natureza se dá dentro dos limites da sensibilidade, a qual é originariamente constituída pelas intuições puras de *espaço* e de *tempo*. A lei da natureza que determina todos os fenômenos segundo a relação de causa e efeito é denominada de *causalidade da natureza*. Mas, esta lei não tem outro domínio senão o empírico; e sempre que transcende este limite, ultrapassa sua *imanência* (sua capacidade própria) e cai num terreno de *aparências ilusórias*, onde se vê

<sup>5</sup> O que está entre colchetes é um acréscimo. Tradução minha.

<sup>6</sup> Tradução minha.

<sup>7</sup> Tradução minha.

absolutamente liberta para construir edifícios enormes, mas sem nenhum fundamento sólido. Este limite (do uso) da *causalidade* é a *natureza* (os fenômenos), cuja *unidade* é empírica e só pode ser dada no *sentido interno*. Contudo, a razão, que sempre se vê impelida a completar toda a série dos fenômenos, busca o incondicionado, isto é, a *coisa em si*; e isso ela faz logicamente por meio de raciocínios silogísticos, norteadas por um princípio  *sintético*. Considera que, se o condicionado está dado, então o incondicionado é possível de ser constituído. Bastaria reunir toda a série das condições (dos fenômenos), que se obteria a unidade absoluta das mesmas, correspondente ao *incondicionado* (*coisa em si*) (Cf. *KrV*, B363-364). Logo, o *incondicionado* é uma inferência da razão, assim como todos os conceitos puros da mesma. Aliás, todos os conceitos da razão expressam o incondicionado, o que significa que não admitem qualquer restrição na experiência, como ocorre com o entendimento (Cf. *KrV*, B366-367). Neste sentido, é próprio destes conceitos o uso transcendental, de modo que o uso *empírico* dos mesmos requer disciplina, uma vez que sempre são transcendentais à experiência possível; diferentemente dos conceitos do entendimento, que encontram todo o uso restringido ao *empírico*, dado que são conceitos  *imanentes* à experiência possível. Para diferenciar completamente das representações sensíveis e dos conceitos do entendimento (tanto os empíricos como os puros), Kant denomina os conceitos puros da razão de *ideias transcendentais* (Cf. *KrV*, B368).

As *ideias* da razão são obtidas por meio de inferências segundo o princípio do *incondicionado*, que consiste na *totalidade das condições* para todo o condicionado dado e, portanto, é o fundamento da síntese do condicionado por meio da razão (Cf. *KrV*, B379; Cf. ALLISON, 1992, p. 77). A razão é a faculdade dos princípios (conceitos puros que exprimem o incondicionado), os quais são derivados apenas por inferência, que é ato próprio da razão. O entendimento é a faculdade dos conceitos. A faculdade de julgar é a capacidade de aplicar os conceitos puros do entendimento aos fenômenos, o que é possível mediante esquemas transcendentais. Já a razão é a faculdade de inferir a partir de conceitos e juízos, independentemente das condições sensíveis. Mas, então, o princípio transcendental que está na base de toda inferência racional é o *incondicionado*, o qual, aplicado ao conjunto dos conhecimentos da experiência possível (que sempre é condicionada), simplesmente determina a totalidade da série destes conhecimentos (condições) (Cf. HARTNACK, 1977, p. 113-114). A razão não contém outra coisa

senão este princípio, por meio do qual pensa o condicionado dentro do silogismo, sem se referir diretamente a intuições, mas apenas mediatamente, isto é, por meio da unidade do múltiplo da intuição dada nos conceitos de entendimento (Cf. *KrV*, B363-365). Porém, a questão é esta: se todas as inferências da razão nos silogismos são produzidas conforme aquela *máxima do incondicionado*, como um princípio transcendental característico da razão humana, e se tal princípio é completamente transcendente à experiência, é possível conferir *validade objetiva* às inferências da razão? Ou, ao invés disso, a razão sempre procede com astúcia, inferindo apenas *conceitos sofisticos (aparência ilusória)*? (Cf. *KrV*, B368). Esta é a questão que a Dialética transcendental tem que responder.

Todas as ideias da razão simplesmente *representam* (enquanto conceitos puros) o incondicionado segundo uma categoria do entendimento (Cf. HARTNACK, 1977, p. 115). Como só pelo entendimento algo pode ser pensado, a razão não pode conceber um conceito do incondicionado senão mediante o entendimento. Porque a razão, por si só, não é uma faculdade de produzir conceitos. Ela precisa produzi-los por meio do entendimento. Desse modo, a razão simplesmente contém o *incondicionado* e o entendimento contém a *regra* segundo a qual o incondicionado pode ser pensado e, portanto, *conceituado*. Além disso, a razão pura não se refere diretamente aos objetos, mas apenas mediatamente, conforme os objetos são pensados (pelo entendimento) (Cf. *KrV*, B392-393). Logo, inclusive a inferência do *incondicionado* como unidade absoluta de todas as condições, já é uma exigência de que estas condições sejam fornecidas.

Ora, tantas quantas são as espécies de relações que o entendimento se representa mediante as categorias, serão também os conceitos puros da razão. Portanto, dever-se-á procurar em *primeiro lugar* um *incondicionado* da síntese *categórica* em um sujeito, em *segundo lugar* um *incondicionado* da síntese *hipotética* dos membros de uma série, em *terceiro lugar* um *incondicionado* da síntese *disjuntiva* das partes de um *sistema* (*KrV*, B379).

Seguindo estas três espécies de relações representadas mediante as categorias, obtêm-se todas as *ideias transcendentais* da razão pura (que são os conceitos puros da unidade sintética incondicionada de todas as condições), ordenadas em três classes,

[...] cuja *primeira* contém a *unidade absoluta* (incondicionada) do *sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade absoluta da série das condições do fenômeno*, a *terceira*, a *unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento* em geral (KrV, B391).

O objeto da primeira pertence à *psicologia*, o da segunda à *cosmologia* e o da terceira à *teologia*.

Disso surgem três *ideias* primárias: *imortalidade da alma*, *mundo* e *Deus*. Mas, destas, muitas outras podem ser derivadas. A *liberdade*, por exemplo, é uma ideia cosmológica, da qual derivam as ideias de mundo inteligível e lei moral; e da qual outras dependem, como é o caso das ideias de Deus, vontade santa e imortalidade da alma. Portanto, muitas são as ideias da razão pura, contudo, aquelas três são primárias. Estas ideias são de objeto restrito da investigação *metafísica*, ou seja, não são necessárias para os fins da *ciência natural*, mas a ultrapassam completamente. São ideias que a *metafísica da natureza* não necessita, pois com elas apenas ultrapassaria todos os limites da experiência, aos quais deve inteira obediência. Por isso, uma *metafísica*, que visa investigar aquelas ideias, não pode ser confundida com a *metafísica da natureza*, que tem todo seu esforço limitado a um campo para o qual as ideias são simplesmente de uso negativo (Cf. KrV, B395, nota).

As *ideias* são conceitos puros da razão, portanto, transcendentais (não possuem qualquer mescla com o empírico). Mas, por outro lado, não são conceitos que originariamente estão limitados à experiência possível. Já os conceitos do entendimento são *a priori* puros (transcendentais) e, no entanto, originariamente limitados à experiência empírica. Ou seja, enquanto os conceitos do entendimento são transcendentais e de uso imanente à experiência empírica, as ideias da razão são transcendentais e de uso transcendente à experiência possível. Isso ocorre porque a intuição humana é sensível e, portanto, apenas pode intuir *fenômenos*, os quais, perante uma *ideia* da razão (que representa um *maximum*), dizem muito *pouco* sobre o objeto. A razão, no entanto, está ligada ao *incondicionado* e, portanto, busca a *coisa em si* para os *fenômenos* e, neste sentido, sempre dirá *mais* do que a intuição *pode* dizer dos objetos. Por isso, para nenhuma das ideias é possível *dedução transcendental*, pois são transcendentais à experiência possível, isto é, não possuem qualquer correspondência com objetos da intuição sensível, senão apenas uma *dedução subjetiva* a partir da natureza da razão pura mesma (Cf. KrV, B393). Como simples *ideia* da razão, a *coisa*

*em si* é pensada em face dos fenômenos, mas sem qualquer ligação imediata com os mesmos. São conceitos necessários, pois não são fingidos arbitrariamente, ligados à própria natureza da razão, isto é, à necessidade natural da razão pensar o *incondicionado*. Aliás, a razão só pensa a partir deste princípio, que está na base de todas as inferências racionais (Cf. *KrV*, B383-384).

Na *KrV*, a investigação das ideias transcendentais segue uma *ordem sistemática* (pois existe uma interconexão e unidade natural entre as mesmas) *analítica* (pois parte daquilo que a experiência fornece imediatamente, invertendo a ordem sintética, pela qual o conceito de imortalidade é obtido pelo enlace do conceito de liberdade ao conceito de Deus), progredindo natural e logicamente (como ocorre num silogismo): do conhecimento de *si mesmo* (alma), ao conhecimento do *mundo* e, deste, ao conhecimento do *Ente originário* (Cf. *KrV*, B394-395 e nota). Mas, as ideias transcendentais não possuem nenhuma correspondência com os fenômenos, de modo que são cognitivamente conceitos negativos, ou seja, possuem realidade transcendental meramente subjetiva, fruto de uma necessidade natural da razão pura. No entanto, a razão não pode evitar a *aparência ilusória*, visto que pretende conferir realidade objetiva às ideias. Mas, estas aparências não decorrem de engano proposital. Elas são fruto da *ilusão natural*. É da natureza da razão humana buscar o *incondicionado* para a série de todas as condições, o que resulta natural que a razão induza a faculdade de julgar ao erro. A razão pura é dialética por natureza, porque possui em si sofismas que nem o mais sábio dos homens consegue se livrar, senão apenas, com muito esforço, evitar o erro. A razão pura sempre possuirá em si estes sofismas e é inevitável sua influência sobre a faculdade de julgar, mas o homem sábio pode tomar consciência destas aparências sofisticadas e evitar, ainda que não as próprias aparências, pelo menos os erros que delas possam advir (Cf. *KrV*, B396-397).

Portanto, a razão não produz o erro, mas simplesmente o induz por meio de uma dialética (que não é arbitrária, mas natural) entre aquilo que a razão naturalmente aspira (o incondicionado) e os estreitos limites a que a capacidade humana de conhecimento está restringida (a experiência possível). A razão simplesmente aspira ao incondicionado e o entendimento não faz mais que apresentar as regras da faculdade de pensar. Mas, como as regras estão restritas à experiência possível e aquilo que a razão almeja é muito mais do que os sentidos podem fornecer, surge uma dialética natural que

inevitavelmente ludibria a faculdade de julgar. Assim como a sensibilidade, a razão e o entendimento não erram, pois não julgam. Mas, se entre a sensibilidade e o entendimento há um termo médio que possibilita não só o influxo de uma sobre a outra, mas a correspondência (homogeneidade) entre ambas, isso não é o que ocorre entre a razão e o entendimento, em que a faculdade de julgar apenas possibilita uma conexão, mas nunca a correspondência necessária (homogeneidade). Aliás, o erro decorre justamente da tentativa de forçar esta correspondência. Porque a relação entre razão e entendimento só pode ocorrer quando a faculdade de julgar utiliza de silogismos para pensar. É aí que ideias e conceitos podem se encontrar. Porém, como deste encontro jamais pode derivar uma correspondência (referência) natural (como ocorre entre sensibilidade e entendimento), senão apenas uma dialética natural (as pretensões demasiadamente grandes da razão em face dos alcances demasiadamente pequenos do entendimento), é comum que a faculdade de julgar caia em erros ao pensar as ideias em correspondência aos conceitos, o que implica ter que ampliar estes (os conceitos) infinitamente para além do seu uso imanente.

### **Referências**

ALLISON, Henry E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Tradução espanhola de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

HARTNACK, Justus. (1977). *La teoría del conocimiento de Kant*. Tradução espanhola de Carmen García e J. A. Llorente. Madrid: Cátedra.

HUME, David. (1988). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Tradução espanhola de Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff.

\_\_\_\_\_. (1980). *Crítica da razão pura*. Tradução portuguesa de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural.

PHILONENKO, Alexis. (2003). *L'oeuvre de Kant*. La philosophie critique. Tome I. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin.

TORRETTI, Roberto. (1967). *Manuel Kant*. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. Chile: Universidad de Chile.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. (1990). Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo. In.: VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis *et al.* *Estudios sobre la Crítica del Juicio*. Madrid: Visor; CSIC.

\_\_\_\_\_. (1987). *Racionalidad crítica*. Introducción a la filosofía de Kant. Madrid: Tecnos.