CRÍTICA DA RAZÃO PURA

IMMANUEL KANT



edipro

CRÍTICA
DA
RAZÃO PURA

O livro é a porta que se abre para a realização do homem.

Jair Lot Vieira

IMMANUEL KANT

CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Tradução, textos adicionais e notas
Edson Bini

edipro

SUMÁRIO

Considerações do tradutor
Apresentação

CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Prefácio à segunda edição
Introdução
I – Da diferença entre o conhecimento puro e o empírico
II – Estamos de posse de certos conhecimentos *a priori* e o próprio entendimento comum jamais os dispensa
III – A filosofia necessita de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todos os conhecimentos *a priori*
IV – Da diferença entre juízos analíticos e juízos sintéticos
V – Todas as ciências teóricas da razão contêm juízos sintéticos *a priori* como princípios
VI – O problema universal da razão pura
VII – Ideia e divisão de uma ciência particular sob o nome de uma crítica da razão pura

I – DOUTRINA TRANSCENDENTAL DOS ELEMENTOS

PRIMEIRA PARTE – Estética transcendental
§ 1 – Introdutório
Seção I – *Do espaço*
§ 2 – Discussão metafísica deste conceito

§ 3 – Discussão transcendental do conceito de espaço
Conclusões a partir dos conceitos supracitados
***Seção II** – Do tempo*
§ 4 – Discussão metafísica do conceito de tempo
§ 5 – Discussão transcendental do conceito de tempo
§ 6 – Conclusões a partir desses conceitos
§ 7 – Elucidação
§ 8 – Observações gerais sobre a estética transcendental
Conclusão da estética transcendental

SEGUNDA PARTE – Lógica transcendental
Introdução – Ideia de uma lógica transcendental
I – Da lógica em geral
II – Da lógica transcendental
III – Da divisão da lógica geral em analítica e dialética
IV – Da divisão da lógica transcendental na analítica e dialética transcendentais
PRIMEIRA DIVISÃO – A analítica transcendental
Livro I – A analítica dos conceitos
Capítulo I – Do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento
***Seção I** – Do uso lógico do entendimento em geral*
Seção II
§ 9 – Da função lógica do entendimento nos juízos
Seção III
§ 10 – Dos conceitos puros do entendimento ou categorias
Tabela das categorias
§ 11
§ 12
Capítulo II – Da dedução dos conceitos puros do entendimento
Seção I
§ 13 – Dos princípios de uma dedução transcendental em geral
§ 14 – Passagem à dedução transcendental das categorias

Seção II *– Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento*
§ 15 – Da possibilidade de uma combinação em geral
§ 16 – Da unidade sintética original da apercepção
§ 17 – O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo o uso do entendimento
§ 18 – O que é unidade objetiva da autoconsciência
§ 19 – A forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos aí contidos
§ 20 – Todas as intuições sensíveis estão submetidas às categorias na qualidade de condições sob as quais exclusivamente seu múltiplo pode se reunir em uma consciência
§ 21 – Observação
§ 22 – A categoria não tem outro uso para o conhecimento das coisas exceto sua aplicação aos objetos da experiência
§ 23
§ 24 – Da aplicação das categorias aos objetos dos sentidos em geral
§ 25
§ 26 – Dedução transcendental do uso empírico possível universal dos conceitos puros do entendimento
§ 27 – Resultado dessa dedução dos conceitos do entendimento
Breve noção dessa dedução
Livro II – A analítica dos princípios
Introdução – Da faculdade transcendental do juízo em geral
Capítulo I – Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento
Capítulo II – Sistema de todos os princípios do entendimento puro
Seção I *– Do princípio supremo de todos os juízos analíticos*
Seção II *– Do princípio supremo de todos os juízos sintéticos*
Seção III *– Representação sistemática de todos os princípios sintéticos do entendimento puro*
1 – Axiomas da intuição
Prova
2 – Antecipações da percepção

Prova
3 – Analogias da experiência
Prova
***A** – Primeira analogia – Princípio da persistência da substância*
Prova
***B** – Segunda analogia – Princípio da sequência temporal de acordo com a lei da causalidade*
Prova
***C** – Terceira analogia – Princípio da simultaneidade de acordo com a lei da ação recíproca, ou comunidade*
Prova
4 – Os postulados do pensar empírico em geral
Elucidação
Refutação do idealismo
Teorema
Prova
Observação geral acerca do sistema dos princípios
Capítulo III – Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e noúmenos
Apêndice – Da anfibolia dos conceitos de reflexão mediante a confusão do uso empírico do entendimento com o transcendental
Observação à anfibolia dos conceitos de reflexão
SEGUNDA DIVISÃO – A dialética transcendental
Introdução
I – Da ilusão transcendental
II – Da razão pura como a sede da ilusão transcendental
A – Da razão em geral
B – Do uso lógico da razão
C – Do uso puro da razão
Livro I – Dos conceitos da razão pura
Primeiro livro da dialética transcendental
***Seção I** – Das ideias em geral*
***Seção II** – Das ideias transcendentais*

Seção III *– Sistema das ideias transcendentais*
Livro II – Das inferências dialéticas da razão pura
Segundo livro da dialética transcendental
Capítulo I – Dos paralogismos da razão pura
Refutação da prova de Mendelssohn da persistência da alma
Conclusão da solução do paralogismo psicológico
Observação geral no tocante à transição da psicologia racional para a cosmologia
Capítulo II – A antinomia da razão pura
Seção I *– Sistema das ideias cosmológicas*
Seção II *– Antitética da razão pura*
Primeiro conflito das ideias transcendentais
Tese
Prova
Antítese
Prova
Observação sobre a primeira antinomia
I – Sobre a tese
II – Sobre a antítese
Segundo conflito das ideias transcendentais
Tese
Prova
Antítese
Prova
Observação sobre a segunda antinomia
I – Sobre a tese
II – Sobre a antítese
Terceiro conflito das ideias transcendentais
Tese
Prova
Antítese
Prova
Observação sobre a terceira antinomia

I – Sobre a tese
II – Sobre a antítese
Quarto conflito das ideias transcendentais
Tese
Prova
Antítese
Prova
Observação sobre a quarta antinomia
I – Sobre a tese
II – Sobre a antítese
***Seção III** – Do interesse da razão nesses conflitos*
***Seção IV** – Dos problemas transcendentais da razão pura, na medida em que devem absolutamente poder ser solucionados*
***Seção V** – Representação cética das questões cosmológicas suscitadas por todas as quatro ideias transcendentais*
***Seção VI** – O idealismo transcendental como chave para a solução da dialética cosmológica*
***Seção VII** – Decisão crítica do conflito cosmológico da razão consigo mesma*
***Seção VIII** – Princípio regulador da razão pura com referência às ideias cosmológicas*
***Seção IX** – Do uso empírico do princípio regulador da razão no tocante a todas as ideias cosmológicas*
I – Solução da ideia cosmológica da totalidade da composição dos fenômenos de um todo cósmico
II – Solução da ideia cosmológica da totalidade da divisão de um todo dado na intuição
Observação final sobre a solução das ideias matemático-transcendentais e advertência a respeito da solução das ideias dinâmico-transcendentais
III – Solução da ideia cosmológica da totalidade da derivação de eventos do mundo a partir de suas causas
Possibilidade da causalidade através da liberdade em conjunção com a lei universal da necessidade natural

Esclarecimento da ideia cosmológica de uma liberdade em combinação com a necessidade universal da natureza

IV – Solução da ideia cosmológica da totalidade da dependência dos fenômenos quanto à existência destes em geral

Observação conclusiva da completa antinomia da razão pura

Capítulo III – O ideal da razão pura

***Seção I** – Do ideal em geral*

***Seção II** – Do ideal transcendental (*Prototypon transcendentale*)*

***Seção III** – Dos fundamentos probatórios da razão especulativa para inferir a existência de um ser supremo*

***Seção IV** – Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus*

***Seção V** – Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus*

Descoberta e explicação da ilusão dialética em todas as provas transcendentais da existência de um ser necessário

***Seção VI** – Da impossibilidade da prova físico-teológica*

***Seção VII** – Crítica a toda teologia a partir de princípios especulativos da razão*

Apêndice à dialética transcendental

Do uso regulador das ideias da razão pura

Do objetivo final da dialética natural da razão humana

II – DOUTRINA TRANSCENDENTAL DO MÉTODO

Capítulo I – A disciplina da razão pura

***Seção I** – A disciplina da razão pura no uso dogmático*

***Seção II** – A disciplina da razão pura no tocante ao seu uso polêmico*

Da impossibilidade de uma satisfação cética da razão pura em cisão consigo mesma

***Seção III** – A disciplina da razão pura no tocante às hipóteses*

***Seção IV** – A disciplina da razão pura no tocante às suas provas*

Capítulo II – O cânone da razão pura

***Seção I** – Do fim último do uso puro de nossa razão*

Seção II *– Do ideal do bem supremo como um fundamento determinante do fim último da razão pura*
Seção III *– Da opinião, saber e crença*
Capítulo III – Arquitetônica da razão pura
Capítulo IV – A história da razão pura

CONSIDERAÇÕES DO TRADUTOR

Há muitas traduções da *Crítica da Razão Pura*, algumas, inclusive, ótimas, distribuindo-se entre os vários idiomas que continuam na atualidade a cumprir a tarefa imprescindível para a Filosofia de transmitir e divulgar a cultura humanística, notadamente no Ocidente, o inglês, o francês, o italiano e o espanhol.

Devemos, é claro, incluir, e com justiça, o português nesse elenco, que conta tanto com traduções incompletas quanto completas, algumas publicadas por editoras portuguesas, como a consagrada tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão para a *Fundação Calouste Gulbenkian*, outras por editores brasileiros, como a excelente tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger para a coleção *Os Pensadores* (Nova Cultural), e a tradução de Fernando Costa Mattos para a Editora Vozes.

Diante disso, seria o caso de nos indagarmos: Por que uma nova tradução?

Para isso, dispomos, ao menos, de duas respostas.

Primeira: a importância da *Crítica da Razão Pura* (doravante denominada CRP) na história da filosofia ocidental é tão colossal que dificilmente uma editora que já se firmou no âmbito dos textos filosóficos pode se furtar a publicá-la.

Segunda: a se somar às edições disponíveis de inegável excelência, edições, inclusive, de caráter crítico e com aparato editorial, optamos por produzir uma tradução tendo como principal foco, embora não o único, o estudante de Filosofia e das Ciências Sociais em geral. Trata-se, assim, de um trabalho com propósito didático e formativo.

Convém igualmente informar que esta é uma tradução realizada *a partir* do alemão, ou seja, não *diretamente* do original, mas também não *pura e simplesmente* de uma língua estrangeira para a qual a CRP foi traduzida. Metodologicamente falando, a tradução *a partir* do original não dispensa o cotejo e as luzes de traduções estrangeiras já existentes pré-selecionadas, ao passo

que a tradução *direta* do original os dispensa, efetuando isoladamente um percurso linguístico *direto* do quadro de signos original para o idioma para o qual se traduz.

Embora, em princípio, a tradução direta seja considerada de qualidade superior, nem sempre o produto final desta, quando se visa a um texto positivamente didático e fluente, para o máximo aproveitamento e compreensão do leitor, mostra-se, na prática, inteiramente satisfatório.

De qualquer maneira, parece-nos, trata-se de distintos métodos plenamente válidos... e, como se costumava dizer: "São muitos os caminhos que conduzem a Roma.".

Esta tradução foi feita com base na edição de 1966 de Ingeborg Heidemann para a Philipp Reclam Jun., Stuttgart. Optamos por traduzir regularmente na literalidade, ou próximos dela, em uma tentativa de preservar tanto o rigor discursivo de Kant quanto a precisão de seus conceitos. Evidentemente, devido às marcantes diferenças estruturais entre o alemão e o português, por vezes recorremos excepcionalmente à flexibilização da tradução e, ainda que muito esporadicamente, à paráfrase propriamente dita. Também muito raramente alteramos a pontuação, mesmo no caso dos parágrafos que contêm períodos extremamente longos. Nas principais passagens em que adotamos excepcionalmente tal flexibilização, nós o indicamos em notas de rodapé, fazendo constar eventualmente nestas também uma tradução literal ou próxima à literalidade.

Quanto ao aspecto tipográfico, substituímos no português o espaçado (*gesperrt*) do original (como em D i n g e) pelo *itálico*, conservamos o negrito e substituímos o redondo do original nas expressões do latim pelo *itálico*. No que se refere ao alemão reproduzido nas notas, o destacamos no texto de Kant recorrendo, regularmente, a um tipo misto, isto é, itálico/negrito, como em ***kantiano***.

Algumas observações devem ser feitas com referência à terminologia de Kant empregada nesta obra.

Kant costuma alternar termos de origem anglo-saxônica e de origem latina, geralmente tendo em mente o mesmo conceito, isto é, como sinônimos. Exemplos: *Sittlichkeit* e *Moralität*, *Gegenstand* e *Objekt*, *Grundsatz* e *Prinzip*, *Aufgabe* e *Problem*, *Beziehung* e *Relation*, *Dasein* e *Existenz*, *Erscheinung* e

Phänomen, e muitos outros; em outras oportunidades, simplesmente emprega vocábulos latinos, como *principium* e *progressus*, com a inicial maiúscula, que é regra para os substantivos em alemão. Entretanto, nem sempre o sentido atribuído a palavras alemãs como *Beziehung* e *Verhältnis* é exatamente idêntico, além, obviamente, das acepções geralmente diferenciadas de termos largamente utilizados, como *Verbindung*, *Verknüpfung*, *Zusammensetzung* e *Zusammenhang*, que traduzimos respectivamente por combinação, associação, composição e conexão; o mesmo se aplica a termos como *Fortgang*, *Fortschritt* e *Fortsetzung*, que nos decidimos a traduzir respectivamente por progressão (avanço), progresso e continuação; que não se confundam, por outro lado, conceitos fundamentais como *Erkenntnis* (conhecimento, cognição), *Wissen* (saber) e *Wissenschaft* (ciência).

As notas do tradutor, que devem ser consideradas articulações necessárias da própria tradução, têm as seguintes funções:

- destacar conceitos;
- apontar problemas linguísticos;
- indicar principais trechos em que excepcionalmente não optamos pela tradução literal ou próxima da literalidade;
- produzir maior transparência à tradução, especialmente em prol dos leitores que têm algum conhecimento da língua alemã;
- indicar passagens consideradas particularmente importantes do ponto de vista do criticismo;
- fornecer informação biográfica sumária;
- indicar discrepâncias de considerável relevância entre as edições originais da CRP.

Quanto às notas do AUTOR, são distinguidas daquelas do tradutor mediante um (K.) indicativo de Kant.*

Houve mais de uma edição original da *Crítica da Razão Pura*. Para todos os efeitos, seguimos correntemente a 2ª edição (1787), embora tenhamos indicado nas notas discrepâncias de peso considerável entre as edições, sobretudo entre a primeira e a segunda.

Fizemos constar entremeada ao texto (destacada em cinza) a numeração referencial da edição original padrão da CRP, a saber: *Gesammelte Schriften*, da

Academia de Ciências, antiga *Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Real Academia de Ciências da Prússia), Berlim (1911).

Finalmente, lembramos ao leitor, razão de ser de nosso trabalho, que se sinta totalmente livre para manifestar suas críticas e sugestões, dirigindo-as a esta Editora, pelo que agradecemos antecipadamente, cientes de nossas falhas e limitações, mas com o compromisso de corrigir e aprimorar as futuras edições.

APRESENTAÇÃO

Na *Crítica da Razão Pura*, uma obra ao mesmo tempo extensa e complexa, Kant leva a cabo uma análise e uma crítica maciças da filosofia tradicional, exprimindo-nos, mais propriamente, da *metafísica* tradicional.

Sua crítica, entretanto, é especialmente radical e avassaladora, porque não se limita a atingir o teor das doutrinas que o antecedem, mais de perto o dogmatismo moderno de seu mestre Christian Wolff (1679-1754), a monadologia de Leibniz (1646-1716) ou mesmo o empirismo de John Locke (1632-1704) e o ceticismo de David Hume (1711-1776), mas também por atingir nevralgicamente o aparato metodológico de que se serviram os pensadores anteriores (remontando o dogmatismo em filosofia à antiguidade clássica, que tem como seus pilares Platão [427-347 a.C.] e Aristóteles [384-322 a.C.]), para a construção de suas doutrinas. De fato, a crítica kantiana começa por abalar os alicerces dos métodos do pensar, questionando visceralmente fundamentos, princípios, instrumentos, parâmetros e paradigmas, e nesse sentido é primordialmente uma crítica no domínio gnosiológico.

Entretanto, o criticismo (representado principalmente pela *Crítica da Razão Pura*) não se esgota na crítica, ou seja, em um necessário empreendimento de demolição, por assim dizer "negativo", constituído pelo desmonte de mais de vinte séculos de hegemonia da metafísica dogmática. Kant propõe construtivamente uma nova metafísica, traçando minuciosa e exaustivamente seus contornos, características e estrutura, bem como a nova propedêutica ao seu serviço.

A CRP realiza, assim, uma revolução na história da filosofia ocidental, mudando incisivamente o rumo do pensamento e atraindo para as fileiras do criticismo uma plêiade de seguidores.

A proeza do filósofo de Königsberg é equiparável, na sua relevância, envergadura e alcance, à transição na antiga Grécia da filosofia *fisicista* de Mileto (encabeçada por Tales) à ontologia dos filósofos de Eleia (encabeçada por

Parmênides); à passagem destes ao humanismo sofístico (principalmente protagórico) e àquele socrático e platônico; destes à façanha de sistematização do conhecimento efetuada por Aristóteles, que atravessará a antiguidade e a Idade Média com a escolástica. Essa Odisseia do pensamento ocidental se desenvolverá alterando continuamente os rumos, objetos e métodos do filosofar, sendo promovida já na Idade Moderna por Francis Bacon (1561-1626) e principalmente por Descartes (1596-1650) e seu racionalismo, que inaugura a filosofia moderna.

Kant, nestas despretensiosas e sumaríssimas pinceladas de um quadro que retrata os passos básicos da caminhada da filosofia, sucede o cartesianismo na transformação do espectro filosófico e o faz com vigor, arrojo e amplitude invulgares. Possivelmente com a única exceção de Marx (1818-1883), com sua filosofia da práxis, e marxistas como Sartre (1905-1980), já inserido na filosofia da existência contemporânea, as mais famosas personalidades filosóficas posteriores a Kant são dele devedoras de uma forma ou outra: Hegel (1770-1831), Schopenhauer (1788-1860), Husserl (1859-1938), Heidegger (1889-1976) e mesmo Nietzsche (1844-1900), seu crítico ferrenho, e, como ele, autor de uma revolução na história da filosofia ocidental.

Edson Bini

CRÍTICA
DA
RAZÃO PURA

Baco de Verulam
Instauratio Magna.
Praefatio

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi... in commune consulant... et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

Bacon de Verulâmio
Instauratio Magna.
Prefácio

Com referência a nós próprios, silenciamos. Mas quanto ao assunto de que tratamos, pedimos aos homens que nele pensem não como uma opinião, mas como uma obra e a considerem realizada não para uma seita que nos pertença, ou para o nosso deleite, mas como uma fundação da utilidade e grandeza humanas. Cada um, então, pode sobre ela refletir ele mesmo... de sua própria parte... no interesse comum. Ademais, que se espere de nossa instauração nada reivindicar de infinito, e nada além do que é mortal; pois realmente ela prescreve o fim de um erro ilimitado e o seu legítimo término.

À Sua Excelência, o Ministro de Estado do Rei, Barão de Zedlitz[1]

Estimado Senhor,

Fomentar de sua parte o desenvolvimento das ciências significa trabalhar no próprio interesse de Vossa Excelência; com efeito, a segunda dessas coisas está intimamente ligada à primeira não só mediante vosso elevado posto de um protetor, como também mediante a relação muito íntima de um amante e esclarecido conhecedor. Por isso, sirvo-me do único meio que está de certo modo em meu poder para mostrar minha gratidão pela magnânima confiança com a qual Vossa Excelência me honra, ao julgar-me capaz de contribuir em algo para esse propósito.

À mesma magnânima atenção com a qual Vossa Excelência dignificou a primeira edição desta obra, dedico igualmente esta segunda, e com ela simultaneamente todo o negócio que resta de minha ocupação literária, e com o mais profundo respeito sou,

de Vossa Excelência, o humilde e o mais obediente servo

Immanuel Kant

Königsberg, 23 de abril de 1787.

BVII PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

Se ou não o tratamento dos conhecimentos que pertence à atividade da razão percorre o caminho seguro de uma ciência é algo passível de ser logo julgado pelo seu êxito. Se, após terem sido feitos muitos preparativos e arranjos, ela se encontra emperrada ao aproximar-se de sua meta, ou se, para atingi-la, tem frequentemente que recuar e encetar uma outra senda; ou, igualmente, se não é possível para os distintos colaboradores tornarem-se unânimes quanto ao modo no qual devem ***perseguir***[2] o objetivo comum, então pode-se estar convicto de que tal estudo longe está de adentrar o caminho seguro de uma ciência, mas meramente tateia, e já constitui um serviço prestado à razão podermos para ela descobrir essa senda, mesmo se tivermos de abandonar como inútil muito do que foi incluído na meta previamente estabelecida irrefletidamente.

BVIII É visível que a *lógica* trilhou esse caminho seguro desde os tempos mais antigos, a julgarmos pelo fato de que, desde *Aristóteles*[3], não haja retrocedido um passo; a menos que computemos a supressão de algumas sutilezas dispensáveis ou a determinação mais distinta de sua apresentação, aprimoramentos que dizem respeito mais à elegância do que à solidez dessa ciência. O que é, ainda, notável quanto a ela é até agora ter sido também incapaz de dar um só passo avante e, assim, haver dado toda a impressão de ter se tornado acabada e completa, pois, se alguns dos modernos pensaram em ampliar seu domínio introduzindo capítulos *psicológicos* em torno de nossas diferentes capacidades cognitivas (da imaginação, do espírito), ou capítulos *metafísicos* sobre a origem do conhecimento e as diferentes espécies de certeza, conforme a diferença dos objetos (idealismo, ceticismo etc.), ou capítulos *antropológicos* em torno de nosso preconceito (sobre suas causas e antídotos), isso tão só resulta de sua ignorância da natureza peculiar dessa ciência. Não incrementamos, mas desfiguramos as ciências quando

permitimos que seus limites colidam entre si. Mas os limites da lógica são determinados com total precisão: é uma ciência que tem como objeto somente a BIX exposição exaustiva e a demonstração rigorosa das regras formais de todo pensamento (quer *a priori* ou empírico, seja qual for sua origem ou seu objeto, e não importa quais sejam os obstáculos, acidentais ou naturais, que venha a encontrar em nossa mente).

A vantagem responsável por tanto sucesso da lógica se deve apenas à sua limitação, na qual se justifica, ou melhor, impõe-se fazer abstração de todos os objetos do conhecimento com suas distinções, e na qual o entendimento tem apenas de se ocupar de si mesmo e de sua própria forma. Constitui, naturalmente, uma tarefa muito mais difícil para a razão encetar a senda segura da ciência, onde tem de se ocupar não somente consigo mesma, mas também com objetos. Por conseguinte, a lógica, como uma propedêutica, constitui, por assim dizer, apenas o átrio das ciências, e, quando se trata de conhecimentos, pode-se realmente pressupor uma lógica ao emitir juízos a respeito deles, porém, sua aquisição deve ser buscada nas ciências própria e objetivamente designadas como tais.

Na medida em que nelas deva existir razão, nelas algo tem que ser conhecido *a priori*, e este conhecimento pode se relacionar ao seu objeto de maneira dupla, BX ou meramente o *determinando* e o seu conceito (que deve ser dado de outro lugar), ou também o *tornando real*. No primeiro caso, trata-se de conhecimento *teórico* da razão, enquanto no segundo de conhecimento *prático* da razão. Em ambos, a parte *pura*, aquela em que a razão determina seu objeto inteiramente *a priori*, independentemente de quanto possa conter – muito ou pouco – deve ser exposta totalmente por si, e a parte oriunda de outras fontes não deve ser com ela mesclada; com efeito, constitui má economia despender tudo que se recebe sem se capacitar mais tarde, quando a economia se estabilizar, a distinguir a parte da renda capaz de cobrir as despesas daquela que deve ser cortada.

A *matemática* e a *física* são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar seus *objetos a priori*, a primeira de maneira inteiramente pura, enquanto a segunda ao menos parcialmente de maneira pura, mas também de acordo com padrões de fontes cognitivas distintas da razão.

A *matemática*, desde os tempos mais remotos alcançados pela história da razão humana, percorreu a senda segura de uma ciência no seio de uma nação admirável, a dos gregos; no entanto, não é de se pensar que tenha sido tão fácil

para ela quanto o foi para a lógica – onde a razão tem a ver somente consigo mesma – descobrir BXI aquela senda régia, ou antes, ela mesma abri-la; pelo contrário, acredito ter ela permanecido tateando muito tempo (principalmente entre os egípcios), e que sua transformação se deve a uma *revolução* produzida pela afortunada ideia de um único homem em uma tentativa a partir da qual a estrada a ser tomada não mais podia ser perdida, e o caminho seguro de uma ciência enveredado e prescrito para todos os tempos e em uma extensão sem fim. A história dessa revolução do modo de pensar, muito mais importante do que ***a descoberta do caminho ao redor do famoso cabo***[4], e do afortunado que a produziu, não foi preservada para nós. O mito, contudo, que *Diógenes Laércio*[5] a nós transmitiu, ele que nomeia o pretenso inventor dos elementos mínimos das demonstrações geométricas, mesmo daqueles que em consonância com o juízo comum dispensam provas, demonstra que a memória da alteração operada pela descoberta dessa nova senda em seus primeiros vestígios deve ter parecido sumamente importante aos matemáticos, e se tornou, com isso, inesquecível. Uma luz irrompeu sobre o primeiro que demonstrou o *triângulo isósceles*[6] (fosse ele chamado de *Tales*[7] ou como se o queira chamar); com efeito, ele descobriu que sua tarefa não era rastrear BXII o que via na figura, ou mesmo seu mero conceito e, por assim dizer, conhecer com base nas propriedades da figura, mas produzi-la a partir do que ele próprio pensava e representava (através de construção) em conformidade com conceitos *a priori*, e que ele, visando a seguramente conhecer alguma coisa *a priori*, tudo que precisava atribuir à coisa era o que resultava necessariamente daquilo que ele próprio nela introduzira de acordo com seu conceito.

Levou muito mais tempo para a ***física***[8] descobrir a estrada larga da ciência; com efeito, faz somente um século e meio que a proposta do engenhoso *Bacon de Verulâmio*[9] em parte causou essa descoberta e em parte a promoveu, na medida em que seus rastros já eram seguidos, descoberta, portanto, que só pode ser explicada por uma acelerada revolução do modo de pensar. Considerarei aqui a ciência natural apenas na medida em que está ela fundada em princípios *empíricos*.

Quando Galileu[10] ***fez rolar para baixo sobre o plano inclinado suas esferas com um peso por ele mesmo escolhido***,[11] ou *Torricelli*[12] fez o ar suportar um peso por ele previamente concebido como sendo igual ao de uma conhecida coluna de

água, ou mais tarde *Stahl*[13] transformou metais em cal e esta de volta BXIII em metal começando por remover algo para depois introduzi-lo novamente,[14] uma luz foi arrojada sobre todos que estudavam a natureza. Eles perceberam que a razão somente compreende o que é produzido por ela mesma conforme seu próprio desígnio, que ela deve ir à frente com princípios por seus juízos de acordo com leis constantes e obrigar a natureza a responder suas questões, em lugar de deixar a natureza orientar seus movimentos mantendo-a, por assim dizer, sob cordas que a dirigem; com efeito, se assim não for, observações acidentais, que são feitas sem consonância com qualquer plano dotado de prévio desígnio, jamais podem se associar a uma lei necessária, o que, contudo, a razão busca e requer. A razão, para ser instruída pela natureza, deve desta se aproximar tendo em uma das mãos seus princípios, em conformidade com os quais somente pode o acordo entre os fenômenos ter a validade de leis, e tendo na outra os experimentos pensados de acordo com esses princípios – e isso, entretanto, visando a ser instruída pela natureza não como um aluno que para si mesmo recitou tudo aquilo que o professor quer, mas como um juiz nomeado que obriga testemunhas a responder as questões que lhes dirige. Assim, até mesmo a física deve a proveitosa revolução de seu modo de pensar BXIV à ideia de que aquilo que a razão não poderia conhecer por si e necessita aprender da natureza, precisa buscar nesta última (não só a ela atribuir) de acordo com o que a própria razão introduz na natureza. Foi assim que a ciência natural foi primeiramente colocada no caminho seguro de uma ciência após haver tateado por tantos séculos.

A *metafísica*, um conhecimento racional especulativo completamente isolado que se eleva inteiramente acima da instrução da experiência e que, na verdade, [opera] através de meros conceitos (não como a matemática, através da aplicação de conceitos à intuição), na qual se supõe ser a razão seu próprio aluno, não foi até agora tão favorecida pelo destino a ponto de se capacitar a ingressar no caminho seguro de uma ciência, embora mais antiga do que as outras, e ainda sobreviveria mesmo que todas as demais fossem tragadas no abismo de uma barbárie destruidora de tudo. Com efeito, nela a razão se mantém emperrada, mesmo quando reivindica compreensão *a priori* (presunção sua) daquelas leis ratificadas pela experiência comum. Em metafísica, é necessário retraçar o caminho inúmeras vezes porque achamos que ele não nos leva aonde BXV queremos ir, e a unanimidade está dela tão distante no que respeita às asserções de

seus seguidores que é, antes, um campo de batalha; campo de batalha que parece efetivamente ser especialmente determinado para testar os próprios poderes como se fosse em uma arena de jogos, na qual nenhum combatente jamais conquistou o mais ínfimo terreno nem foi capaz de firmar qualquer posse duradoura de sua vitória. Não há, portanto, qualquer dúvida de que até hoje o procedimento da metafísica não passou de um tatear e, o que é o pior, um tatear entre meros conceitos.

Mas por que nesse caso a senda segura da ciência não pôde ainda ser encontrada? É algo impossível? Se assim é, por que então a natureza tem afligido nossa razão com o infatigável empenho em busca dessa senda, como se fosse um de seus mais importantes negócios? Mais do que isso, quão pouco motivo temos para depositar confiança em nossa razão se em uma das partes mais importantes de nossa ***curiosidade***[15] ela não só nos abandona, como também chega a nos entreter com enganos e, por fim, nos trai! Ou se o caminho apenas não foi até aqui encontrado, quais indicações estamos facultados a utilizar que pudessem nos conduzir à esperança de que em novas tentativas seremos mais felizes do que outros que nos precederam?

Eu deveria julgar que os exemplos da matemática e da ciência natural, que através BXVI de uma revolução produzida de uma vez se converteram no que são agora, foram suficientemente notáveis a ponto de nos possibilitar refletir acerca do elemento essencial presente na mudança do modo de pensar que lhes foi tão proveitoso e, ao menos, à guisa de um experimento, imitá-lo na medida em que sua analogia com a metafísica, na qualidade de conhecimento racional, pudesse admitir. Até aqui foi aceito que todo o nosso conhecimento tem que se ajustar aos objetos; entretanto, todas as tentativas de descobrir em torno deles algo, *a priori* através de conceitos, que ampliasse nosso conhecimento redundaram, sob essa pressuposição, em nada. Diante disso, tentemos uma vez se não avançamos com os problemas da metafísica mediante a suposição de que os objetos têm que se ajustar ao nosso conhecimento, o que se harmonizaria melhor com a possibilidade requerida de um conhecimento *a priori* deles, o que significa estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados. Isso seria comparável aos primeiros pensamentos de *Copérnico*[16], que, ante um avanço insatisfatório no tocante à explicação dos movimentos celestes dentro de sua suposição de que a total ***multidão estelar***[17] girava ao redor do observador, procurou verificar a

possibilidade de um maior êxito para si fazendo o observador girar, e deixou as estrelas em repouso. Ora, na metafísica, pode-se de um modo BXVII semelhante tentar no que respeita à *intuição* dos objetos. Se a intuição precisa se ajustar à constituição dos objetos, eu não vejo como se possa deles conhecer algo *a priori*; se, porém, o objeto (como objeto dos sentidos) se ajusta à constituição de nossa faculdade de intuição, então posso muito bem representar essa possibilidade a mim. Contudo, porque não posso interromper essas intuições, se vierem a se tornar conhecimentos, tendo, sim, que referi-las na qualidade de representações a alguma coisa como seu objeto e determiná-lo através delas, posso supor ou que os *conceitos* através dos quais produzo tal determinação também se ajustam aos objetos, e nesse caso encontro-me novamente no mesmo embaraço em torno de como deles poderia conhecer alguma coisa *a priori*, ou que os objetos, ou o que é idêntico, a *experiência*, na qual com exclusividade podem eles ser conhecidos (como objetos dados) ajusta-se a esses conceitos, situação em que vejo imediatamente um expediente mais fácil para nos safarmos do embaraço, isso porque a própria experiência ***é um tipo de conhecimento***[18] que exige o entendimento, cuja regra preciso pressupor em mim antes de qualquer objeto ser dado a mim e, portanto, *a priori* e que é expressa em conceitos *a priori*, à qual todos os objetos da experiência devem, portanto, XVIII necessariamente se ajustarem, e com a qual devem se harmonizar. No que diz respeito a objetos na medida em que são pensados somente através da razão, e assim necessariamente, mas que (ao menos como a razão os pensa) de modo algum podem ser dados na experiência, a tentativa de pensá-los (com efeito, eles têm que ser passíveis de serem pensados) suprirá uma esplêndida pedra de toque daquilo que admitimos na qualidade do método alterado do modo de pensar, a saber, que conhecemos das coisas *a priori* tão só o que nós mesmos nelas introduzimos.[19]

Esse experimento se sai bem segundo nossos desejos e promete à metafísica o caminho seguro de uma ciência em sua primeira parte, parte esta em que ela própria diz respeito a conceitos *a priori* aos quais os objetos correspondentes que lhes são apropriados BXIX podem ser dados na experiência. Com efeito, depois dessa mudança no modo de pensar, pode-se muito bem explicar a possibilidade de um conhecimento *a priori* e, o que é ainda mais, pode-se fornecer provas satisfatórias das leis que fundamentam *a priori* a natureza, como a síntese dos objetos da natureza, uma e outra coisa impossível segundo o tipo anterior de

procedimento. A partir, porém, dessa dedução de nossa faculdade de conhecer *a priori* na primeira parte da metafísica, um resultado estranho surge; resultado que parece muito prejudicial à completa meta de que se ocupa a sua segunda parte, nomeadamente que com ela estamos sempre impossibilitados de ultrapassar os limites da experiência possível, o que é, contudo, precisamente o negócio mais essencial dessa ciência. BXX Aqui, entretanto, reside justamente o experimento que supre uma contraprova sobre a verdade do resultado daquela primeira apreciação de nosso conhecimento racional *a priori*, nomeadamente que ele se limita a alcançar ***fenômenos***[20], deixando a ***coisa em si mesma***[21] como real para si, mas para nós desconhecida. Com efeito, o que a nós impele necessariamente a ultrapassar os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*, o que a razão, necessariamente e com todo o direito, exige nas ***coisas em si mesmas***[22] para todo o condicionado, e com isso exige a série de condições na qualidade de completa. Ora, se descobrirmos que, ao supor que nosso conhecimento a partir da experiência se ajusta aos objetos como coisas em si mesmas, o incondicionado *de modo algum poderá ser pensado sem contradição*, mas que antes, se supormos que nossa representação das coisas como a nós são dadas não se ajusta a elas como são em si mesmas, mas que, pelo contrário, esses objetos, na qualidade de fenômenos, ajustam-se à nossa maneira de representar, *a contradição desaparece*; e, em decorrência disso, que o incondicionado não deve estar presente nas coisas na medida em que as conhecemos (em que a nós são dadas), mas, antes, em coisas na medida em que não as conhecemos, como coisas em si mesmas: por conseguinte, isso mostra que aquilo que supomos BXXI no início, somente a título de experimento, tem fundamento.[23] Ora, após haver ter sido negado à razão especulativa todo avanço nesse campo do supersensível, o que ainda nos resta é a tentativa de descobrir se não há dados do conhecimento prático para determinar esse conceito racional transcendente do incondicionado, e de tal maneira a atingir, em consonância com os desejos da metafísica, além dos limites de toda experiência possível, conhecimentos *a priori* possíveis, porém tão só de um prisma prático. E mediante tais procedimentos a razão especulativa ao menos abriu espaço para essa ampliação, ainda que o tivesse de deixar vazio, e permanecemos, assim, livres para preenchê-lo... e até, BXXII por ela somos conclamados a preenchê-lo se o pudermos fazer através de seus dados práticos.[24]

Nessa tentativa, a operação dessa crítica da razão especulativa pura consiste em transformar o procedimento da metafísica de até agora e nela empreender uma completa revolução conforme o exemplo dos geômetras e dos estudiosos da natureza. Ela é um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência, não obstante registre o seu completo perfil, seja com respeito aos seus limites, seja com respeito à sua total estrutura BXXIII interna. Com efeito, a razão especulativa pura tem em si esta peculiaridade, a saber: pode e deve avaliar sua própria capacidade de acordo com os distintos modos de seleção dos objetos de seu pensar, além de completamente enumerar as múltiplas maneiras de se apresentar problemas, o que resulta no registro da totalidade do esboço preliminar de um sistema completo de metafísica; porque, no que se refere ao primeiro item, no conhecimento *a priori*, nada pode ser atribuído aos objetos salvo o que ***o sujeito pensante***[25] subtrai de si mesmo e, no que se refere ao segundo, no tocante aos princípios cognitivos, ***ela***[26] é uma unidade completamente separada e autossubsistente na qual, cada membro, como em um corpo organizado, existe em função de todos os outros, e todos estes existem em função dela, e nenhum princípio pode com segurança ser tomado em *uma* relação a não ser que seja concomitantemente investigado na relação *universal*[27] para o uso pleno da razão pura. Neste caso, entretanto, a metafísica também dispõe da rara felicidade desfrutada por nenhuma outra ciência racional que se ocupa de objetos (com efeito, a *lógica* ocupa-se apenas da forma do pensar em geral) de que, se através dessa crítica foi ela conduzida ao caminho seguro de uma ciência, está capacitada a abarcar todo o campo de conhecimentos que a ela pertencem, e assim BXXIV pode completar seu trabalho e o assentar para a posteridade como uma tessitura principal para jamais ser aumentada, uma vez que só tem a ver com princípios e com as limitações de seu uso, determinadas pelos próprios princípios. Ela, assim, na qualidade de ***ciência fundamental*** [28], está também obrigada a atingir essa completitude, e dela precisamos estar capacitados a dizer: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*.[29]

Mas se perguntará: qual o patrimônio que pensamos legar à posteridade mediante uma metafísica que, embora purificada por tal crítica, foi com isso também conduzida a um estado de permanência? Um olhar superficial a essa obra poderia levar a crer na percepção de que tem utilidade somente *negativa*, nomeadamente no sentido de nos instruir a nunca nos arriscarmos com a razão

especulativa além dos limites da experiência, o que é, de fato, a sua primeira utilidade. Esta utilidade, porém, não demora a se tornar *positiva*, aos nos tornarmos cientes de que os princípios com os quais a razão especulativa se arrisca além de seus limites não resultam de fato na *ampliação* de nosso uso da razão, mas, antes, se os considerarmos com maior rigor, resultam inevitavelmente no *estreitamento* dela, ao ameaçarem realmente estender os limites da sensibilidade, à qual propriamente pertencem, BXXV além de tudo, e assim até mesmo suplantar o uso puro (prático) da razão. Portanto, uma crítica limitadora dela é, nessa medida, decerto *negativa*, mas pelo fato de concomitantemente eliminar um obstáculo que restringe ou até ameaça aniquilar o uso prático da razão, é também, de fato, de *positiva* e importantíssima utilidade, tão cedo nos convencermos da existência de um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral), em que a razão inevitavelmente se estende além dos limites da sensibilidade, dispensando toda assistência da razão especulativa, ainda que nesta necessite também se assegurar contra a reação dela para não entrar em contradição consigo mesma. Negar que esse serviço da crítica tenha qualquer utilidade *positiva*, seria tanto quanto dizer que a polícia não tem utilidade positiva alguma, porque sua ocupação principal é dar um fim à violência que os cidadãos têm que temer entre si, de modo que cada um deles possa conduzir seus negócios com tranquilidade e segurança. A parte analítica da crítica demonstra que espaço e tempo são apenas formas da intuição sensível e, consequentemente, apenas condições da existência das coisas como fenômenos, que, ademais, não dispomos de quaisquer conceitos do entendimento e, portanto, de quaisquer elementos BXXVI para o conhecimento das coisas a não ser que uma intuição que corresponda a esses conceitos possa ser dada; que em decorrência disso não podemos conhecer objeto algum como coisa em si mesma, mas somente na medida que é um objeto da intuição sensível, isto é, como fenômeno; o que disso resulta é a limitação de todo conhecimento especulativo possível a meros conceitos da *experiência*. Não obstante, é preciso observar bem que, mesmo que não possamos *conhecer* esses mesmos objetos como coisas em si mesmas, temos ao menos que poder *pensá*-los como tais.[30] Se assim não fosse, o resultado seria a proposição absurda de que existiria o fenômeno BXXVII sem algo a se manifestar. Ora, se nos dispuséssemos a supor que a distinção entre coisas na qualidade de objetos da experiência e as mesmas coisas na qualidade de coisas em si mesmas, distinção tornada necessária

por nossa crítica, não foi de modo algum feita, resultaria que o princípio de causalidade e, portanto, o mecanismo natural de determinação da causalidade, seriam válidos para todas as coisas em geral como causas eficientes. Eu estaria impossibilitado de dizer de um mesmo ser, por exemplo a alma humana, que sua vontade é livre e, entretanto, que está ao mesmo tempo sujeita à necessidade natural, isto é, não é livre sem incorrer em uma evidente contradição, isto porque em ambas as proposições eu teria tomado alma *precisamente no mesmo sentido*, a saber, ***como coisa em geral*** [31] (***como coisa em si mesma***[32]), e, sem uma prévia crítica, estaria impossibilitado de tomá-la de outro modo. Se a crítica, porém, não se equivocou no ensinamento de que o objeto é tomado em *duplo sentido*, nomeadamente como fenômeno ou como coisa em si mesma; se a dedução dos seus conceitos do entendimento estiver certa, com o que o princípio de causalidade é aplicável somente a coisas tomadas no primeiro sentido, a saber, na medida em que são objetos da experiência, ao passo que aquelas no segundo sentido não estão a ela submetidas – nesse caso, precisamente, a mesma vontade é pensada no fenômeno (nas ações BXXVIII visíveis) como necessariamente sujeita à lei natural e nessa medida *não livre*, e, no entanto, do outro lado, é pensada como pertencente a uma coisa em si mesma na qualidade de não sujeita e, portanto, *livre*, sem que aqui ocorra uma contradição. Ora, se eu não posso *conhecer* minha alma, considerada por esse último lado, através de nenhuma razão especulativa (e ainda menos através de observação empírica) e, portanto, também a liberdade como atributo de um ser ao qual confiro efeitos no mundo dos sentidos, porque nesse caso teria eu que conhecer tal existência como determinada, ainda que não no tempo (o que é impossível porque não posso sustentar meu conceito com intuição alguma), posso, no entanto, *pensar* a liberdade a mim, isto é, sua representação ao menos não encerra qualquer contradição em si enquanto prevalecer a nossa distinção crítica em meio a ambos os modos de representação (o sensível e o intelectual), bem como a limitação dos conceitos puros do entendimento derivados e, portanto, também, a dos princípios que deles fluem. Ora, vamos supor que a moral pressupõe necessariamente liberdade (no sentido mais estrito) como atributo de nossa vontade, tendo *a priori* como dados para essa liberdade certos princípios práticos originais presentes em nossa razão, algo absolutamente impossível na ausência da pressuposição da liberdade ; BXXIX e, no entanto, a razão especulativa demonstrara que esta de modo algum pode ser

pensada, de maneira que essa pressuposição, a saber, a moral teria que ceder à outra, cujo oposto encerra uma evidente contradição, com a consequência de a *liberdade* e com a ela a moral (pois esta não conteria contradição se a liberdade já não fosse pressuposta) terem que ceder o lugar ao *mecanismo da natureza*. Nesse caso, porém, como para a moral tudo que preciso é que a liberdade não contradiga a si mesma, que seja pelo menos pensável que não deva obstar o caminho do mecanismo da natureza na mesma ação (tomada em outra relação), dispensando-me de ter dela mais compreensão, a doutrina da moral afirma seu lugar e a da natureza a sua, coisa que, entretanto, não teria acontecido se a crítica não nos houvesse instruído antes acerca de nosso inevitável desconhecimento no tocante às coisas em si mesmas e houvesse restringido aquilo que podemos *conhecer* teoricamente a meros fenômenos. Precisamente, a mesma explicação da utilidade positiva de princípios críticos da razão pura pode ser dada no que diz respeito aos conceitos de *Deus* e da *natureza simples* de nossa *alma*, o que, em prol da brevidade, passo por alto. Consequentemente, não posso sequer BXXX *supor Deus, liberdade* e *imortalidade* no interesse do necessário uso prático de minha razão a não ser que *prive* ao mesmo tempo a razão especulativa de sua pretensão por compreensões extravagantes, porque, para atingi-las, ela teria que se valer de princípios que, de fato, alcançam apenas objetos da experiência possível, que, se aplicados ao que não pode ser um objeto da experiência, realmente sempre o converteriam em fenômeno, com isso declarando como impossível toda *ampliação prática* da razão pura. Portanto, tive que suprimir o *saber*[33] a fim de abrir espaço para a *crença*[34], e o dogmatismo da metafísica, isto é, o preconceito de que sem crítica pode a razão pura progredir é a verdadeira fonte de toda a ***descrença***[35] em conflito com a moralidade, descrença que sempre é muito dogmática. – Assim, se não é difícil legar à posteridade uma metafísica sistemática, construída em conformidade com a crítica da razão pura, trata-se, portanto, de uma dádiva a não ser desconsiderada; para constatá-lo, basta comparar a cultura da razão instalada no caminho seguro de uma ciência com o seu tatear e vaguear levianos BXXXI destituídos de fundamento e crítica, ou considerar quão melhor jovens desejosos de saber poderiam despender seu tempo nessa cultura do que no costumeiro dogmatismo que proporciona prematuro e copioso estímulo para ***sofismar comodamente***[36] a respeito de coisas que não compreendem e das quais eles, bem como ninguém no mundo, jamais terão

alguma compreensão, ou até os incentiva no sentido da invenção de novos pensamentos e opiniões e assim descurar do aprendizado das ciências que contam com fundamento; mas, sobretudo, o constatamos ao levarmos em consideração a vantagem inestimável de pôr um fim para todo o porvir às objeções contra a moral e a religião de uma maneira *socrática*, nomeadamente mediante a prova mais clara da ignorância do adversário. Com efeito, sempre existiu alguma metafísica no mundo, e continuará existindo, mas com ela também uma dialética da razão pura, por lhe ser esta natural. A conclusão é que a ocupação primordial e mais importante da filosofia é despojar a dialética de uma vez por todas de toda a influência prejudicial tapando a fonte dos erros.

Mediante essa importante alteração no domínio das ciências e com a *perda* que deve sofrer a razão especulativa de suas posses até então imaginadas, tudo, porém, fica no mesmo estado vantajoso como era antes BXXXII relativamente às questões humanas universais e a utilidade que o mundo até aqui extraiu das doutrinas da razão pura, dizendo respeito a perda somente ao *monopólio das escolas*, e de maneira alguma o *interesse dos seres humanos*. Indago ao dogmático mais inflexível se a prova da persistência de nossa alma após a morte extraída da simplicidade da substância, ou aquela da liberdade da vontade contrariando o mecanismo universal através das distinções sutis, não obstante poderosas, entre necessidade prática subjetiva e objetiva, ou aquela da existência de Deus a partir do conceito de um ***ser maximamente real*** [37] (da contingência do alterável e da necessidade de um primeiro motor), puderam algum dia, depois de seu nascimento nas escolas, alcançar o público e exercer a mais ínfima influência em suas convicções. Se isso não aconteceu e jamais se pode esperar que venha a acontecer, em virtude da inépcia do entendimento humano comum para tal especulação sutil; se, pelo contrário, a convicção acessível ao público, na medida em que, apoiada em bases racionais, tinha que ser efetuada por algo completamente diferente, quer dizer, no que toca ao primeiro ponto, a predisposição observável em todos os seres humanos, conforme sua natureza, é jamais poderem se satisfazer com o que é temporal (na medida em que este não basta para as predisposições de sua vocação plena), conduzindo à esperança de uma *vida futura*; [se] no tocante ao segundo ponto, a mera clara descrição BXXXIII de nossos deveres opondo-se a todas as reivindicações das inclinações direciona para a consciência da liberdade; e [se], finalmente, no que toca ao terceiro ponto,

a magnífica ordem, beleza e providência manifestadas na natureza em toda parte conduz à crença em um sábio e grande *autor do mundo*, resulta que essa posse não só permanece sem ser perturbada, como também ganha mais consideração porque agora as escolas são instruídas a não pretenderem compreensão alguma mais elevada e mais ampla em torno de qualquer ponto que diga respeito às questões humanas universais do que aquela acessível à grande multidão (sumamente digna de nosso respeito), e se restringirem exclusivamente ao cultivo dos fundamentos de demonstração universalmente compreensíveis e suficientes do prisma moral. A alteração, portanto, diz respeito somente às arrogantes pretensões das escolas, que se comprazem em se considerar as únicas conhecedoras e guardiãs de tais verdades (como podem com justiça serem consideradas em muitos outros departamentos), limitando-se a compartilhar com o público apenas o uso delas, mas reservando para si a chave que a elas conduz (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*).[38] Entretanto, há igualmente a preocupação em atender a uma reivindicação mais equitativa do filósofo BXXXIV especulativo. Ele permanece o depositário exclusivo de uma ciência que é do proveito do público sem que este esteja disso ciente, nomeadamente, a crítica da razão; com efeito, nunca pode se tornar popular, mas também não tem necessidade de sê-lo, porque, por menos que o povo deseje encher a cabeça de argumentos ***sutis***[39] em prol de verdades úteis, é precisamente em idêntica quantidade que objeções igualmente sutis a eles ingressam em seu espírito; em contrapartida, porque a escola cai inevitavelmente em ambos, como o faz toda pessoa que se eleva à especulação, a crítica é obrigada, de uma vez por todas, através de uma sólida investigação dos direitos da razão especulativa, a prevenir o escândalo que em curto ou longo prazo tem que ser percebido mesmo no seio do povo, nas controvérsias em que, estando a crítica ausente, metafísicos (e, no fim, entre estes também ***sacerdotes***[40]) inevitavelmente se engajam e em que mais tarde chegam mesmo a falsificar suas doutrinas. É somente através dela[41] que nos capacitamos a cortar a raiz do *materialismo*, do *fatalismo*, do *ateísmo*, da *descrença* ***dos livres-pensadores***[42], do *fanatismo* e da *superstição*, que em geral podem se tornar nocivos, e finalmente também do *idealismo* e do *ceticismo*, que são ainda mais perigosos para as escolas e dificilmente transmissíveis ao público. Se os Governos BXXXV considerassem bom se ocuparem dos assuntos dos sábios, se ajustaria melhor a esse seu sábio zelo tanto pelas ciências quanto pelos seres

humanos o seu favorecimento de tal crítica, pela qual unicamente é possível instalar os empenhos da razão em uma base firme, de preferência a suportar o ridículo despotismo das escolas que suscitam um alto brado de perigo público quando se despedaça suas sutilezas, das quais o público jamais se deu conta, e cuja perda ele igualmente jamais pode sentir.

A crítica não se opõe ao *procedimento dogmático* da razão em seu conhecimento puro como ciência (com efeito, esta tem que ser sempre dogmática, isto é, ser demonstrada estritamente a partir de seguros princípios *a priori*), mas ao *dogmatismo*, isto é, à presunção de progredir somente mediante conhecimento puro a partir de conceitos (os filosóficos) conforme princípios, usados há muito tempo pela razão sem começar por indagar de que modo e com que direito os atingiu. Assim, o dogmatismo é o procedimento dogmático da razão pura *sem a crítica precedente da sua própria capacidade*. Daí essa oposição não dever ser encarada como um apoio àquela futilidade loquaz sob o pretensioso nome de popularidade, ou mesmo de ceticismo, BXXXVI o qual sumariamente dá cabo de toda a metafísica; ao contrário disso, a crítica é a necessária prévia organização para o fomento de uma sólida metafísica como ciência, que deve ser necessariamente dogmática e realizada sistematicamente com a mais rigorosa das exigências e, portanto, escolástica (não popular); com efeito, essa exigência, uma vez que assume a execução de sua tarefa inteiramente *a priori* e, portanto, para a plena satisfação da razão especulativa, não pode ser negligenciada. Na realização do plano prescrito pela crítica, isto é, no futuro sistema da metafísica, teremos que seguir o método rigoroso do famoso *Wolff*[43], o maior entre todos os filósofos dogmáticos, que nos proporcionou o primeiro exemplo (tornando-se, por meio desse exemplo, o autor de um espírito de solidez na Alemanha que ainda não se extinguiu) de como deve ser encetado o caminho seguro de uma ciência: através da regular verificação dos princípios, a clara determinação dos conceitos, a tentativa do rigor nas provas, a prevenção quanto a audaciosos saltos em matéria de conclusões; em virtude disso, estaria apto a impulsionar uma ciência como a metafísica a essa condição, para isso bastando que lhe tivesse ocorrido preparar o campo para ela mediante a crítica do ***órgão***,[44] nomeadamente a própria razão pura: uma falha BXXXVII a ser imputada não tanto a ele mas, antes, à maneira dogmática de pensar do seu tempo; e, em função disso, os filósofos, tanto de seu tempo quanto de épocas anteriores, nada têm a se

recriminar de si próprios. Aqueles que repudiam seu modo de ensinar e simultaneamente também o procedimento da crítica da razão pura não podem ter outra coisa em mente senão arrojar ao chão os grilhões da *ciência*, transformar trabalho em jogo, certeza em opinião e filosofia em filodoxia.

No que toca a esta segunda edição, eu quis, como é justo, não perder a oportunidade de suprimir tanto quanto possível aquelas dificuldades e a obscuridade que podem ter gerado muitas más interpretações em que homens argutos incorreram, talvez não sem alguma culpa de minha parte, em seu julgamento deste livro. Nas próprias proposições e em seus fundamentos probatórios, bem como na forma e totalidade do plano da obra, nada encontrei a ser alterado; isso deve ser atribuído em parte ao longo exame a que os submeti antes de apresentar o livro ao público, e em parte à constituição da própria coisa, nomeadamente à natureza de uma razão especulativa pura, a qual contém uma estrutura de membros verdadeiramente articulados na qual cada coisa é um órgão, nomeadamente em que o todo é em função de cada membro e cada membro BXXXVIII em função do todo, do que resulta que, mesmo a mais ínfima fragilidade, seja esta uma ***falha***[45] (erro) ou uma ***falta***[46], inevitavelmente deve se revelar em seu uso. Espero que esse sistema daqui em diante se conserve nessa inalterabilidade. Minha confiança nisso não é ditada por presunção, mas pela mera evidência procedente do experimento que indica que o resultado produzido é idêntico, quer procedamos dos menores elementos para o todo da razão pura, quer retornemos do todo (pois este também é dado por si através do propósito final da razão pura na prática) para cada parte, ao passo que a tentativa de alterar ainda que a menor parte faz diretamente ingressar contradições não meramente no sistema, mas na razão humana universal. Na *exposição*, porém, há ainda muito por fazer, e foi aqui que tentei produzir aprimoramentos nesta edição, que deveria começar por eliminar o mal-entendido da estética, especialmente aquele no conceito de tempo, em seguida a obscuridade na dedução dos conceitos do entendimento, depois a suposta falta de evidência suficiente nas provas dos princípios do entendimento puro, a seguir, e finalmente, o mal-entendido dos paralogismos aduzidos frente à psicologia racional. É apenas até esse ponto (nomeadamente apenas até o fim do primeiro capítulo BXXXIX da Dialética transcendental) e não mais que se estendem minhas revisões do modo expositivo,[47] porque o tempo era curto BXL demais, e no tocante ao restante

também não surgiu qualquer mal-entendido de examinadores versados e imparciais, que não pude BXLI nomear com o louvor que lhes cabe, embora a atenção que BXLII dispensei aos seus ***lembretes***[48] já por si mesma se revelará a eles nas passagens em questão. Esse melhoramento, porém, acarretou um pequeno prejuízo para o leitor, que não pôde ser evitado sem que o livro se tornasse demasiado volumoso, nomeadamente vários itens não essenciais à completitude do todo da obra tiveram que ser omitidos ou abordados sumariamente, apesar da possibilidade de alguns leitores não gostarem de se verem privados deles, até pela utilidade que continuam a ter em outro aspecto; foi a única maneira que encontrei para dar espaço ao que espero ser uma exposição mais compreensível, sem absolutamente qualquer alteração fundamental relativa às proposições ou mesmo seus fundamentos comprobatórios, mas que só diverge da edição anterior no método expositivo, o que não podia ser nela resolvido através de interpolações. Esse pequeno prejuízo, que, de qualquer modo, é passível de compensação, se o leitor assim o quiser, pela comparação com a primeira edição, é, como o espero, mais do que compensado pela maior compreensibilidade. Tenho percebido em vários escritos que foram publicados (já oportunamente de recensões de alguns livros, já de tratados especiais), e isto com reconhecimento e prazer, que o espírito de profundidade na Alemanha BXLIII não morreu, tendo sido apenas abafado por um curto período pelo modismo de uma liberdade no pensar com ares de gênio, e que as sendas espinhosas da crítica, conducentes a uma ciência da razão pura escolasticamente rigorosa, mas como tal a única duradoura e, por conseguinte, maximamente necessária, não têm impedido mentes corajosas e brilhantes de se converterem em seus mestres. A esses homens de mérito que tão felizmente associam à profundidade de visão o talento para uma exposição lúcida (algo que estou consciente de que não possuo), delego a incumbência de completar meu trabalho, aqui e ali deficiente nesse aspecto; com efeito, nesse caso, não se trata do perigo de ser eu refutado, mas de não ser compreendido. De minha parte, não posso doravante me envolver em controvérsias, embora todas as sugestões, sejam estas de amigos ou de opositores, receberão de mim cuidadosa atenção, permitindo-me empregá-las, em conformidade com esta propedêutica, na concretização futura do sistema. Como no desenrolar desses labores atingi uma idade bastante avançada (este mês completarei 64 anos), é necessário poupar meu tempo caso pretenda executar

meu projeto de produzir a metafísica tanto da natureza quanto aquela dos costumes na qualidade de ratificação da correção da crítica tanto da razão especulativa quanto da prática; e devo aguardar o esclarecimento dessas obscuridades BXLIV dificilmente evitáveis no início desta obra, bem como a defesa do todo, dos homens de mérito que a tornaram sua. Toda exposição filosófica pode se ver vulnerável em passagens particulares (com efeito, não pode dispor de couraça tão resistente como a de uma exposição matemática), enquanto a estrutura do sistema, considerada como unidade, funciona sem o menor perigo; ***quando ele é novo***,[49] são poucos os que têm ***perspicácia***[50] para ter dele uma visão panorâmica do todo, e porque toda inovação os incomoda, são ainda em número menor os que têm o desejo de fazê-lo. Também em qualquer escrito é possível detectar aparentes contradições se trechos isolados são arrancados de seu contexto e comparados entre si, sobretudo em um escrito desenvolvido como discurso livre que, aos olhos dos que se fiam no juízo alheio, arroja uma luz desfavorável naquele escrito, o que, entretanto, pode ser muito facilmente solucionado por alguém que haja conquistado o domínio da ideia do todo. Todavia, se uma teoria apresenta estabilidade por si, então com o tempo ação e reação, que de início a ameaçavam com um grande perigo, servirão apenas para polir suas arestas, e se homens dotados de imparcialidade, visão e autêntica popularidade disso se ocuparem, não tardará para que lhe proporcionem inclusive a necessária elegância.

Königsberg, abril de 1787.

B1 INTRODUÇÃO

I – Da diferença entre o conhecimento puro e o empírico

Que todo nosso conhecimento principia com a experiência, disso não resta a menor dúvida, pois de que outro modo ***a faculdade cognoscente***[51] seria despertada para o exercício senão através de objetos que afetam nossos sentidos, em parte eles mesmos produzindo representações, em parte ***desencadeando***[52] a atividade de nosso entendimento, para compará-las, associá-las ou dissociá-las, e assim transformar a matéria-prima das impressões sensíveis em um conhecimento dos objetos que se denomina experiência? *Conforme o tempo*, então, nenhum conhecimento em nós antecede a experiência, e com esta principia todo conhecimento.

Mas se todo nosso conhecimento principia *com* a experiência, nem por isso tudo se origina a *partir da* experiência. Com efeito, poderia bem ser que mesmo nosso conhecimento empírico seja um composto daquilo que recebemos através de impressões e daquilo que nossa própria faculdade cognoscente (meramente estimulada por meio de impressões sensíveis) produz por si mesma, adição que não distinguimos B2 da matéria-prima, até que a longa prática nos tenha tornado atentos e habilitados para sua separação.

Trata-se, portanto, no mínimo de questão que requer uma investigação mais minuciosa, e que não deve ser descartada à primeira vista: se há tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais conhecimentos são chamados de *conhecimentos a priori*, e são distintos dos *empíricos*, que têm suas fontes *a posteriori*, a saber, na experiência.

Todavia, essa expressão[53] não é ainda suficientemente determinada para designar o sentido pleno da questão diante de nós. Com efeito, é costume dizer

com respeito a muitos conhecimentos provenientes de fontes da experiência que estamos aptos a eles ou deles partilhamos *a priori*, porque não os derivamos imediatamente da experiência, mas de uma regra geral que, no entanto, foi tomada por nós emprestada, ela mesma, da experiência. Assim, diz-se de alguém que solapou os alicerces de sua casa que poderia ter sabido a *priori* que eles cairiam, isto é, ele não necessitava ter aguardado pela experiência da efetiva queda. Entretanto, não poderia ter ficado disso ciente completamente *a priori*. Com efeito, que os corpos são pesados e que, consequentemente, caem se seus suportes são removidos, deve ter se tornado conhecido por ele primeiramente pela experiência.

Na sequência, portanto, entenderemos por conhecimentos *a priori* não aqueles que acontecem independentemente de uma experiência particular, mas aqueles B3 que acontecem *absolutamente* independentes de toda experiência. A estes se opõem os conhecimentos empíricos, ou aqueles possíveis apenas *a posteriori*, isto é, através da experiência. São, porém, chamados de *puros*, entre os conhecimentos *a priori*, aqueles aos quais nada empírico é mesclado. Assim, por exemplo, a proposição: *Toda alteração tem sua causa* é uma proposição *a priori*, porém não pura, porque alteração é um conceito passível somente de ser extraído da experiência.

II – Estamos de posse de certos conhecimentos *a priori* e o próprio entendimento comum jamais os dispensa

A questão aqui é o indício pelo qual podemos distinguir seguramente um conhecimento puro de um empírico. É verdade que a experiência nos ensina que alguma coisa tem esta ou aquela constituição, mas não que não poderia ser de outra forma. *Primeiro*, portanto, sendo uma proposição pensada juntamente com sua *necessidade*, trata-se de um juízo *a priori*; se, ademais, não é derivada de qualquer proposição, salvo de uma que, por sua vez, é válida como uma proposição necessária, neste caso é absolutamente *a priori. Segundo*, a experiência nunca confere aos seus juízos *universalidade* verdadeira ou estrita, mas tão só suposta e comparativa (através de indução), que é propriamente como deve ser chamada: tanto quanto pudemos perceber B4 até agora, inexiste exceção a uma ou outra dessas regras. Conclui-se que se um juízo é pensado em estrita

universalidade, isto é, de modo a vedar a possibilidade de qualquer exceção, então ele não é derivado da experiência, mas válido absolutamente *a priori*. Portanto, a universalidade empírica não passa de uma extensão arbitrária da validade em que a validade da maioria dos casos é transferida para a totalidade deles, como, por exemplo, na proposição: *todos os corpos são pesados*, ao passo que a universalidade estrita pertence essencialmente a um juízo, o que aponta para uma fonte especial de conhecimento para ele, nomeadamente uma faculdade de conhecimento *a priori*. Necessidade e universalidade estrita constituem, portanto, indícios seguros de um conhecimento *a priori*, e também se pertencem mutuamente de maneira indissolúvel. Mas porque em seu emprego por vezes é mais fácil exibir a limitação empírica do que a contingência nos juízos, ou é muitas vezes mais plausível exibir a universalidade irrestrita que conferimos a um juízo do que sua necessidade, é de se aconselhar o emprego separado desses dois critérios, sendo cada um por si infalível.

Ora, que no conhecimento humano realmente há tais juízos necessários e universais no mais estrito sentido, e, portanto, *a priori*, é fácil de mostrar. Queira-se um exemplo das ciências e bastará lançar um olhar em todas as proposições da matemática; se alguém dispuser de uma do uso mais comum B5 do entendimento, a proposição de que toda alteração tem que ter uma causa servirá; positivamente, nessa última o próprio conceito de uma causa contém tão ostensivamente o conceito de uma necessidade de conexão com um efeito e uma universalidade estrita da regra que ele seria totalmente perdido se alguém procurasse, como fez Hume[54], derivá-lo de uma associação frequente daquilo que acontece com aquilo que precede e um hábito (portanto, necessidade meramente subjetiva) de conectar representações surgidas a partir de tal associação. Mesmo prescindindo de tais exemplos para a prova da realidade de princípios *a priori* puros em nosso conhecimento, poder-se-ia estabelecer sua indispensabilidade para a própria possibilidade da experiência e, portanto, estabelecê-la *a priori*. Com efeito, de onde a própria experiência obteria sua certeza quando todas as regras conforme as quais ela funciona são elas mesmas sempre empíricas e, portanto, contingentes? [55] Daí dificilmente poder-se-ia admitir que tivesse a validade de princípios. Podemos, entretanto, aqui nos contentar em ter mostrado o uso puro de nossa faculdade cognoscente na qualidade de fato associado à sua indicação. Mas não meramente em juízos, como inclusive em conceitos, é mostrada uma origem de

alguns deles *a priori*. Eliminai gradativamente de vosso conceito de experiência de um *corpo* tudo que nele é empírico: a cor, a dureza ou a maciez, o peso, até a impenetrabilidade, e ainda restará o *espaço* que era por ele ocupado (ele, agora completamente desaparecido) e que não podereis B6 suprimir. De modo semelhante, se eliminardes de vosso conceito empírico do objeto, seja ele corpóreo ou incorpóreo, todos aqueles atributos de que sois instruído pela experiência, continuareis sem poder dele tomar aquilo por intermédio de que o pensais como *substância* ou como *dependente* de uma substância (ainda que esse conceito encerre mais determinação do que o de um objeto em geral). Resulta que, convencido pela necessidade que esse conceito impõe a si mesmo, tereis que admitir que ele tem sua sede em vossa faculdade cognoscente *a priori*.

III – A filosofia necessita de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todos os conhecimentos *a priori*

O que é ainda mais expressivo do que os precedentes é isto: que certos conhecimentos A3 chegam a abandonar o campo de todas as experiências possíveis e parecem expandir a extensão de nossos juízos para além de todos os limites da experiência através de conceitos que não têm de modo algum qualquer objeto correspondente que possa ser dado na experiência.

E precisamente nesses conceitos que vão além do mundo dos sentidos, onde a experiência não pode proporcionar qualquer diretriz e nem retificação, situam-se as investigações de nossa razão, que estimamos serem, quanto à importância, de longe, B7 mais preferíveis e no seu objetivo final muito mais sublimes do que tudo que o entendimento no campo dos fenômenos pode aprender, campo em que preferiríamos tudo ousar, até sob o risco de errar, do que desistir de tais importantes investigações com base em qualquer tipo de hesitação, ou por desprezo e indiferença. Esses problemas inevitáveis da própria razão pura são *Deus, liberdade e imortalidade*.[56] A ciência, porém, cujo objetivo final, com todas as suas preparações, está propriamente dirigido com exclusividade para a solução deles chama-se *metafísica*, sendo seu procedimento inicial *dogmático*, isto é, sem o exame precedente da capacidade ou incapacidade da razão para um empreendimento tão grande, ela confiantemente assume a sua execução.[57]

Ora, parece natural que tão logo se tenha abandonado o terreno da experiência, não houvesse pressa em construir um edifício com conhecimentos que se possui sem conhecer sua procedência, e com o crédito de princípios cuja origem se desconhece, sem primeiro assegurar-se de seu fundamento mediante meticulosas investigações, e sem que, portanto, ainda mais, não se houvesse suscitado há muito a questão de como o entendimento pôde ter atingido todos esses conhecimentos *a priori*, e qual ***a extensão***, A4 ***a validade e o valor***[58] que poderiam encerrar. De fato, nada é mais natural do que se entender pela palavra *natural* o que deve acontecer de maneira justa e racional; B8 entenda-se, porém, por essa palavra o que acontece costumeiramente, e então, em contrapartida, nada é mais natural e compreensível do que se ter omitido por muito tempo essa investigação. Com efeito, parte desses conhecimentos, a matemática, há muito permanece confiável, ensejando com isso uma expectativa propícia igualmente relativamente a outras, embora seja possível essas partes serem de natureza totalmente diversa. Ademais, se estamos além do círculo da experiência, estamos seguros de não sermos por ela refutados. O encanto experimentado pela ampliação dos próprios conhecimentos é tão grande que alguém só é detido em seu progresso caso tope com uma clara contradição. Isso, contudo, pode ser evitado caso se produzam as próprias invenções somente com cautela, ainda que com isso não sejam menos invenções. A matemática proporciona-nos um magnífico exemplo de quão longe podemos caminhar no conhecimento *a priori* independentemente da experiência. Agora decerto está ocupada com objetos e conhecimentos somente na medida em que podem ser representados na intuição. Todavia, essa circunstância passa facilmente despercebida, porque a intuição em pauta pode, ela mesma, ser dada *a priori* e, portanto, é dificilmente distinguida de um mero conceito puro. Tomado de simpatia A5 por tal prova do poder da razão, o impulso a favor da ampliação não vê quaisquer limites. A leve pomba, em voo livre cortando o ar, cuja resistência ela sente, poderia conceber ter desempenho ainda melhor B9 em um espaço destituído de ar.[59] De modo semelhante, Platão[60] deixou o mundo dos sentidos, porque este estabelece limites tão estreitos para o entendimento, e atreveu-se a ir além dele nas asas das ideias no espaço vazio do entendimento puro. Não percebeu que, mediante seus esforços, não venceu caminho algum, pois não dispunha de qualquer sustentáculo, por assim dizer, de nenhuma base que lhe servisse para se enrijecer, e na qual pudesse aplicar seus poderes de modo a mover

seu entendimento. Constitui, entretanto, um destino habitual da razão humana na especulação findar sua construção o mais cedo possível, para só então investigar se o solo foi devidamente preparado para a construção. Nesse ponto, porém, todas as espécies de desculpas serão buscadas para nos assegurarem de sua competência, ou também, ainda melhor, não aceitar tal exame tardio e perigoso. Contudo, o que nos mantém durante a construção livres de toda preocupação e suspeita, e nos lisonjeia de uma visível solidez, é isso: uma grande parte, talvez a maior do negócio de nossa razão, consiste de *análises*[61] dos conceitos que já temos dos objetos. Isso nos supre de uma profusão de conhecimentos que, embora não passem de esclarecimentos ou explicações daquilo que já é pensado A6 em nossos conceitos (embora ainda confusamente) são, ao menos no que respeita à sua forma, entesourados como se fossem ***novas visões***[62], embora, no que diga respeito à matéria B10 ou ao conteúdo, não ampliem os conceitos de que dispomos, mas se restringem a separá-los uns dos outros. Ora, visto que esse procedimento proporciona um real conhecimento *a priori*, detentor de um avanço seguro e útil, a razão, sem ela mesma o perceber, sob essas simulações, faz asserções subrepticiamente de tipo completamente diferente, no que a razão agrega algo inteiramente estranho aos conceitos dados e, o fazendo, na verdade, *a priori*, sem que se saiba como se pôde fazê-lo e sem sequer permitir que tal questão ocorra ao pensamento. Portanto, desde o início, ocupar-me-ei da distinção entre esses tipos de conhecimento.

IV – Da diferença entre juízos analíticos e juízos sintéticos

Em todos os juízos nos quais é pensada a relação de um sujeito com o predicado (se me limito a considerar os afirmativos, é porque a aplicação aos negativos é posteriormente fácil), essa relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (de maneira oculta) nesse conceito; ou B reside totalmente fora do conceito A, ainda que decerto a ele permaneça associado. No primeiro caso, chamo A7 o juízo de *analítico*, no outro, de *sintético*. Juízos analíticos (afirmativos) são, portanto, aqueles nos quais a associação do predicado com o sujeito é pensada através de identidade, mas aqueles em que essa associação o é sem identidade devem ser chamados de juízos sintéticos. Poder-se-ia B11 também chamar os primeiros de *juízos explicativos*,

enquanto os outros de *extensivos*,[63] visto que, através do predicado, os primeiros nada acrescentam ao conceito do sujeito, restringindo-se a decompô-lo através de análise ***em seus conceitos componentes***[64], já nele pensados (bem que de maneira confusa): ao passo que os últimos, ao contrário, acrescentam ao conceito do sujeito um predicado que de modo algum foi nele pensado, e que não teria podido ser dele extraído mediante qualquer análise. Por exemplo, se eu digo: *todos os corpos são extensos*, tenho então um juízo analítico. Com efeito, não preciso ir além do conceito que associo ao corpo para descobrir que a extensão lhe está associada, mas, pelo contrário, tudo que preciso é ***analisar***[65] esse conceito, isto é, tornar-me consciente da multiplicidade que nele sempre penso a fim de aí encontrar esse predicado; trata-se, portanto, de um juízo analítico. Pelo contrário, se digo: *todos os corpos são pesados*, o predicado é algo completamente diferente daquilo que penso no mero conceito de um corpo em geral. O acréscimo de tal predicado produz, portanto, um juízo sintético.

Juízos da experiência, enquanto tais, são todos sintéticos. Seria, com efeito, absurdo fundar um juízo analítico na experiência, visto que eu de modo algum necessito ir além do meu conceito para formular o juízo, com o que prescindo de qualquer testemunho da experiência para isso. Que um corpo é extenso é uma proposição estabelecida *a priori* e nenhum juízo da experiência. B12 Com efeito, antes de me dirigir à experiência,[66] já disponho de todas as condições para o meu juízo no conceito, do qual tão só extraio o predicado de acordo com o princípio de contradição, com isso podendo simultaneamente me tornar consciente da necessidade do juízo, o que a experiência jamais poderia me ensinar. Em contrapartida, A8 embora de modo algum eu inclua o predicado de peso no conceito de um corpo em geral, o conceito designa um objeto da experiência através de uma parte dele, ao que posso, portanto, ainda acrescentar outras partes da mesma experiência na qualidade de pertencentes à primeira. Posso começar por conhecer o conceito de corpo *analiticamente* mediante os sinais da extensão, da impenetrabilidade, da forma etc., todos eles pensados nesse conceito. Agora, porém, amplio meu conhecimento e, olhando de volta para a experiência a partir da qual derivara esse conceito de corpo, descubro que o peso está igualmente sempre associado aos sinais prévios e, assim, adiciono isso *sinteticamente* na qualidade de predicado ao tal conceito. Assim, é na experiência que está fundada a possibilidade da síntese do predicado de peso com o conceito de corpo, visto

que ambos os conceitos, embora não se contenham um ao outro, se pertencem, ainda que isso o seja apenas de modo contingente, na qualidade de partes de um todo, a saber, experiência, a qual é ela mesma uma combinação sintética das intuições.

Todavia, A9 em juízos sintéticos *a priori* falta completamente esse meio auxiliar. Se se trata B13 de eu ir além do conceito A visando a conhecer um outro B na qualidade de combinado, no que me apoio e por meio do que a síntese se torna possível, uma vez não dispor eu aqui da vantagem de observar à volta à sua procura no campo da experiência? Tome-se a proposição: *tudo que acontece tem sua causa*. No conceito de algo que acontece decerto que penso em uma existência que foi precedida por um tempo etc., do que se podem extrair juízos analíticos. Entretanto, o conceito de uma causa jaz completamente fora desse conceito, e aponta para algo distinto daquele do que acontece em geral e, por conseguinte, não está de modo algum encerrado nessa última representação. Como explicar, com efeito, de eu dizer algo inteiramente diferente em torno daquilo que acontece em geral, e de conhecer o conceito de causa como a ele pertencente e, mesmo, necessário, ainda que nele não contido?[67] O que é a incógnita = x aqui, na qual se apoia o entendimento quando se crê descobridor, além do conceito de A, de um predicado que, embora lhe sendo estranho, ele crê a ele ser ligado? A experiência não pode ser, porque o princípio aduzido acresce essa segunda representação à primeira não apenas com maior universalidade do que o pode suprir a experiência, como também com a expressão da necessidade e, portanto, inteiramente *a priori* e a partir de meros conceitos. Ora, o completo objetivo final A10 de nosso conhecimento especulativo *a priori* apoia-se em tais princípios sintéticos, isto é, extensivos;[68] com efeito, os analíticos decerto são sumamente importantes B14 e necessários, porém unicamente no que diz respeito à obtenção daquela clareza conceitual exigida para uma síntese segura e ampla na qualidade de uma aquisição realmente nova.

V – Todas as ciências teóricas da razão contêm juízos sintéticos *a priori* como princípios

1. *Juízos matemáticos são todos sintéticos*. Esta proposição parece até agora ter se subtraído às observações dos analistas da razão humana, até mesmo

> precisamente contrariar a totalidade de suas conjecturas, ainda que seja incontestavelmente certa e importantíssima na sequência. Com efeito, desde que se descobriu que as inferências dos matemáticos procedem todas segundo o princípio de contradição (que é exigido pela natureza de qualquer certeza apodítica), houve o convencimento de que os princípios poderiam também ser conhecidos a partir do princípio de contradição, no qual erraram; com efeito, não há dúvida de que uma proposição sintética pode ser compreendida segundo o princípio de contradição, mas somente na medida em que outra proposição sintética seja pressuposta da qual a primeira seja dedutível, mas nunca em si mesma.

Deve-se começar por observar que, pelo fato de portarem com elas a necessidade, a qual não pode ser derivada da experiência, proposições propriamente matemáticas são sempre juízos *a priori* e não empíricos. Se, contudo, não se quiser B15 concedê-lo, nesse caso circunscreverei minha proposição à *matemática pura*, cujo conceito já acarreta que ele não contém conhecimento empírico, mas apenas conhecimento puro *a priori*.

Decerto seria de se pensar de início que a proposição 7 + 5 = 12 é uma proposição meramente analítica resultante do conceito de uma adição de 7 e 5 de acordo com o princípio de contradição. Se, porém, o examinamos mais cuidadosamente, descobrimos que tudo que contém o conceito da adição de 7 e 5 é a associação de ambos os números em um único, mediante o qual não é pensado de modo algum o que é esse número único que compreende os dois. O conceito de 12 não é em absoluto já pensado pelo meu mero pensar da associação de 7 e 5, e, por mais tempo que analise meu conceito de tal possível adição, continuarei nela não encontrando o 12. É preciso ultrapassar esses conceitos, em busca de ajuda na intuição correspondente a um dos dois, alguma coisa como seus cinco dedos, ou (como *Segner*[69] em sua aritmética) cinco pontos e uma após outra adicionar as unidades do cinco que é dado na intuição ao conceito de sete. Com efeito, tomo primeiramente o número 7 e, à medida que tomo os dedos de minha mão na qualidade de uma intuição auxiliar com o conceito de 5, adiciono agora a essa minha imagem as unidades que anteriormente B16 tomei conjuntamente para constituir o número 5, uma após a outra, ao número 7, vendo assim o nascimento do número 12. Que 5 *deveria*[70] ser adicionado ao 7 é algo que decerto pensei no

conceito de uma adição = 7 + 5, porém, não que essa adição seja igual ao número 12. É, portanto, sempre sintética a proposição aritmética; tornamo-nos tanto mais claramente cientes disso se tomarmos números alguma coisa maiores, pois nesse caso parece claro e evidente que, mesmo se virássemos e revirássemos à vontade nossos conceitos, sem recorrer ao auxílio da intuição nunca poderíamos encontrar a adição mediante a mera análise de nossos conceitos.

Tampouco é analítico qualquer princípio da geometria pura.[71] Que a linha reta entre dois pontos é a mais curta é uma proposição sintética. Com efeito, meu conceito de *reto* nada encerra de ***quantidade***[72], mas somente uma ***qualidade***[73]. O conceito do mais curto é, portanto, totalmente adicional, não podendo ser extraído mediante qualquer análise do conceito da linha reta. Consequentemente, o auxílio aqui tem que ser tomado da intuição, por meio da qual exclusivamente a síntese é possível.

Decerto que uns poucos princípios pressupostos pelos geômetras são realmente analíticos e se apoiam no princípio de contradição; entretanto, também só servem, como proposições idênticas, para o encadeamento do método e não como princípios, B17 por exemplo, a = a, o todo é igual a si mesmo, ou (a + b) > a, isto é, o todo é maior do que sua parte. E, entretanto, até esses eles mesmos, ainda que sejam válidos em conformidade com meros conceitos, na matemática só são admissíveis pela sua capacidade de serem representados na intuição. O que aqui geralmente nos faz crer que o predicado de tais juízos apodíticos já está em nosso conceito e, consequentemente, que o juízo é analítico, é tão só a ambiguidade da expressão. *Deveríamos* nomeadamente a um dado conceito no pensamento adicionar certo predicado, sendo que essa necessidade já se prende aos conceitos. A questão, porém, não é o que *deveríamos pensar* adicionar ao objeto dado, mas o que nele *realmente pensamos*, ainda que de modo obscuro, e isso indica que o predicado certamente adere necessariamente àqueles conceitos, embora não como pensado no próprio conceito, mas mediante uma intuição acrescida necessariamente ao conceito.

2. *A ciência natural (*Physica*) contém em si juízos sintéticos* a priori *na qualidade de princípios*. Restringir-me-ei a aduzir um par de proposições a título de exemplos, como a proposição de que em todas as alterações do mundo corpóreo a quantidade da matéria se mantém inalterada, ou de

que em toda comunicação de movimento ação e reação têm que ser sempre iguais. Em ambas está claro não apenas a necessidade e, portanto, sua origem *a priori*, mas também B18 que são proposições sintéticas, pois no conceito de matéria não penso a persistência, mas apenas sua presença no espaço através de seu preenchimento. Assim, vou realmente além do conceito de matéria para adicionar alguma coisa a ele a *priori* que *nele* não pensei. A proposição, portanto, não é analítica, mas sintética e, no entanto, pensada *a priori*, e igualmente nas proposições restantes da parte pura da ciência natural.

3. *Na metafísica*, ainda que se a considere uma ciência que até agora se limitou a ser buscada, e, todavia, indispensável dada a natureza da razão humana, deve *haver conhecimentos sintéticos a priori*, e ela não se ocupa meramente da análise (decomposição) de conceitos que formamos das coisas *a priori* visando a explicá-los analiticamente, mas desejamos ampliar nosso conhecimento *a priori*, para o que temos que nos servir de tais princípios que juntam algo ao conceito dado que nele não estava contido, e mediante juízos sintéticos *a priori* ir além tão longe que a própria experiência não possa nos seguir tão longe, por exemplo na proposição: *o mundo tem que ter um primeiro princípio*, além de outras, e assim a metafísica, ao menos *no que diz respeito à sua meta*, consiste de proposições sintéticas *a priori* puras.[74]

B19 VI – O problema universal da razão pura

Já se teria conquistado muitíssimo caso se pudesse apresentar uma grande quantidade de investigações sob a fórmula de um único problema, pois, assim, não só se ilumina a própria tarefa determinando-a precisamente, como também o juízo de outra pessoa que deseje examinar se proporcionamos ou não satisfação ao nosso propósito. O verdadeiro problema da razão pura está agora contido na questão: *Como são possíveis juízos sintéticos* a priori*?*

Ter a metafísica até aqui se conservado em um estado hesitante de incerteza e contradições se deve tão só à causa de que ninguém pensou anteriormente nesse problema e, talvez, até na diferença entre juízos analíticos e sintéticos. Da solução

desse problema ou da demonstração satisfatória de que não há possibilidade de solucionar aquilo que ele exige ver esclarecido depende ***a estabilidade ou a queda da metafísica.***[75] *David Hume*, aquele que, entre todos os filósofos, mais se avizinhou desse problema, ainda que estivesse longe de determiná-lo suficientemente e concebê-lo em sua universalidade, tendo, antes, permanecido com a proposição sintética da associação do efeito com sua causa (*Principium causalitatis*[76]), B20 acreditou haver demonstrado que tal proposição *a priori* é completamente impossível e, conforme suas inferências, tudo aquilo que chamamos de metafísica se reduziria a uma mera ilusão de uma pretensa compreensão racional daquilo que de fato fora meramente tomado emprestado da experiência e que, por força de hábito, assumiu a aparência de necessidade; trata-se de uma asserção destrutiva a toda a filosofia pura na qual jamais teria caído houvesse ele tido nosso problema em sua universalidade diante de seus olhos, caso em que teria compreendido que, segundo seu argumento, também não poderia haver qualquer matemática pura, uma vez que esta encerra proposições sintéticas *a priori*, asserção da qual seu bom entendimento com certeza o teria preservado.

Na solução do problema supracitado está simultaneamente contida a possibilidade do uso puro da razão na fundamentação e execução de todas as ciências que contêm um conhecimento teórico *a priori* dos objetos, isto é, as respostas às questões:

Como é possível a matemática pura?

Como é possível a ciência natural pura?

Dessas ciências, uma vez que são realmente dadas, pode-se devidamente indagar: *como* são possíveis, pois que têm que ser possíveis é demonstrado através de sua realidade.[77] Mas no que diz respeito à *metafísica*, ao seu precário B21 avanço até agora, e ao fato de que, no tocante a nenhuma até então exposta, se é facultado a dizer que, no que respeita à sua meta essencial, ela sequer existe, deixa-se a todos com razão para duvidarem de sua possibilidade.

Esse *tipo de conhecimento*, porém, é, em um certo sentido, também considerável como dado, e a metafísica, se não como ciência, no entanto como ***disposição natural***[78] (*metaphysica naturalis*), é real. Com efeito, a razão humana, sem ser movida pela mera ***vaidade da erudição***[79], prossegue inexoravelmente impulsionada pela sua própria necessidade rumo a tais questões irrespondíveis

mediante qualquer uso empírico da razão e de princípios tomados emprestados desse uso, e assim certa espécie de metafísica realmente em todos os tempos esteve em todos os seres humanos no momento em que a razão neles estendeu-se especulativamente, e também aí se conservará sempre. E agora também, no que se refere a isso, a questão B22 é: *Como é possível a metafísica como disposição natural?* isto é, como as questões suscitadas pela razão pura, e que ela é impelida por sua própria necessidade a responder tão bem quanto pode, nascem da natureza da razão humana universal?

Como, entretanto, sempre foram encontradas contradições inevitáveis em todas as tentativas anteriores para responder essas questões naturais, por exemplo se o mundo tem um começo, ou existe eternamente etc., não se pode deixá-lo devido à mera disposição natural para a metafísica, isto é, para a própria faculdade pura da razão, a partir da qual certamente qualquer metafísica (seja qual for) sempre se desenvolve, mas tem que ser possível conduzir-nos à certeza, no tocante ou ao conhecimento ou à ignorância dos objetos, isto é, decidir-se ou acerca dos objetos de suas questões ou acerca da capacidade e incapacidade da razão quanto a julgar algo no tocante a eles, e assim ou ampliar de maneira confiável nossa razão pura ou então para ela estabelecer limites determinados e seguros. Essa última questão, que flui do problema geral supracitado, seria com justiça esta: *Como é possível a metafísica como ciência?*

Assim, a crítica da razão finalmente conduz necessariamente à ciência; ao contrário, seu uso dogmático sem crítica conduz a asserções B23 sem fundamento, às quais se podem opor asserções igualmente verossímeis e, portanto, ao *ceticismo*.

Também não pode ser essa ciência de uma extensão desalentadora visto não se ocupar de objetos da razão, cuja multiplicidade é infinita, mas somente de si mesma, de problemas que nascem inteiramente de seu seio, e que não lhe são apresentados pela natureza das coisas que são dela distintas, mas através daquela que lhe é própria; o resultado é que, uma vez haja se tornado completamente conhecedora de sua própria capacidade com referência aos objetos que a ela possam se apresentar na experiência, então deve se tornar fácil a determinação plena e segura da extensão e dos limites de sua tentativa de uso além de todos os limites da experiência.

Consequentemente, pode-se e deve-se considerar todas as tentativas feitas até agora de produzir *dogmaticamente* uma metafísica ***como sem efeito***[80], pois o que é

analítico em uma ou outra delas, a saber, a mera análise (decomposição) dos conceitos que residem em nossa razão *a priori*, não é de modo algum a meta, mas somente um preparo para a genuína metafísica, nomeadamente ampliar seu conhecimento *a priori* sinteticamente, para o que é inútil porque se limita a mostrar o contido nesses conceitos, mas não como atingimos esses conceitos *a priori* para depois podermos determinar o uso que lhes é válido no tocante aos objetos B24 de todo conhecimento em geral. Também pouca abnegação é exigida para desistir de todas essas reivindicações, uma vez que as contradições da razão consigo mesma, inegáveis e também inevitáveis no procedimento dogmático, há muito aniquilaram a autoridade de toda metafísica anterior. Mais firmeza será necessária no sentido de não se deter devido à dificuldade interna e à resistência externa quanto a utilizar outro tratamento, este completamente oposto ao anterior, a fim de fomentar o desenvolvimento favorável e frutífero de uma ciência imprescindível à razão humana, da qual se pode cortar cada ramo que tenha rapidamente crescido sem jamais, entretanto, se capacitar a extirpar sua raiz.

VII – Ideia e divisão de uma ciência particular sob o nome de uma crítica da razão pura

Ora, A11 a partir de tudo isso resulta a ideia de uma ciência particular, que se pode denominar a *crítica da razão pura*. Com efeito, a razão é a faculdade fornecedora dos princípios de conhecimento *a priori*. Daí ser a razão pura aquela que contém os princípios para conhecer algo absolutamente *a priori*. Um *órganon* da razão pura seria uma síntese desses princípios B25 em consonância com os quais todos os conhecimentos puros *a priori* podem ser adquiridos e efetivamente produzidos. A aplicação minuciosa de tal órganon geraria um sistema da razão pura. Considerando, porém, que isso exige muitíssimo, e que permanece uma questão em aberto se também aqui em geral uma ampliação de nosso conhecimento é, afinal, possível e em quais casos seria possível, podemos considerar uma ciência da mera apreciação da razão pura, de suas fontes e limites, como a *propedêutica* ao sistema da razão pura. Algo assim não seria uma *doutrina*, devendo somente ser denominada crítica da razão pura, e sua utilidade, no que toca à especulação, seria realmente apenas negativa, a servir não para a ampliação, porém só para a

purificação de nossa razão, e para mantê-la livre de erros, com o que muito já se ganhou. Chamo de *transcendental* todo conhecimento que se ocupa não tanto de objetos, mas, antes, de nosso ***modo de conhecimento***[81] A12 dos objetos na medida em que este deva ser possível a *priori*. Um *sistema* de tais conceitos seria denominado *filosofia transcendental*. Isso, entretanto, é, mais uma vez, demasiado para o início, pois como tal ciência teria que conter por completo conhecimento *a priori* tanto analítico quanto sintético, é ela, na medida do que diz respeito ao nosso objetivo, de extensão demasiado ampla, a considerar que precisamos impulsionar a análise apenas até onde seja indispensavelmente necessário para proporcionar compreensão dos princípios da síntese *a priori* em sua inteira extensão, B26 o que é nosso único interesse. Esta investigação, que não podemos propriamente chamar de doutrina, mas tão só de crítica transcendental, uma vez que sua meta não é a ampliação dos próprios conhecimentos, mas apenas a retificação destes, e suprir a pedra de toque do ***valor ou ausência de valor***[82] de todos os conhecimentos *a priori*, é aquilo de que agora nos ocupamos. Uma tal crítica é, em consonância com isso, uma preparação, onde possível, para um órganon e, não podendo isso ser realizado, ao menos para um cânone em conformidade com o qual o completo sistema da filosofia da razão pura, consista ele na ampliação ou na mera limitação de seu conhecimento, possa ser algum dia apresentado tanto analiticamente quanto sinteticamente. Com efeito, que isso seja possível, até mesmo que um tal sistema não seja tão grande em extensão para esperarmos ser completamente capazes de o completar, pode ser antecipadamente avaliado pelo fato de o objeto aqui não ser a natureza das coisas, a qual é inesgotável, mas o entendimento, A13 que julga a natureza das coisas e isso, por sua vez, somente com referência ao seu conhecimento *a priori*, cuja provisão, visto que não precisamos procurá-la fora, não pode permanecer oculta de nós, e com toda a probabilidade é suficientemente pequena para um completo registro, seu valor ou ausência de valor estimados e submetidos a uma correta avaliação. Menos ainda B27 é de se esperar aqui uma crítica dos livros e sistemas da razão pura, mas, antes, da própria faculdade da razão pura. Somente se for este o fundamento terá alguém uma pedra de toque segura para avaliar o teor filosófico de obras antigas e novas nessa matéria; caso contrário, o historiador e abalizador não qualificados julgam as asserções sem fundamento alheias através de suas próprias, que são igualmente sem fundamento.[83]

A filosofia transcendental é a ideia de uma ciência a favor da qual a crítica da razão pura deve esboçar o plano completo de maneira arquitetônica, isto é, a partir de princípios, contando com total garantia para a completitude e segurança de todos os componentes constituintes desse edifício. Ela é o sistema de todos os princípios da razão pura. Que essa crítica já não é ela mesma denominada filosofia transcendental apoia-se tão somente no fato de que, para ser um sistema completo, teria que conter, inclusive, uma análise minuciosa de todo o conhecimento humano *a priori*. Ora, nossa crítica tem certamente que colocar ante nossos olhos uma completa enumeração de todos os ***conceitos radicais***[84] que compreendem o conhecimento puro em pauta. Apenas se abstém propriamente da ***análise***[85] minuciosa desses próprios conceitos e da completa recensão daqueles deles derivados, em parte porque essa ***análise***[86] não seria ***teleológica***[87], já que não tem a ***dificuldade***[88] A14/B28 que é encontrada na síntese em função da qual toda a crítica é realmente empreendida, em parte porque se oporia à unidade do plano se responsabilizar pela completitude de tal análise e derivação, do que se poderia ainda dispensar no que respeita ao seu objetivo. Essa completitude da análise, bem como da derivação a partir de conceitos *a priori* que devem ser providos futuramente, será, todavia, fácil enquanto estiverem presentes na qualidade de princípios minuciosos de síntese, e se neles nada houver de lacunar no tocante a esse objetivo essencial.

À crítica da razão pura, portanto, pertence tudo que constitui a filosofia transcendental, e ela é a ideia plena da filosofia transcendental, não sendo, porém, ainda essa própria ciência, visto ir apenas tão longe na análise quanto é exigido para a completa estimativa do conhecimento sintético *a priori*.

O principal alvo na divisão de tal ciência é que absolutamente nenhum conceito que contenha algo de empírico deve nela ingressar, ou que o conhecimento *a priori* seja totalmente puro. Daí, ainda que os princípios supremos da moralidade e seus conceitos fundamentais sejam conhecimentos A15 *a priori*, não pertencem à filosofia transcendental, pois, embora decerto B29 não tomem ***os conceitos de prazer e desprazer, de desejos e inclinações etc.***,[89] que são todos de origem empírica, na qualidade de fundamento de seus preceitos, de qualquer modo os incluem necessariamente na composição do sistema da moralidade pura ***no conceito de dever como obstáculo a ser superado ou como estímulo que não deve ser transformado em motivo***.[90] Portanto, a filosofia

transcendental é uma ***filosofia***[91] da razão pura apenas especulativa. Com efeito, toda prática, na medida em que contém ***motivos***[92], relaciona-se com sentimentos, que pertencem às fontes cognitivas empíricas.

Ora, caso se queira estabelecer a divisão dessa ciência a partir do ponto de vista universal de um sistema em geral, então é necessário que o que agora apresentaremos contenha primeiramente uma *doutrina dos elementos* e, em segundo lugar, uma *doutrina do método* da razão pura. Cada uma dessas partes principais terá sua subdivisão, cujos fundamentos, não obstante, não podem aqui ainda ser apresentados. Tudo o que parece necessário a uma introdução ou em caráter preliminar é haver dois troncos do conhecimento humano, que talvez procedam de uma raiz comum, porém, para nós, desconhecida, a saber, a sensibilidade e o entendimento, sendo através da primeira que os objetos são *dados* a nós, embora seja através do segundo que são *pensados*. Ora, na medida em que a sensibilidade deve conter representações *a priori*, constituintes B30 estas da condição na qual objetos nos são dados, pertencerá ela à filosofia transcendental. A doutrina transcendental dos sentidos terá A16 que pertencer à primeira parte da ciência dos elementos, uma vez que as condições em que unicamente são dados os objetos do conhecimento humano precedem aquelas nas quais esses objetos são pensados.

A19/B33

I – DOUTRINA TRANSCENDENTAL DOS ELEMENTOS

Primeira parte
Estética transcendental

§ 1 – Introdutório

De qual modo e através de qual meio um conhecimento pode se relacionar aos objetos, aquilo através do que ele se relaciona com eles de maneira imediata e para o que todo pensamento na qualidade de meio é dirigido como fim, é *intuição*[93]. Isso, porém, somente ocorre na medida em que o objeto nos é dado, o que, contudo, por sua vez, é somente possível, ao menos para nós, seres humanos, se ele, de certa maneira, afeta a ***mente***[94]. A capacidade (receptividade) de adquirir representações pelo modo em que somos afetados pelos objetos denomina-se *sensibilidade*[95]. É, portanto, mediante a sensibilidade que objetos nos são dados, sendo ela exclusivamente que nos fornece *intuições*; mas é através do entendimento que eles são *pensados*, e é dele que surgem conceitos. Todo pensamento, porém, seja este direto (*directe*) ou em desvio (*indirecte*), tem, por meio de certos sinais, que em última instância se relacionar com intuições e, portanto, no que nos diz respeito, com a sensibilidade, porque de outra maneira nenhum objeto pode ser dado a nós.

O efeito B34 de um objeto sobre a ***capacidade de representação***[96], na medida em que somos A20 por ele afetados, é *sensação*[97]. Essa intuição que está

relacionada ao objeto mediante sensação é chamada *empírica*. O objeto não determinado de uma intuição empírica é chamado de *fenômeno*[98].

No fenômeno chamo o que corresponde à sensação de sua *matéria*, mas chamo de *forma* do fenômeno o que permite que ***o múltiplo do fenômeno***[99] seja intuído enquanto ordenado em certas relações. Como aquilo dentro do que unicamente podem as sensações ser ordenadas e dispostas em certa forma, não pode, ele mesmo, por sua vez, ser sensação, assim é que a matéria de todo fenômeno somente nos é dada *a posteriori*, mas sua forma tem que se encontrar toda pronta para ele na mente *a priori*, e pode, por conseguinte, ser considerada separadamente de toda sensação.

Chamo todas as representações de *puras* (no sentido transcendental) nas quais nada é encontrado que seja pertencente à sensação. Assim, a forma pura de intuições sensíveis em geral é para ser encontrada na mente *a priori*, onde todo o múltiplo dos fenômenos é intuído em certas relações. Essa forma pura de sensibilidade, ela própria, é denominada também *intuição pura*. B35 Assim, se dissocio da representação de um corpo aquilo que o entendimento dele pensa, como substância, força, divisibilidade etc., bem como o pertencente à sensação, como impenetrabilidade, dureza, A21 cor etc., algo ainda permanece para mim a partir dessa intuição empírica, nomeadamente extensão e forma. Estas pertencem à intuição pura que ocorre *a priori*, mesmo sem um objeto real dos sentidos ou sensação, como mera forma da sensibilidade na mente.

Chamo de *estética transcendental* uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*.[100] É necessário, portanto, haver tal ciência, a qual constitui B36 a primeira parte da doutrina transcendental dos elementos, em contraposição àquela que contém os princípios do pensamento puro e que é denominada lógica transcendental.

Assim, A22 na estética transcendental, começaremos por *isolar* a sensibilidade mediante a separação de tudo o que o entendimento pensa através de seus conceitos, de modo a nada restar exceto intuição empírica. Em segundo lugar, destacaremos desta tudo o que pertença à sensação, de modo a nada restar senão intuição pura e a mera forma dos fenômenos, que é a única coisa que a sensibilidade é capaz de disponibilizar *a priori*. Nessa investigação se descobrirá que há duas formas puras de intuição sensível na qualidade de princípios do

conhecimento *a priori*, nomeadamente espaço e tempo, com cujo exame agora nos ocuparemos.

B37 Estética transcendental

Seção I
Do espaço

§ 2 – Discussão metafísica deste conceito

Mediante o sentido externo (de um atributo de nossa mente), representamos objetos a nós como exteriores a nós, e todos no espaço. Nele a forma, a grandeza e a relação deles entre si é ***determinada, ou determinável*** [101]. O sentido interno, mediante o qual a mente intui a si mesma ou o seu estado interno, decerto não proporciona nenhuma intuição da própria ***alma***[102] como um objeto; entretanto, ele é, sim, uma forma determinada na A23 qual unicamente a intuição de seu estado interno é possível, do que resulta que tudo que pertence às determinações internas é representado em relações de tempo. O tempo não pode mais ser intuído externamente do que o espaço o pode como algo em nós. Ora, o que são espaço e tempo? São seres reais? São na verdade apenas determinações ou relações das coisas que, contudo, lhes seriam pertinentes mesmo que não fossem intuídas, ou são eles relações que apenas se prendem à forma da intuição sozinha B38 e, portanto, à constituição subjetiva de nossa mente, sem o que esses predicados não poderiam ser atribuídos a coisa alguma? A fim de nos instruirmos acerca disso, discutiremos primeiramente o conceito de espaço. Entendo, porém, por *discussão*[103] (*expositio*) a clara representação (ainda que não minuciosa) do que pertence a um conceito; mas a discussão (exposição) é *metafísica* quando contém o que representa o conceito como *dado a priori*.

1) O ***espaço***[104] não é um conceito empírico que foi extraído de experiências exteriores. Com efeito, para que certas sensações sejam relacionadas a algo fora de mim (isto é, a algo em uma região do espaço distinta daquela

onde me encontro), para eu representá-las como externas e *próximas* entre si e, portanto, não meramente diferentes, mas, como em diferentes regiões, a representação de espaço já tem que ser seu fundamento. Consequentemente, a representação do espaço não pode ser obtida das relações do fenômeno externo através da experiência; antes, essa experiência exterior é ela mesma primeiramente possível somente através dessa suposta representação.

2) O espaço A24 é uma representação necessária *a priori* que serve de fundamento a todas as intuições externas. Não se pode jamais produzir uma representação de que não existe espaço algum, ainda que se possa muito bem pensar que não há nele qualquer objeto a ser encontrado. B39 Portanto, é o caso de considerá-lo a condição da possibilidade dos fenômenos e não uma determinação deles dependente, e é uma representação *a priori* que necessariamente dá fundamento a fenômenos externos.

3) O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal das relações das coisas em geral, A25 mas uma intuição pura. Com efeito, em primeiro lugar, só se pode representar um único espaço e, quando se fala de muitos espaços, entende-se por isso apenas partes de um e idêntico espaço. Essas partes também não podem, por assim dizer, anteceder esse espaço único e que tudo abarca, como seus constituintes (a partir dos quais sua composição seria possível); pelo contrário, somente podem *nele* ser pensadas. Ele é essencialmente uno: o múltiplo nele presente e, portanto, também o conceito universal de espaços em geral apoiam-se pura e simplesmente em limitações. Daqui se conclui que, no tocante a ele, uma intuição *a priori* (que não é empírica) dá fundamento a todos os seus conceitos. Assim, também todos os princípios da geometria, por exemplo, o de que em um triângulo a soma de dois lados é sempre maior do que o terceiro, jamais são derivados de conceitos universais de linha e de triângulo, mas da intuição, e isso *a priori* com certeza apodítica.

4) O espaço é representado como uma *dada* grandeza infinita. Ora, é necessário, decerto, pensar em cada conceito B40 na qualidade de uma representação que está encerrada em um conjunto infinito de distintas representações possíveis (como sua marca comum), que, portanto,

encerra estas *sob si*; contudo, nenhum conceito, como tal, pode ser pensado como se encerrasse um conjunto infinito de representações *em si*. Não obstante, é o espaço assim pensado (pois todas as partes do espaço no infinito são concomitantes). Consequentemente, a representação original do espaço é *intuição a priori*, e não *conceito*.

§ 3 – Discussão[105] transcendental do conceito de espaço

Entendo por uma *discussão transcendental* a explicação de um conceito, como um princípio, a partir da qual se pode considerar a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*. Para esse propósito, requer-se: 1) que tais conhecimentos efetivamente fluam do conceito dado; 2) que esses conhecimentos somente sejam possíveis sob a pressuposição de um dado modo de explicação desse conceito.

A geometria é uma ciência que determina os atributos do espaço sinteticamente e, contudo, *a priori*. O que tem que ser então a representação do espaço para possibilitar tal conhecimento dele? Tem que ser originalmente intuição, B41 pois a partir de um mero conceito não se pode extrair proposições que ultrapassem o conceito, o que, entretanto, ocorre em geometria (Introdução V). Mas essa intuição tem que ser encontrada em nós *a priori*, isto é, anteriormente a toda ***percepção***[106] de um objeto e, portanto, pura e não intuição empírica. Com efeito, todas as proposições da geometria são apodíticas, isto é, ***combinadas com a consciência de sua necessidade***,[107] por exemplo, o espaço tem apenas três dimensões; tais proposições, porém, não podem ser empíricas ou juízos de experiência, nem deles concluídas (Introdução II).

Ora, como pode uma intuição externa habitar a mente que precede os próprios objetos e na qual o conceito destes últimos é determinável *a priori*? É evidente que não de outra maneira senão na medida em que tem sua sede meramente no sujeito, como constituição formal para ser afetado por objetos, e com isso obtendo *representação imediata*, isto é, intuição deles, por conseguinte apenas como forma do *sentido* externo em geral.

Portanto, exclusivamente nossa explicação torna compreensível a *possibilidade da geometria* como um conhecimento sintético. Qualquer espécie de explicação que não o efetue, mesmo que pareça apresentar alguma semelhança

com essa, pode com máxima certeza, graças a essa característica, ser dela distinguida.

A26/B42 Conclusões a partir dos conceitos supracitados

a. O espaço não representa, de modo algum, atributo de quaisquer coisas em si, ou qualquer relação mútua delas, isto é, nenhuma determinação delas que se prenda aos próprios objetos e que permaneceria mesmo caso se abstraísse de todas as condições subjetivas da intuição. Com efeito, nem determinações absolutas, nem relativas podem ser intuídas antes da existência das coisas às quais elas dizem respeito e, portanto, serem intuídas *a priori*.
b. O espaço não é outra coisa senão tão só a forma de todos os fenômenos do sentido externo, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, na qual exclusivamente é para nós possível a intuição externa. Ora, visto que a receptividade do sujeito que será necessariamente afetado por objetos precede a totalidade das intuições desses objetos, é compreensível como a forma de todos os fenômenos pode ser dada na mente anteriormente a todas as percepções reais, e, portanto, *a priori*, e como ela, na qualidade de uma intuição pura em que todos os objetos têm que ser determinados, pode conter princípios de suas relações antes de toda experiência.

Em consonância com isso, podemos falar de espaço, seres extensos etc. somente do prisma humano. Afastemo-nos da condição subjetiva, sob a qual unicamente estamos capacitados a adquirir a intuição externa, nomeadamente aquela através da qual nos é permitido ser afetados por objetos, e neste caso a representação de espaço não significa A27/B43 absolutamente coisa alguma. Esse predicado é atribuído a coisas somente na medida em que elas nos aparecem, isto é, são objetos da sensibilidade. A forma estável dessa receptividade, que denominamos sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações nas quais objetos podem ser intuídos como fora de nós e, caso se abstraia desses objetos, trata-se de uma intuição pura que tem o nome de espaço. Porque não podemos tornar as condições peculiares de sensibilidade condições da possibilidade das coisas, mas tão só de seus fenômenos, bem podemos dizer que o espaço compreende todas as

coisas que nos podem aparecer externamente, mas não todas as coisas em si mesmas, sejam intuídas ou não, ou também por qualquer sujeito que se queira. Com efeito, não podemos de modo algum julgar se as intuições de outros seres pensantes estão vinculadas às mesmas condições limitadoras de nossa intuição e que são universalmente válidas para nós. Se adicionamos a limitação de um juízo ao conceito do sujeito, o juízo é incondicionalmente válido. A proposição *Todas as coisas estão entre si contíguas no espaço* apenas é válida sob a limitação de que essas coisas sejam tomadas como objetos de nossa intuição sensível. Adiciono eu aqui a condição ao conceito e digo: *Todas as coisas, como fenômenos externos, estão entre si contíguas no espaço*, e então essa regra é válida universalmente B44 e sem limitação. Nossas discussões (exposições explanatórias) ensinam, A28 portanto, a *realidade* (isto é, a validade objetiva) do espaço com referência a tudo o que pode se apresentar a nós externamente na qualidade de objeto, porém simultaneamente a *idealidade* do espaço com referência às coisas quando consideradas em si mesmas mediante a razão, isto é, sem tomar em consideração a constituição de nossa sensibilidade. Afirmamos, portanto, a *realidade empírica* do espaço (com referência a toda experiência exterior possível), embora certos de sua *idealidade transcendental*, isto é, que nada é tão logo eliminamos a condição da possibilidade de toda experiência, e tomamo-la como algo que dá fundamento às coisas em si mesmas.

Não há, entretanto, fora o espaço, outra representação subjetiva relacionada a algo *externo* que poderia ser chamada de objetiva *a priori*. Com efeito, não se pode derivar proposições sintéticas *a priori* de tal representação, como se pode da intuição no espaço (§ 3). Daí, a nos expressarmos com precisão, nenhuma idealidade de modo algum lhes cabe, ainda que coincidam com a representação do espaço por pertencer apenas à constituição subjetiva do tipo de sentido, por exemplo da visão, audição, tato através das sensações de cores, sons e calor, as quais, contudo, como são somente sensações e não intuições, não permitem em si que qualquer objeto seja conhecido, e muito menos *a priori*.

O objetivo B45 dessa observação é apenas impedir que alguém ilustre a afirmada idealidade do espaço mediante exemplos de longe insuficientes, visto que coisas: nomeadamente cores, paladar etc. são acertadamente consideradas não como qualidades das coisas, mas meramente alterações de nosso sujeito, que podem, inclusive, ser diferentes em seres humanos diferentes. Com efeito, nesse

caso, aquilo que é originalmente ele mesmo somente fenômeno, por exemplo uma rosa, vale no sentido empírico como uma coisa em si mesma, A30 a qual, porém, pode ***(a)parecer***[108] diferente para cada olho no que diz respeito a cor. Pelo contrário, o conceito transcendental de fenômenos no espaço é ***uma advertência crítica***[109] de que absolutamente nada intuído no espaço é uma coisa em si, e que o espaço não é uma forma de qualquer coisa em si mesma, mas que os objetos em si não são de modo algum conhecidos, e que aquilo que denominamos objetos externos não são outra coisa senão meras representações de nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, ***a coisa em si mesma***,[110] não é nem pode ser conhecida por eles, mas também jamais é indagada na experiência.

B46 Estética transcendental

Seção II
Do tempo

§ 4 – Discussão metafísica do conceito de tempo

1. O tempo não é nenhum conceito empírico de algum modo extraído de uma experiência.[111] Com efeito, a concomitância ou sucessão elas mesmas não viriam à percepção se a representação do tempo não lhes desse fundamento *a priori*. Somente com sua pressuposição se pode representar que uma coisa existe em um e mesmo tempo (concomitantemente) ou em tempos distintos (sucessivamente).
2. O tempo A31 é uma representação necessária que dá fundamento a todas as intuições. No que toca aos fenômenos em geral não se pode suprimir o tempo, embora se possa muito bem subtrair do tempo os fenômenos. O tempo é, portanto, dado *a priori*. Exclusivamente nele é possível toda a realidade dos fenômenos. Estes podem todos ser abolidos, mas ele próprio (na qualidade de condição universal da possibilidade deles) não pode ser suprimido.

3. Nessa necessidade B47 *a priori* também se funda a possibilidade de princípios apodíticos das relações de tempo, ou axiomas do tempo em geral. Ele tem apenas uma dimensão: tempos distintos não são concomitantes, mas sucessivos (tal como espaços distintos não são sucessivos, mas concomitantes). Esses princípios não podem ser extraídos da experiência, pois isso não produziria nem universalidade estrita nem certeza apodítica. Só poderíamos dizer: assim ensina a percepção comum, mas não: assim tem que ser. Esses princípios valem como regras sob as quais em geral experiências são possíveis, e nos instruem antes delas, ***e não através delas***[112].
4. O tempo não é um conceito discursivo ou, como se o chama, universal, mas uma forma pura de intuição sensível. Tempos distintos são apenas partes de um mesmo tempo. A32 A representação, contudo, que só pode ser dada por meio de um único objeto, é intuição. Além disso, a proposição de que tempos distintos não podem ser concomitantes não pode ser derivada de um conceito universal. A proposição é sintética e não pode surgir exclusivamente a partir de conceitos. Está contida, portanto, imediatamente na intuição e representação do tempo.
5. Tudo o que significa ***a infinidade do tempo***[113] é que toda grandeza determinada do tempo B48 somente é possível através de limitações de um único tempo que lhe dá fundamento. Daí a representação original *tempo* tem que ser dada como ilimitada. Onde, entretanto, as próprias partes e toda grandeza de um objeto podem ser representadas de maneira determinada somente através de limitação, a representação total está impossibilitada de ser dada mediante conceitos (com efeito, estes contêm apenas representações parciais), tendo, ao contrário, que ser seu fundamento a intuição imediata deles.

§ 5 – Discussão transcendental do conceito de tempo

Posso, por isso, invocar o nº 3, onde eu, visando ser breve, coloquei o que é propriamente transcendental no artigo da discussão (exposição explanatória) metafísica. Aqui acrescento que o conceito de alteração e consigo o conceito de

movimento (como alteração de lugar) só é possível mediante a representação de tempo e nela: que se essa representação não fosse intuição *a priori* (interna), nenhum conceito, qualquer que fosse, poderia tornar compreensível a possibilidade de uma alteração, isto é, de uma combinação de predicados opostos de modo contraditório (por exemplo, o ser de uma coisa em um lugar e o não-ser precisamente da mesma coisa no mesmo lugar)[114] em um e mesmo objeto. Somente no tempo podem duas determinações contraditoriamente opostas B49 em uma coisa serem encontradas, a saber, *sucessivamente*. Assim, nosso conceito de tempo explica a possibilidade de tanto conhecimento *a priori* como é representado pela doutrina geral do movimento, a qual não é menos frutífera.

§ 6 – Conclusões a partir desses conceitos

a. O tempo não é algo que por si mesmo subsistiria ou que se atrelaria às coisas na qualidade de determinação objetiva e assim persistisse caso se abstraísse de todas as condições subjetivas da intuição delas: com efeito, no primeiro caso, ele seria algo real e, no entanto, sem objeto real. No que, porém, diz respeito A33 ao segundo caso, ele não poderia preceder os objetos na qualidade de uma determinação ou ordem atrelada às próprias coisas como sua condição e ser conhecido e intuído *a priori* mediante proposições sintéticas. Estas últimas, ao contrário, podem muito bem ocorrer se o tempo nada mais for senão a condição subjetiva na qual todas as intuições podem em nós ocorrer. Com efeito, nesse caso, essa forma de intuição interna pode ser representada anteriormente aos objetos e, portanto, *a priori*.
b. O tempo não é outra coisa senão a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nosso eu e de nosso estado interior. Com efeito, o tempo não pode ser uma determinação B50 de fenômenos externos; ele não pertence nem a uma forma, nem a uma posição etc., mas, ao contrário, determina a relação das representações em nosso estado interior. E precisamente porque essa intuição interna não produz uma forma, também procuramos suprir essa lacuna através de analogias e representar a sequência do tempo mediante uma linha que progride para o infinito, na qual o múltiplo constitui uma série que tem uma só dimensão e inferimos

dos atributos dessa linha todos os atributos do tempo, com a única diferença de que as partes da primeira são concomitantes, enquanto as do segundo existem sempre sucessivamente. Disso também vem o esclarecimento de que a representação do tempo é ela mesma uma intuição, posto que todas as suas relações podem ser expressas em uma intuição externa.

c. O tempo A34 é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, como a forma pura de todas as intuições externas, é limitado como condição *a priori* meramente para fenômenos externos. Visto, porém, que, pelo contrário, todas as representações, tenham ou não coisas externas como seu objeto, no entanto, na qualidade de determinações da mente pertencem elas mesmas ao estado interior, mas este estado interior subsume-se à condição formal da intuição interna e, portanto do tempo, resulta ser o tempo uma condição *a priori* de todo fenômeno em geral e certamente e na verdade a condição imediata da intuição interna (de nossas almas) e, com isso, a mediata dos fenômenos B51 externos. Se posso dizer *a priori*: todos os fenômenos externos estão no espaço e determinados *a priori* segundo as relações de espaço, posso a partir do princípio do sentido interno dizer por completo de maneira universal: todos os fenômenos em geral, isto é, todos os objetos dos sentidos, estão no tempo e permanecem necessariamente em relações do tempo.

Se abstrairmos de nosso modo de intuir a nós mesmos internamente e mediante essa intuição que se ocupa também com todas as intuições internas ***na faculdade de representação***[115] e, portanto, tomarmos objetos como podem ser em si mesmos, resultará que o tempo não é coisa alguma. Ele é apenas de validade objetiva no que toca aos fenômenos, visto serem estes já coisas que tomamos na qualidade de *objetos de nossos sentidos* A35; porém, não é ele mais objetivo caso se abstraia da sensibilidade de nossa intuição e, portanto, daquele tipo de representação que nos é característico, e discurse *sobre coisas em geral*. O tempo, por conseguinte, é meramente uma condição subjetiva de nossa intuição (humana) (a qual é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados por objetos), e em si nada fora do sujeito. A despeito disso, no tocante a todos os

fenômenos e, portanto, a todas as coisas que possam se apresentar a nós na experiência, ele é necessariamente objetivo. Não podemos dizer: todas as coisas estão no tempo visto que, com o conceito de coisas, B52 em geral se abstrai de todo tipo de intuição delas, embora seja esta a efetiva condição sob a qual o tempo pertence à representação dos objetos. Agora, sendo a condição adicionada ao conceito e se dissermos: todas as coisas, na qualidade de fenômenos (objetos da intuição sensível), estão no tempo, então o princípio terá sua boa exatidão objetiva e universalidade *a priori*.

Em consonância com isso, nossas asserções ensinam a *realidade empírica* do tempo, isto é, validade objetiva no tocante a todos os objetos que possam alguma vez ser dados aos nossos sentidos. E considerando que nossa intuição é sempre sensível, nenhum objeto jamais poderia nos ser dado na experiência que não estivesse submetido à condição do tempo. Pelo contrário, contestamos toda pretensão do tempo à realidade absoluta, nomeadamente onde ele, mesmo sem levar em consideração a forma de nossa intuição sensível, se vincularia a coisas absolutamente na qualidade de condição ou atributo.[116] A36 Tais atributos, pertencentes às coisas em si, jamais nos podem ser dados através dos sentidos. Nisso, portanto, consiste a *idealidade transcendental* do tempo, de acordo com a qual ele não é absolutamente nada caso se abstraia das condições subjetivas da intuição sensível, e não pode ser computado ou como subsistente ou inerente nos objetos em si mesmos (sem sua relação com nossa intuição). Essa idealidade, todavia, é para ser comparada às B53 sub-repções das sensações precisamente tão pouco quanto a do espaço, porque nesse caso é pressuposto que o próprio fenômeno ao qual são inerentes esses predicados possui realidade objetiva, aqui inteiramente ausente salvo na medida em que seja meramente empírica, isto é, o próprio objeto é considerado meramente fenômeno: diante disso, a observação mencionada anteriormente na Seção I é para ser consultada.

§ 7 – Elucidação

Contra essa teoria, a qual confere realidade empírica ao tempo, mas lhe contesta aquela absoluta e transcendental encontrei, provindo de homens perspicazes, uma objeção tão unanimemente proposta, que presumo deve ocorrer naturalmente a todo leitor não acostumado a essas considerações. Eis seu teor:[117] alterações são

reais (isto é demonstrado pela mudança de nossas próprias A37 representações, mesmo no caso de se negar todos os fenômenos externos juntamente com suas alterações). Ora, alterações somente são possíveis no tempo, consequentemente, o tempo é algo real. A resposta não apresenta dificuldade alguma. Aceito o argumento completo. O tempo é decerto algo real, a saber, a forma real da intuição interna. Tem, portanto, realidade subjetiva no que respeita à experiência interior, isto é, tenho realmente a representação do tempo B54 e de minhas determinações nele. Ele é, assim, para ser considerado realmente não como objeto, mas como o modo de representar a mim mesmo como objeto.[118] Se, porém, eu mesmo ou outro ser pudesse me intuir sem essa condição da sensibilidade, então essas mesmas determinações, que agora representamos a nós como alterações, proporcionar-nos-iam um conhecimento no qual a representação do tempo e, portanto, também da alteração, de modo algum ocorreria. Permanece, por conseguinte, sua realidade empírica na qualidade de condição de todas nossas experiências. Somente a realidade absoluta não lhe pode ser concedida conforme o que foi referido anteriormente. Ele nada é senão a forma de nossa intuição interna.[119] Se dele é removida a condição especial de nossa sensibilidade, também o conceito de tempo A38 desaparece, e ele não se vincula aos próprios objetos, mas meramente ao sujeito que os intui.

Contudo, a causa em função da qual essa objeção é feita tão unanimemente e, na verdade, por aqueles que, no entanto, nada conhecem de evidente B55 para objetar contra a doutrina da idealidade do espaço é esta: Não esperavam poder demonstrar a realidade absoluta do espaço apoditicamente devido ao seu confronto com o idealismo, segundo o qual a realidade dos objetos externos não é passível de prova rigorosa:[120] pelo contrário, a do objeto de nosso sentido interno (de meu eu mesmo e de meu estado) é clara imediatamente através da consciência. Aquela poderia ser uma mera ilusão, porém esta, segundo a opinião deles, é incontestavelmente algo real. Eles não consideraram, contudo, que ambas, sem que sua realidade como representações seja contestada, pertencem, no entanto, apenas ao fenômeno, que sempre tem dois lados, um no qual o objeto é considerado em si mesmo (desconsiderado o modo no qual é para ser intuído, modo cuja constituição, porém, precisamente por isso, permanece sempre problemática), o outro no qual a forma da intuição desse objeto é considerada, que não deve ser buscada no objeto em si mesmo, mas no sujeito ao qual ele

aparece, mas que, todavia, pertence real e necessariamente ao fenômeno desse objeto.[121]

Tempo e espaço são, portanto, duas fontes cognitivas das quais A39 podem ser extraídos diferentes conhecimentos sintéticos *a priori*, dos quais oferece um esplêndido exemplo principalmente a matemática pura com respeito aos conhecimentos do espaço e suas relações. B56 Ambos, tomados conjuntamente, são nomeadamente formas puras de toda intuição sensível, com o que tornam possíveis proposições sintéticas *a priori*. Essas fontes cognitivas *a priori*, entretanto, determinam seus limites precisamente devido a isso (por serem meramente condições da sensibilidade), nomeadamente se dirigem aos objetos somente na medida em que são considerados na qualidade de fenômenos, porém não representam coisas em si mesmas. Aqueles[122] constituem exclusivamente o campo de sua validade, além do qual não ocorre o uso objetivo adicional deles. Essa realidade do espaço e do tempo, de resto, deixa a certeza do conhecimento empírico intocada: com efeito, estamos dela igualmente certos, quer essas formas se vinculem de maneira necessária às coisas em si mesmas ou somente à nossa intuição dessas coisas. Aqueles, pelo contrário, que asseveram a realidade absoluta do espaço e do tempo, quer o suponham ser subsistente ou apenas inerente, devem, eles próprios, entrar em conflito com os princípios da experiência. Com efeito, decidam eles a favor do primeiro (que é geralmente o partido dos ***físicos matemáticos***[123]), e são obrigados a assumir duas não-coisas autossubsistentes eternas e infinitas (espaço e tempo), as quais existem (embora sem que sejam algo real) apenas para abarcar todo o real dentro de si.[124] Assumam eles o segundo partido A40 (que é o de alguns físicos metafísicos[125]), julgando ser espaço e tempo relações dos fenômenos (na sua contiguidade ou sucessão[126]) B57 abstraídas da experiência, ainda que confusamente representadas nessa dissociação, e então têm eles que contestar a validade, ao menos a certeza apodítica de doutrinas matemáticas *a priori* no tocante às coisas reais (por exemplo, no espaço), uma vez não ocorrer essa certeza *a posteriori*, e os conceitos *a priori* de espaço e tempo, segundo essa opinião, não passarem de ***criaturas da imaginação***[127], cuja fonte tem que ser realmente buscada na experiência, a partir de cujas relações abstraídas a imaginação produziu alguma coisa que, na verdade, contém o que nelas é universal, mas que não pode ocorrer sem as restrições a elas associadas pela natureza. Os primeiros[128] ganharam a ponto de franquearem o campo dos

fenômenos às asserções matemáticas. Em contrapartida, muito se confundem precisamente através dessas condições quando o entendimento quer ir além desse campo. Os segundos decerto ganham no tocante a esse último aspecto, nomeadamente em que as representações de espaço e tempo não os barram quando querem julgar objetos não na qualidade de fenômenos, mas tão só na relação com o entendimento; não podem, entretanto, nem fornecer fundamento à possibilidade de conhecimentos matemáticos *a priori* (uma vez que lhes falta uma intuição *a priori* verdadeira e objetivamente válida), nem conduzir as proposições A41 da experiência ao acordo necessário com aquelas asserções. Em nossa teoria B58 da verdadeira constituição dessas duas formas originais da sensibilidade, ambas as dificuldades são remediadas.

Finalmente, que a estética transcendental não pode encerrar mais do que esses dois elementos, nomeadamente espaço e tempo, está, a partir disso, claro, porque todos os outros conceitos que pertencem à sensibilidade, até aquele de movimento, o qual une ambos os elementos, pressupõem algo empírico. Com efeito, ***este***[129] pressupõe a percepção de algo móvel. No espaço considerado em si mesmo nada existe, entretanto, de móvel: resulta que o móvel tem que ser algo que é encontrado *no espaço somente através de experiência* e, portanto, um dado empírico. Igualmente, a estética transcendental não pode computar o conceito de alteração entre seus dados *a priori*: com efeito, o próprio tempo não se altera, mas algo que está no tempo. Assim, para isso são exigidas a percepção de alguma existência e a sucessão de suas determinações e, portanto, experiência.

§ 8 – Observações gerais sobre a estética transcendental

I. Inicialmente, será necessário explicar tão claramente quanto possível nossa opinião A42 no que respeita à ***constituição fundamental*** [130] do conhecimento sensível em geral visando a prevenir todo mal-entendido acerca disso.

Assim, quisemos dizer que toda nossa intuição nada mais é do que a representação do fenômeno; que as coisas que intuímos não são em si mesmas o que intuímos serem elas, nem são suas relações de tal modo constituídas em si mesmas como a nós aparecem, e que, se suprimirmos nosso sujeito ou mesmo

apenas a constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a constituição, todas as relações dos objetos no espaço e tempo, até os próprios espaço e tempo desapareceriam, e como fenômenos não podem existir em si mesmos, mas apenas em nós.[131] A nós permanece totalmente desconhecido qual possa ser a condição com os objetos em si e abstraídos de toda essa receptividade de nossa sensibilidade. Nada conhecemos senão nosso modo de percebê-los, que nos é característico e, ademais, não diz respeito necessariamente a todo ser, ainda que decerto diga respeito a todo ser humano. É só dele que temos de nos ocupar. B60 Espaço e tempo são as suas formas puras, a sensação em geral, sua matéria. Aquelas[132] somente podemos conhecê-las *a priori*, isto é, antes de toda percepção real e, assim, são chamadas de intuição pura; esta, porém, é o que em nosso conhecimento o faz ser chamado de conhecimento *a posteriori*, isto é, intuição empírica. As formas vinculam-se à nossa sensibilidade de maneira absolutamente necessária, independentemente da espécie de sensações que possamos ter; estas podem A43 ser muito diversas. Mesmo se pudéssemos conduzir essa nossa intuição ao grau máximo de nitidez, não chegaríamos com isso mais perto da constituição dos objetos em si mesmos. Com efeito, em quaisquer casos, nos manteríamos conhecendo por completo apenas nosso modo de intuição, isto é, nossa sensibilidade, e esta sempre apenas sob as condições originalmente dependentes do sujeito, de espaço e de tempo; o que possam ser os objetos em si mesmos jamais seria conhecido mesmo mediante o mais esclarecedor conhecimento de seu fenômeno, o único que nos é dado.

Daí dizer que nossa inteira sensibilidade nada é senão a confusa representação das coisas, contendo meramente aquilo que a elas diz respeito em si mesmas, mas apenas sob um amontoado de marcas e representações parciais, que não distinguimos conscientemente umas das outras, constitui uma adulteração do conceito de sensibilidade e de fenômeno que torna toda a doutrina deles inútil e vazia. A diferença entre uma representação sem nitidez B61 e a nítida é meramente lógica, e não diz respeito ao conteúdo. Indubitavelmente, o conceito de *direito* de que se serve o entendimento saudável contém precisamente as mesmas coisas que a mais sutil especulação pudesse dele desenvolver, somente no uso comum e prático, não se estando consciente dessas representações múltiplas nesses pensamentos. Por conseguinte, não se pode dizer que o conceito comum é sensível e contém A44 um mero fenômeno, pois o direito não pode de modo

algum aparecer, mas seu conceito está no entendimento e representa uma constituição (a constituição moral) de ações que lhes cabem em si mesmas. Pelo contrário, a representação de um *corpo* na intuição nada contém em absoluto que pudesse caber a um objeto em si mesmo, mas meramente o fenômeno de algo e o modo em que somos por ele afetados; e essa receptividade de nossa capacidade cognitiva denomina-se sensibilidade e se mantém grandemente distinta do conhecimento do objeto em si, mesmo que se pudesse perscrutar até o seu âmago (o fenômeno).

Assim, a filosofia leibniziana/wolffiana orientou todas as investigações acerca da natureza e da origem de nossos conhecimentos para um ponto de vista completamente errôneo ao considerar a diferença entre a sensibilidade e o intelectual como meramente lógica, quando é ela visivelmente transcendental, e não diz respeito B62 meramente à forma da ***clareza ou obscuridade***[133], mas à sua origem e ao seu conteúdo, do que resulta que, ***através da primeira***[134], não conhecemos a constituição das coisas em si mesmas tão só obscuramente (indistintamente), mas de modo algum, e, tão logo suprimimos nossa constituição subjetiva, o objeto representado com os atributos a ele conferidos pela intuição sensível não é encontrado em lugar algum, e nem pode ser encontrado, pois é precisamente essa constituição subjetiva que determina sua forma como fenômeno.

Ademais, distinguimos A45 bem, no tocante a fenômenos, entre aquilo que está essencialmente vinculado à intuição deles e que é válido para todo sentido humano em geral, e aquilo que lhes diz respeito somente de maneira contingente por não ser válido para a relação da sensibilidade em geral, mas apenas para uma situação ou organização particular deste ou daquele sentido.[135] E, daí, chama-se o primeiro desses conhecimentos de um conhecimento que representa o objeto em si mesmo, mas o segundo de um conhecimento que representa apenas seu fenômeno. Essa distinção, porém, é somente empírica. Caso nela se permaneça fixado (como ocorre comumente), e não se veja aquela intuição empírica, por sua vez, na qualidade de mero fenômeno (como deveria ocorrer), de modo a nada ser nela encontrado que pertença a qualquer coisa em si mesma, nesse caso nossa diferenciação transcendental está perdida, e acreditamos conhecer coisas em si, embora nada tenhamos a ver com coisa alguma salvo fenômenos em toda parte (no mundo dos sentidos) B63, mesmo na mais profunda investigação de seus

objetos. Assim, decerto, chamaremos um arco-íris de mero fenômeno em um ***pós-chuva ensolarado***[136], mas esta chuva de coisa em si mesma, o que é correto na medida em que entendemos esse último conceito apenas fisicamente, como aquilo que na experiência universal, em meio a todas as distintas posições que envolvem os sentidos, é sempre assim determinado e não de outro modo na intuição. Tomemos, porém, esse empírico em geral e indaguemos, sem volver para o seu acordo A46 com todo sentido humano, se ele (não as gotas da chuva, pois estas, na qualidade de fenômenos, já são objetos empíricos) representa um objeto em si mesmo, então a questão da relação da representação com o objeto é transcendental, e não só essas gotas são meros fenômenos, como também sua própria forma arredondada, até mesmo o espaço no qual elas caem nada são em si mesmos, mas apenas modificações, ou ***bases***[137] de nossa intuição sensível, enquanto, porém, o objeto transcendental para nós permanece desconhecido.

O segundo importante ***aspecto interessante***[138] de nossa estética transcendental é ela não só ganhar algum favor como ***hipótese verossímil***[139], mas ser tão certa e indubitável quanto jamais possa ser exigido de uma teoria que deve servir como órganon. Para tornar essa certeza totalmente óbvia, selecionaremos B64 um caso qualquer no qual sua validade possa se tornar evidente e servir para uma maior clareza do que foi exposto no § 3.

Assim, a supor que espaço e tempo sejam em si mesmos objetivos e condições da possibilidade das coisas em si mesmas, para começar, seria mostrado que, no que respeita a ambos, há um grande número de proposições apodíticas e sintéticas *a priori*, principalmente a respeito do espaço, que, consequentemente, aqui investigaremos a título de nosso exemplo primordial. Como as proposições da geometria são conhecidas sinteticamente *a priori* e com certeza A47 apodítica, eu pergunto: de onde tomais tais proposições e no que se apoia nosso entendimento para atingir tais verdades absolutamente necessárias e universalmente válidas? Não existe outro caminho senão através de conceitos ou através de intuições; ambos, todavia, como tais, são dados ou *a priori* ou *a posteriori*.[140] Esses últimos, nomeadamente conceitos empíricos, juntamente com aquilo em que se fundam, a intuição empírica, não podem proporcionar qualquer proposição sintética, isto salvo uma que é também meramente empírica, ou seja, ***uma proposição da experiência***[141] e, portanto, jamais podem conter necessidade e universalidade absoluta, o que é, entretanto, o característico de todas as proposições da

geometria. Contudo, no que toca ao primeiro e único meio de atingir tais conhecimentos, a saber, mediante meros conceitos ou intuições *a priori*, está claro que, a partir de meros conceitos, nenhum conhecimento sintético é obtenível, mas apenas analítico. B65 Tomai apenas a proposição de que, mediante duas linhas retas, absolutamente nenhum espaço pode ser encerrado e, portanto, nenhuma figura é possível, e tentai derivá-la do conceito de linhas retas e do número 2; ou tomai aquela de que a partir de três linhas uma figura é possível, e, igualmente, tentai derivá-la meramente desses conceitos. Todo vosso esforço é inútil, e vos vedes na necessidade de se refugiar na intuição, como, de idêntico modo, o faz sempre a geometria. A48 Assim, dai-vos um objeto na intuição, mas de que tipo, uma intuição pura *a priori* ou uma empírica? Caso fosse esta última, nenhuma proposição universalmente válida, e muito menos apodítica, jamais poderia dela resultar: com efeito, a experiência jamais pode prover tal coisa. Tendes, portanto, que dar vosso objeto *a priori* na intuição e nesta fundar vossa proposição sintética. Caso não houvesse em vós ***uma faculdade para intuir* a priori**;[142] caso essa condição subjetiva referente à forma não fosse concomitantemente a condição universal *a priori* na qual, exclusivamente, o objeto dessa intuição (externa) é ele mesmo possível; caso o objeto (o triângulo) fosse algo em si mesmo sem relação com vosso sujeito: então como poderíeis dizer que o que necessariamente jaz em vossas condições subjetivas para construir um triângulo tem também que necessariamente dizer respeito ao triângulo em si mesmo? Com efeito, não poderíeis adicionar ao vosso conceito (de três linhas) nada de novo B66 (a figura) que com isso tivesse necessariamente que ser encontrado no objeto, já que isso é dado anteriormente ao vosso conhecimento e não por meio dele. Não fossem, por conseguinte, o espaço (e também o tempo) mera forma de vossa intuição, que encerra *a priori* condições sob as quais unicamente pudessem as coisas ser para vós objetos externos que em si mesmos nada são sem essas condições subjetivas, nesse caso, não poderíeis constituir absolutamente nada sintético e *a priori* a respeito de objetos externos. É, portanto, indubitavelmente certo e não apenas possível, ou mesmo provável, que espaço e tempo, A49 como as condições necessárias de toda experiência (exterior e interior) são meramente condições subjetivas de toda nossa intuição, em relação às quais, portanto, todos os objetos são meros fenômenos e não coisas desse modo dadas por si mesmas; acerca deles, ademais, muito se pode dizer *a priori* no que diz respeito à sua forma, porém jamais o

mínimo sobre as coisas em si mesmas que podem dar fundamento a esses fenômenos.[143]

II. Para confirmação dessa teoria da idealidade, tanto do sentido externo quanto do interno e, portanto, de todos os objetos dos sentidos, como meros fenômenos, serve especialmente a seguinte observação: que tudo em nosso conhecimento que pertence à intuição (e, portanto, excetuando o sentimento de prazer e desprazer e a vontade, que de modo algum são conhecimentos) contém unicamente meras relações, de lugares em uma intuição (extensão), de alteração de lugares B67 (movimento), e leis em conformidade com as quais essa alteração é determinada (forças motrizes[144]). Mas, ***mediante isso***[145], não é dado o que está presente no lugar ou o que ele produz nas próprias coisas além da alteração de lugar. Ora, através de meras relações, não é conhecida uma coisa em si: portanto, é bem o caso de julgar que, considerando que nada nos é dado através do sentido externo, salvo ***meras representações relacionais***[146], ele pode também encerrar em sua representação apenas a relação de um objeto com o sujeito, e não a que é interna ao objeto em si. Com a intuição interna acontece precisamente o mesmo. Não se trata apenas de constituírem as representações *do sentido externo* o material próprio com que ocupamos nossa mente, mas também de o tempo em que colocamos essas representações, o qual, ele mesmo, precede a consciência delas na experiência e proporciona fundamento ao modo no qual as colocamos na mente como condição formal, já conter relações de sucessão, de concomitância e daquilo que é concomitante com a sucessão (do persistente).[147] Ora, aquilo que, na qualidade de representação, é capaz de preceder qualquer ação de pensar algo é intuição e se nada contém exceto relações, é a forma da intuição, a qual, como nada representa salvo na medida em que algo é posto na mente, não pode ser outra coisa senão o modo no qual é a mente afetada por sua própria atividade, ***nomeadamente*** B68 ***esse pôr de sua representação***,[148] e, portanto, o modo em que é afetada através de si mesma, isto é, um sentido interno no que diz respeito à sua forma. Tudo aquilo que é representado através de um sentido é, nessa medida, sempre fenômeno, do que resulta que um sentido interno não

deve ou de modo algum ser admitido, ou o sujeito, que é o seu objeto, só poderia ser representado por meio dele na qualidade de fenômeno, não como ele de si julgaria se sua intuição fosse mera ***espontaneidade***[149], isto é, intelectual. Nisso toda dificuldade assenta-se somente em como um sujeito pode se intuir internamente a si mesmo; essa dificuldade, contudo, é comum a toda teoria. A consciência de si mesmo (apercepção) é a simples representação do eu,[150] e, se todo o múltiplo no sujeito fosse dado *espontaneamente*[151] exclusivamente por seu intermédio, a intuição interna seria intelectual. Essa consciência nos seres humanos exige ***percepção***[152] interna do múltiplo que é no sujeito dada antecedentemente, e o modo em que isso é dado na mente sem espontaneidade precisa ser denominado sensibilidade devido a essa diferença. Se a ***faculdade para se tornar consciente de si***[153] deve procurar (apreender[154]) o que está na mente, é necessário que afete esta última, e somente pode produzir uma intuição de si mesma de tal maneira, cuja forma, porém, que antecipadamente lhe dá fundamento na mente, é determinante do modo no qual o múltiplo está juntamente na mente na representação do tempo; B69 aí então ela intui a si mesma não como representaria a si mesma de imediato espontaneamente, mas conforme a maneira em que é afetada a partir do interior, ***consequentemente como aparece a si, não como é***.[155]

III. Quando digo que no espaço e no tempo a intuição representa tanto objetos externos quanto ***a autointuição da mente***[156], na medida em que cada uma das duas afeta nossos sentidos, isto é, como *aparece*, isso não quer dizer que esses objetos seriam uma mera *ilusão*[157]. Com efeito, no fenômeno os objetos, até mesmo ***propriedades***[158] que a eles conferimos, são sempre considerados algo efetivamente dado somente na medida em que essa propriedade se limita a depender do modo de intuição do sujeito na relação do objeto dado com ele, de maneira que ***esse objeto, na qualidade de fenômeno, é distinguido de si mesmo na qualidade de objeto em si***.[159] Assim, não digo que os corpos apenas *parecem* existir fora de mim, ou que minha alma apenas *parece* ser dada em minha ***autoconsciência***[160] quando assevero que a qualidade do espaço e do tempo, que estabeleço como condição da sua existência e de acordo com a qual

estabeleço ambos, reside em meu modo de intuição e não nesses objetos em si. Seria minha própria culpa se eu transformasse o que deveria computar como fenômeno B70 em mera ilusão.[161] Não é o que acontece, entretanto, de acordo com nosso princípio da idealidade de todas as nossas intuições sensíveis; ao contrário, caso se atribua *realidade objetiva* àquelas formas de representação, não se pode evitar com isso converter tudo em mera *ilusão*. Com efeito, quando se considera o espaço e o tempo propriedades que, no que toca à sua possibilidade, têm que ser encontradas em coisas em si, e se reflete os ***absurdos***[162] nos quais alguém então se enreda, isto porque duas coisas infinitas que não são nem substâncias, nem tampouco algo que efetivamente seja inerente às substâncias, precisam, no entanto, ser algo existente, de fato a condição necessária B71 à existência de todas as coisas, o que inclusive se mantém mesmo com a supressão de todas as coisas existentes, positivamente não se pode culpar o bom *Berkeley*[163] por reduzir os corpos a mera ilusão; até mesmo nossa própria existência, a qual, de tal modo, seria tornada dependente ***da realidade autossubsistente de uma não-coisa como o tempo***[164] seria transformada com este em pura ilusão; um absurdo cuja culpa até agora ninguém ainda assumiu.

IV. Na teologia natural, na qual se pensa um objeto que não só não é nenhum objeto da intuição para nós, mas que sequer pode ser um objeto da intuição sensível para si, é-se cauteloso no sentido de suprimir as condições de tempo e espaço de toda sua intuição (com efeito, é necessário que todo seu conhecimento seja intuição e não *pensar*, que constitui sempre prova de limitações). Mas com que direito se pode fazer isso quando ambos foram antecipadamente tornados formas de coisas em si e, na verdade, coisas em si que, na qualidade de condições *a priori* da existência das coisas, seriam remanescentes mesmo se alguém abolisse as próprias coisas?[165] Com efeito, na qualidade de condições de toda existência em geral, teriam que ser também aquelas da existência de Deus. Se não B72 forem tornadas formas objetivas de todas as coisas, nada restará senão torná-las formas subjetivas de nosso modo de intuição, externa e interna, que é denominada sensível porque *não* é *original*,[166] isto é, uma intuição pela qual a existência do objeto da intuição é ela mesma dada (e que, tanto quanto podemos

compreender, só pode pertencer ao ser original)[167], mas é dependente da existência do objeto e, portanto, só é possível na medida em que a ***capacidade de representação***[168] do sujeito é através disso afetada.

É também desnecessário restringirmos o modo de intuição no espaço e no tempo à sensibilidade dos seres humanos; pode ser que todo ser pensante finito deva nisso necessariamente estar de acordo com os seres humanos,[169] (ainda que não sejamos capazes de decidir isso); entretanto, mesmo com essa validade universal, ***ele***[170] não deixaria de ser sensibilidade precisamente porque é derivado (*intuitus derivativus*[171]), não original (*intuitus originarius*[172]) e, portanto, intuição não intelectual, a qual, com base no fundamento exatamente aduzido, parece pertencer tão só ao ser original, porém jamais a um ser dependente no que respeita tanto à sua existência quanto à sua intuição (a qual determina sua existência em relação aos objetos dados), se bem que essa última observação deva ser considerada apenas como esclarecimento de nossa teoria estética, não fundamento demonstrativo.

B73 Conclusão da estética transcendental

Temos aqui agora uma das peças necessárias para a solução do problema geral da filosofia transcendental: *como são possíveis proposições sintéticas* a priori*?* Nomeadamente intuições puras *a priori*, espaço e tempo, nos quais, caso queiramos ir além do conceito dado em um juízo *a priori*, encontramos o que deve ser descoberto *a priori* a ele sinteticamente ligado, não no conceito, mas na intuição que lhe é correspondente; todavia, com esse fundamento, esse juízo jamais se estende além dos objetos dos sentidos, e somente podem ser válidos para objetos da experiência possível.

A50/B74 # *Segunda parte*
Lógica transcendental

INTRODUÇÃO
Ideia de uma lógica transcendental

I – Da lógica em geral

Nosso conhecimento nasce de duas fontes fundamentais da mente, sendo a primeira o receber representações (a receptividade das impressões), enquanto a segunda, a faculdade de conhecer um objeto por meio dessas representações (espontaneidade dos conceitos); através da primeira, um objeto nos é *dado*, ao passo que, através da segunda, este é *pensado* em relação àquela representação (como mera determinação da mente). Assim, intuição e conceitos constituem os elementos de todo nosso conhecimento, do que resulta que nem conceitos sem intuição que de algum modo lhes corresponda, nem intuição sem conceitos podem produzir conhecimento. Ambos são ou puros ou empíricos. São *empíricos* quando a sensação (a qual pressupõe a presença real do objeto) está nele contida; são, porém, *puros* quando nenhuma sensação está mesclada à representação. Pode-se chamar estes últimos de matéria do conhecimento sensível. B75 Consequentemente, a intuição pura contém apenas a forma em que algo A51 é intuído, e o conceito puro somente a forma do pensar um objeto em geral. Somente intuições ou conceitos puros são possíveis *a priori*, enquanto empíricos somente *a posteriori*.

Se chamarmos de *sensibilidade* a *receptividade* de nossa mente para receber representações na medida em que é ela afetada de algum modo, então, pelo contrário, a faculdade de produzir, ela mesma, representações, ou a *espontaneidade* do conhecimento, é o *entendimento*.[173] Nossa natureza é tal que a *intuição* nunca pode ser outra coisa senão *sensível*, isto é, tudo que ela contém é o

modo no qual somos afetados pelos objetos. Pelo contrário, a faculdade para *pensar* o objeto sensível da intuição sensível é o *entendimento*. Nenhum desses ***atributos***[174] deve ser preferido em relação aos outros. Sem sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado, e, sem entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas.[175] Daí é tão necessário tornar ***seus conceitos***[176] sensíveis (isto é, adicionar a eles o objeto na intuição) quanto tornar suas intuições compreensíveis (isto é, submetê-las aos conceitos). Ambas essas ***faculdades, ou capacidades***,[177] ademais, não podem permutar suas funções. O entendimento não é capaz de intuir coisa alguma, ao passo que os sentidos não são capazes de pensar nada. O conhecimento só pode nascer de sua associação.[178] B76 Não se deve, porém, em virtude disso, confundir suas participações, A52 havendo, sim, grandes motivos para separá-los entre si cuidadosamente, e distingui-los. Daí distinguirmos a ciência das regras da sensibilidade em geral, isto é, a estética, da ciência das regras do entendimento em geral, isto é, a lógica.

Ora, a lógica pode, por sua vez, ser empreendida com duplo propósito, ou como lógica do uso geral ou daquele particular do entendimento. O primeiro contém as regras absolutamente necessárias do pensar, sem as quais não ocorre de modo algum nenhum uso do entendimento, de modo a dizer respeito ele a elas, sem ser considerada a diferença dos objetos aos quais ele possa ser dirigido. A lógica do uso particular do entendimento contém as regras para o correto pensar em torno de certo tipo de objetos. Aquela[179] pode ser denominada ***lógica elementar***[180], enquanto ***esta***[181], entretanto, ***o órganon desta ou daquela ciência***[182]. Esta última com frequência toma a frente nas escolas como propedêutica das ciências, ainda que, na verdade, na marcha da razão humana, seja a mais tardia a ser alcançada quando a ciência há muito já está pronta, exigindo apenas o toque final para seu aprimoramento e perfeição. Com efeito, é preciso já conhecer os objetos em um grau bastante elevado caso se disponha a fornecer as regras B77 mediante as quais se possa produzir uma ciência deles.

Ora, a lógica geral é ou a lógica pura ou a aplicada. Na primeira, abstraímos A53 de todas as condições empíricas sob as quais nosso entendimento é exercido, por exemplo, da influência dos sentidos, do jogo da imaginação, das leis da memória, do poder do hábito, da inclinação etc. e, portanto, também das fontes do preconceito, até mesmo em geral de todas as causas das quais nos provêm

certos conhecimentos ou se supõe que possam provir, porque estes só dizem respeito ao entendimento em certas circunstâncias de sua aplicação, sendo a experiência exigida para conhecê-los. Portanto, uma *lógica geral*, mas *pura*, tem a ver com princípios *a priori* puros, e é um *cânone do entendimento* e da razão, porém somente no tocante ao formal em seu uso, não importa qual possa ser o seu conteúdo (empírico ou transcendental). Uma *lógica geral*, porém, é então denominada *aplicada* se é dirigida às regras do uso do entendimento sob as condições empíricas subjetivas que a psicologia nos ensina. Possui, portanto, princípios empíricos, embora seja ela na verdade geral na medida em que se ocupa do uso do entendimento sem considerar a distinção dos objetos. Por isso não é, ademais, nem um cânone do entendimento em geral, B78 nem um órganon de ciências particulares, mas meramente um catártico do entendimento comum.[183]

Na lógica geral, a parte que deve constituir a doutrina pura da razão necessita, portanto, estar completamente separada daquela que constitui a lógica (ainda que sempre geral) aplicada. A54 Somente a primeira é verdadeiramente ciência, embora breve e árida, e como o requer a exposição escolasticamente correta de uma doutrina elementar do entendimento.[184] Nisso precisam, portanto, os lógicos ter sempre duas regras em vista:

1. Na qualidade de lógica geral, ela abstrai de todo conteúdo do ***conhecimento do entendimento***[185], e da diferença de seus objetos, e nada tem a ver exceto com a mera forma do pensar.
2. Na qualidade de lógica pura, não tem quaisquer princípios empíricos e, portanto, nada haure da psicologia (como alguém por vezes se deixa convencer), coisa que, portanto, não exerce influência alguma no cânone do entendimento. É uma doutrina demonstrada e nela tudo tem que ser certo completamente *a priori*.

O que chamo de lógica aplicada (em oposição à significação comum desta palavra, de acordo com a qual ela deve conter certos ***exercícios***[186] para os quais a lógica pura fornece a regra) é, assim, uma representação do entendimento e das regras do seu uso necessário *in concreto*, nomeadamente sob as condições contingentes B79 do sujeito, que podem dificultar ou promover esse uso e que são todas dadas somente empiricamente. Ela[187] ocupa-se da atenção, de seus obstáculos e consequências, da causa do erro, do estado de dúvida, do escrúpulo, da convicção etc., relacionando-se com a A55 lógica geral e pura como a moral

pura, ***a qual contém meramente as necessárias leis morais de uma vontade livre em geral*** [188], está relacionada à ***doutrina da virtude***[189] propriamente dita, que examina essas leis considerando os obstáculos dos ***sentimentos, inclinações e paixões***[190] aos quais os seres humanos estão mais ou menos sujeitos, e nunca pode constituir uma ciência verdadeira e demonstrada, uma vez que requer princípios empíricos e psicológicos tanto quanto os requer a lógica aplicada.

II – Da lógica transcendental

A lógica geral abstrai, como indicamos, de todo o conteúdo cognitivo, isto é, de qualquer relação dele com o objeto, e considera apenas a forma lógica na relação dos conhecimentos entre si, isto é, a forma do pensar em geral. Mas, visto que há tanto intuições puras quanto empíricas (como o demonstrou a estética transcendental), uma distinção entre B80 o pensar puro e o empírico dos objetos poderia igualmente muito bem ser encontrada. Nesse caso, haveria uma lógica na qual não se abstrairia de todo o conteúdo cognitivo, pois aquela que contivesse meramente as regras do pensar puro de um objeto excluiria todos os conhecimentos que fossem de teor empírico. Diria respeito, ademais, à origem dos nossos conhecimentos A56 dos objetos, na medida em que isso não pode ser atribuído aos objetos; enquanto a lógica geral, ao contrário, nada tem a ver com essa origem do conhecimento, mas considera representações, podendo estas ser ***primordialmente***[191] *a priori* em nós mesmos ou apenas de modo empírico, meramente com referência às leis segundo as quais o entendimento, ao pensar, as conduz a uma relação recíproca. Portanto, ela se ocupa somente com a forma do entendimento, a qual pode ser dada às representações onde quer que possam ter sido estas originadas.

E aqui faço uma observação cuja ascendência diz respeito a todas as considerações que se seguem e que devemos ter bem em vista, a saber, que nem todo conhecimento *a priori* deve ser chamado de transcendental, mas tão só aquele mediante o qual conhecemos, que é como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas inteiramente *a priori*, ou são possíveis (isto é, a possibilidade B81 de conhecimento ou seu uso *a priori*). Consequentemente, nem o espaço nem qualquer determinação geométrica dele *a priori* é uma representação transcendental *a priori*, mas somente o conhecimento de que essas

representações não são de modo algum de origem empírica, e a possibilidade de que, não obstante isso, podem ser relacionadas *a priori* com objetos da experiência, podem ser chamados de transcendental. Do mesmo modo, o uso do espaço em torno de todos os objetos em geral seria também transcendental: mas se for restringido exclusivamente aos objetos dos sentidos, então será chamado A57 de empírico. A diferença entre o transcendental e o empírico, portanto, diz respeito somente à ***crítica gnosiológica***[192] e não se refere à relação deles com seu objeto.

Portanto, na expectativa de que talvez haja conceitos que possam estar relacionados a objetos *a priori*, não como intuições puras ou sensíveis, mas meramente na qualidade de ações do puro pensar,[193] que são, deste modo, conceitos, mas nem de origem empírica nem de origem estética, formulamos provisoriamente a ideia de uma ciência do entendimento e conhecimentos puros da razão, por meio da qual pensamos objetos completamente *a priori*. Uma tal ciência que determinasse a origem, a extensão e a validade objetiva de tais conhecimentos teria de ser chamada *lógica transcendental*, uma vez que só é concernente com as leis do entendimento e da razão, unicamente, porém, na medida B82 em que estão relacionados a objetos *a priori* e não, como a lógica geral, a conhecimentos empíricos, bem como puros da razão sem distinção.

III – Da divisão da lógica geral em analítica e dialética

A antiga e famosa questão que se supôs impelir os lógicos a um beco sem saída e a uma passagem tão estreita que ou se deixam dar com um deplorável raciocínio circular, A58 ou devem confessar sua ignorância e, portanto, a vaidade de toda a sua arte, é esta: *O que é verdade?*[194] A definição nominal[195] de verdade, nomeadamente que ela é o acordo do conhecimento com seu objeto, é aqui concedida e pressuposta; há, porém, a exigência de saber qual é o critério geral e certo da verdade de qualquer conhecimento.

Já é uma grande e necessária prova de compreensão ou bom senso saber o que se deveria indagar racionalmente. Com efeito, quando a questão em si é absurda e exige respostas desnecessárias, neste caso, além do embaraço daquele que a propõe, também apresenta o inconveniente de desencaminhar o ouvinte incauto para respostas absurdas, ***e oferecer a visão ridícula*** B83 ***(como diziam os antigos)***

de um indivíduo a ordenhar um bode, enquanto outro sustém debaixo deste uma peneira.[196]

Se verdade consiste no acordo de um conhecimento com seu objeto, então esse objeto, mediante isso, tem que ser distinguido dos outros; com efeito, um conhecimento é falso quando não está de acordo com o objeto ao qual está relacionado, ainda que contenha algo que poderia muito bem ter validade quanto a outros objetos. Ora, um critério geral da verdade seria aquele que fosse válido quanto a todos os conhecimentos, sem distinção de seus objetos. Fica claro, porém, que como com ele se abstrai de todo conteúdo do conhecimento (relação com seu objeto), A59 e a verdade diz respeito precisamente a esse conteúdo, seria totalmente impossível e absurdo indagar por uma marca da verdade desse conteúdo cognitivo, sendo, assim, impossível poder fornecer um sinal suficiente e ao mesmo tempo universal da verdade. Visto que anteriormente já chamamos de matéria o conteúdo de um conhecimento, é preciso, por conseguinte, que digamos que nenhum sinal universal da verdade da matéria do conhecimento pode ser exigido, porque é em si contraditório consigo mesmo.

Todavia, no que respeita à mera forma do conhecimento (colocado de lado todo o conteúdo), fica igualmente B84 claro que uma lógica, na medida em que expõe as regras gerais e necessárias do entendimento, tem que apresentar critérios de verdade nessas próprias regras. Com efeito, aquilo que as contradiz é falso, visto que o entendimento assim contradiz suas regras gerais do pensar e, portanto, contradiz a si mesmo. Esses critérios, porém, só dizem respeito à forma da verdade, isto é, do pensar em geral, sendo nessa medida inteiramente corretos, mas insuficientes. Com efeito, ainda que um conhecimento possa estar em pleno acordo com a forma lógica, isto é, não contradizer a si mesmo, pode ele ainda sempre contradizer o objeto. Assim, o critério meramente lógico de verdade, a saber, a concordância de um conhecimento com as leis gerais e formais do entendimento e da razão, é decerto a *conditio sine qua non*[197] e, portanto, a condição negativa A60 de toda verdade: além disso, entretanto, a lógica não pode ir, não podendo o erro que não diz respeito à forma, mas ao conteúdo, ser descoberto mediante nenhuma pedra de toque dela.

Ora, a lógica geral decompõe todo o trabalho formal do entendimento e da razão em seus elementos e os apresenta como princípios de toda a apreciação lógica de nosso conhecimento. Essa parte da lógica pode, por conseguinte, ser

denominada analítica, sendo por isso ao menos a pedra de toque negativa da verdade, porquanto é necessário, antes de tudo, por meio dessas regras, sondar e avaliar a forma de todo conhecimento antes de investigar seu conteúdo, B85 visando a descobrir, no tocante ao objeto, se encerra verdade positiva. Mas porque a mera forma do conhecimento, não importa quanto possa se harmonizar com leis lógicas, está longe de bastar para constituir a verdade material (objetiva) do conhecimento, ninguém é capaz de se atrever a julgar no que se refere aos objetos e asseverar qualquer coisa com referência a eles ***tão só com a lógica***[198] sem haver anteriormente fora da lógica haurido informação fundamentada acerca deles, para posteriormente se restringir a investigar seu uso e associação ***em um todo coerente***[199] conforme leis lógicas, ou melhor, apenas examiná-los em conformidade com elas. Contudo, há algo tão sedutor na posse de uma arte aparente para proporcionar a todos os nossos conhecimentos a forma do entendimento, embora no que diz respeito A61 ao seu conteúdo se possa ainda estar muito vazio e pobre, que essa lógica geral, que não passa de um *cânone* para julgar, foi utilizada, por assim dizer, como se fosse um *órganon* para a efetiva produção de, no mínimo, ***ilusão***[200] de asserções objetivas e, portanto, foi, de fato, objeto de abuso. Ora, a lógica geral, como pretenso órganon, chama-se *dialética*.

Por mais diferente da nossa que possa ter sido a significação dada pelos antigos no emprego dessa designação de uma ciência ou arte, é possível ainda inferir do uso B86 real que dela faziam que entre eles não passava da *lógica da ilusão*,[201] uma arte sofística para proporcionar à sua ignorância, até mesmo às suas ilusões propositais a aparência da verdade, pela imitação do método da profundidade, que a lógica prescreve em geral, e utilizando os seus tópicos para o embelezamento de toda pretensão vazia. Ora, pode-se encarar como advertência segura e útil que a lógica geral, *considerada órganon*, é sempre uma lógica da ilusão, isto é, dialética, pois, uma vez que absolutamente nada nos ensina sobre o conteúdo do conhecimento – mas somente as condições formais do acordo com o entendimento, que são totalmente indiferentes no tocante aos objetos –, a imprudência de usá-la como uma ferramenta (órganon) para a expansão e a ampliação de seus conhecimentos ou, ao menos, a pretensão de assim fazê-lo, descamba meramente em loquacidade A62 ociosa, afirmando ou negando tudo o que se queira com alguma aparência de verdade.

Tal instrução de modo algum convém à dignidade da filosofia, razão pela qual seria preferível tomar essa designação de dialética como uma *crítica da ilusão dialética*, a qual é computada como parte da lógica, e desse modo a teríamos aqui compreendido.

B87 IV – Da divisão da lógica transcendental na analítica e dialética transcendentais

Em uma lógica transcendental, isolamos o entendimento (como apresentado anteriormente a sensibilidade na estética transcendental) e destacamos de nosso conhecimento apenas a parte do pensamento que tem sua origem somente no entendimento. Entretanto, o uso desse conhecimento puro depende do seguinte como sua condição: que objetos nos sejam dados na intuição, à qual possam ser aplicados. Com efeito, sem intuição faltariam objetos a todo o nosso conhecimento e, portanto, permaneceria ele totalmente vazio. Por conseguinte, a parte da lógica transcendental que expõe os elementos do conhecimento puro do entendimento, e os princípios sem os quais nenhum objeto pode ser de maneira alguma pensado, é a analítica transcendental e, ao mesmo tempo, uma lógica da verdade.[202] Com efeito, nenhum conhecimento é capaz de contradizê-la sem simultaneamente A63 perder todo o conteúdo, isto é, toda relação com qualquer objeto e, portanto, toda verdade. Contudo, por ser ***muito atrativo e sedutor***[203], empregar esses conhecimentos puros do entendimento e princípios por si sós, e mesmo ultrapassando os limites da experiência, a qual exclusivamente B88 é capaz de nos disponibilizar a matéria (objetos) à qual esses conceitos puros do entendimento podem ser aplicados, o entendimento corre o perigo de fazer uso material dos meros princípios formais do entendimento puro ***mediante sofismas vazios***[204], e julgar indiscriminadamente a respeito de objetos que não nos são dados, que até mesmo talvez não nos possam ser dados de modo algum. Considerando que, portanto, deveria ser realmente apenas um cânone da apreciação do uso empírico, é objeto de abuso caso se permita que valha como o órganon de um uso geral e irrestrito e se ouse a julgar, asseverar e decidir sobre objetos em geral contando unicamente com o entendimento puro. Assim, nesse caso, o uso do entendimento puro seria dialético. A segunda parte da lógica transcendental necessita, portanto, ser uma crítica dessa ilusão dialética, e se

chama dialética transcendental, não na qualidade de uma arte que consiste em provocar dogmaticamente tal ilusão (uma arte lamentavelmente muito corrente de múltiplas prestidigitações metafísicas), mas na qualidade de uma crítica do entendimento e da razão no tocante ao seu uso ***hiperfísico***[205], visando a revelar a falsa ilusão A64 de suas pretensões infundadas e reduzir suas reivindicações de invenção e ampliação, pretensamente a serem atingidas através de princípios transcendentais, ao mero julgamento do entendimento puro e sua guarda contra enganos sofísticos.

B89 Lógica transcendental

PRIMEIRA DIVISÃO
A analítica transcendental

Esta analítica é ***a decomposição***[206] da totalidade de nosso conhecimento *a priori* nos elementos do conhecimento puro do entendimento. Assim, ela atende aos itens que se seguem.[207] 1. Que os conceitos sejam puros e não empíricos. 2. Que não pertençam à intuição e à sensibilidade, mas ao pensar e ao entendimento. 3. Que sejam conceitos elementares e bem distintos daqueles que são derivados ou compostos dos elementares. 4. Que sua tabela seja completa e preencham totalmente todo o campo do entendimento puro. Ora, não pode essa completitude de uma ciência ser assumida com confiança a partir do cálculo aproximativo de um agregado conseguido por meras tentativas, daí ser somente possível por meio de uma *Ideia do todo*[208] do conhecimento do entendimento *a priori* e através da divisão de conceitos determinada por essa ideia e que a constitui e, portanto, somente através A65 de sua *conexão*[209] *em um sistema*. O entendimento puro se dissocia completamente não só de tudo que é empírico, mas também absolutamente de toda sensibilidade. É, assim, uma unidade autossubsistente, autossuficiente B90 e que não deve ser aumentada por quaisquer adições externas.[210] Consequentemente, a síntese de seu conhecimento constituirá um sistema a ser abordado e determinado sob uma ideia, sendo que a completitude e a articulação dele podem ao mesmo tempo fornecer uma pedra

de toque da correção e autenticidade de todas as peças cognitivas que lhe cabem.[211] Todavia, toda essa parte da lógica transcendental consiste de dois *Livros*, contendo um os *conceitos* do entendimento puro e, o outro, os *princípios*.

A analítica transcendental

LIVRO I
A analítica dos conceitos

Entendo por analítica dos conceitos não a sua análise, ou o procedimento costumeiro nas investigações filosóficas, o de ***decompor***[212] o conteúdo dos conceitos que se apresentam e lhes conferir clareza, mas sim aquela *decomposição da própria faculdade do entendimento*, que é muito menos frequentemente tentada, objetivando a investigar a possibilidade dos conceitos A66 *a priori* procurando-os somente no entendimento como seu lugar de nascimento e analisando seu uso puro em geral; com efeito, essa é a ocupação própria de uma filosofia transcendental; B91 o restante é o tratamento lógico dos conceitos na filosofia em geral. Portanto, seguiremos os conceitos puros até os seus primeiros germens e predisposições no entendimento humano, onde eles estão preparados até que, com a oportunidade da experiência, são finalmente desenvolvidos e apresentados precisamente pelo mesmo entendimento em sua clareza, liberados das condições empíricas a eles vinculadas.

A analítica dos conceitos

CAPÍTULO I
Do fio condutor[213] para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento

Quando se põe em jogo uma faculdade cognoscente, diferentes conceitos em diversas ocasiões surgem que tornam essa faculdade cognoscível e que podem ser reunidos em um ***ensaio***[214] mais ou menos minucioso, segundo haja sido empregado em sua observação mais ou menos tempo ou maior ou menor sagacidade.[215] Onde essa investigação será findada, por meio desse procedimento por assim dizer mecânico, não se pode jamais determinar seguramente. A se somar a isso, os conceitos descobertos somente quando se encontra oportunidade A67 não revelarão qualquer ordem e unidade sistemática, mas serão, em última instância, B92 ordenados em pares somente de acordo com semelhanças e dispostos em séries apenas de acordo com a magnitude de seu conteúdo, ***do simples ao mais composto***,[216] séries que não são sistemáticas, ainda que sejam, de certa maneira, metodicamente produzidas.

A filosofia transcendental tem a vantagem, mas também o compromisso de buscar seus conceitos em conformidade com um princípio, uma vez que brotam puros e sem mescla do entendimento, na qualidade de unidade absoluta, e devem, consequentemente, ser entre si mesmos ligados de acordo com um conceito ou ideia. Entretanto, uma tal conexão proporciona uma regra pela qual o lugar de cada conceito puro do entendimento e a completitude de todos eles juntos podem ser determinados *a priori*, o que, caso contrário, dependeria do gosto ou do acaso.

Do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento

Seção I
Do uso lógico do entendimento em geral

O entendimento foi anteriormente explicado apenas negativamente: uma faculdade ***não-sensível*** [217] A68 do conhecimento. Não podemos, agora, partilhar de qualquer intuição independentemente da sensibilidade. Assim, não é o entendimento uma faculdade da intuição. B93 Não há, porém, fora da intuição, outra maneira de conhecer exceto através de conceitos. Por conseguinte, o

conhecimento de todo entendimento, ao menos do humano, é um conhecimento ***conceitual*** [218], não intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições, na qualidade de sensíveis, apoiam-se em afecções, enquanto conceitos em funções. Entendo, entretanto, por ***função***[219] a unidade da ação de ordenar diferentes representações sob uma representação comum. Assim, conceitos se fundam na espontaneidade do pensar, ao passo que intuições sensíveis na receptividade de impressões. Ora, a partir desses conceitos, o entendimento não pode fazer outro uso senão o de julgar por meio deles. Como nenhuma representação diz respeito ao objeto imediatamente a não ser apenas a intuição, resulta que um conceito jamais é relacionado imediatamente a um objeto, sendo, porém, sempre relacionado a uma outra representação dele (seja esta uma intuição ou ela mesma já um conceito). O juízo é, assim, o conhecimento mediato de um objeto e, portanto, a representação de uma representação dele. Em cada juízo existe um conceito que vale para muitos, e que entre esses muitos também compreende uma dada representação, relacionando-se esta última então imediatamente com o objeto. Assim, por exemplo, no juízo *Todos os corpos são divisíveis*, o conceito do ***divisível*** [220] está relacionado a diversos outros conceitos, entre eles, contudo, está aqui particularmente relacionado ao conceito de corpo; este, porém, está relacionado A69 a ***certos fenômenos que se apresentam a nós***.[221] Estão, portanto, esses objetos B94 representados mediatamente através do conceito de ***divisibilidade***[222]. Portanto, todos os juízos são funções da unidade entre nossas representações, posto que, em lugar de uma representação imediata, uma mais elevada, compreendendo esta e outras sob si mesma, é empregada para conhecimento do objeto, e com isso muitos conhecimentos possíveis são reunidos em um. Podemos, contudo, reconduzir todas as ações do entendimento aos juízos, de modo que o *entendimento* em geral possa ser representado como *faculdade de julgar*[223]. Com efeito, conforme dito anteriormente, ele é uma ***faculdade de pensar***[224]. Pensar é o conhecimento através de conceitos. Conceitos, porém, na qualidade de predicados de juízos possíveis, relacionam-se a alguma representação de um objeto ainda indeterminado. Assim, o conceito de corpo significa algo, por exemplo, metal, o que através de tal conceito pode ser conhecido. É, portanto, conceito somente na medida em que outras representações estão contidas sob ele, mediante as quais pode ele ser relacionado aos objetos. Ele é, portanto, o predicado para um juízo possível, por exemplo, que todo metal é um corpo.

Consequentemente, as funções do entendimento podem todas ser encontradas juntas quando se é capaz de mostrar integralmente as funções de unidade nos juízos. Que isso é plenamente realizável será evidenciado pela seção seguinte.

A70/B95

Do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento

Seção II

§ 9 – Da função lógica do entendimento nos juízos

Se abstrairmos de todo o conteúdo de um juízo em geral e atendermos somente à mera forma do entendimento contido nele, descobriremos que a função do pensar nele pode se apresentar sob quatro títulos, encerrando cada um em si três momentos. Eles podem ser representados na seguinte tabela:

1.
Quantidade de juízos:
Universal
Particular
Singular

2.
Qualidade:
Afirmativo
Negativo
Infinito

3.
Relação:
Categórico
Hipotético
Disjuntivo

4.
Modalidade:

Problemático
Assertórico
Apodítico

Como B96 essa divisão parece divergir em alguns pontos, ainda que não essenciais, da técnica A71 usual dos lógicos, ***os protestos que se seguem no sentido de prevenir a incompreensão não são desnecessários***.[225]

1. Os lógicos dizem acertadamente que, no que diz respeito ao uso de juízos em ***silogismos***[226], juízos singulares podem ser tratados como universais. Com efeito, precisamente porque não têm de modo algum extensão, seu predicado não é simplesmente relacionado a algo do que está contido no conceito do sujeito, embora excluído de outra parte dele. Portanto, o predicado vale para esse conceito sem exceção, tal como se este fosse um conceito de validade geral de uma extensão com o predicado valendo para o todo do seu significado. Comparássemos, ao contrário, um juízo singular com um juízo de validade geral, meramente na qualidade de conhecimento, no que toca à quantidade, e então o primeiro se relacionaria com o segundo como a unidade se relaciona com a infinidade, sendo ele, portanto, em si mesmo, essencialmente diferente do segundo. Por conseguinte, se considero um juízo singular (*judicium singulare*) não apenas no tocante à sua validade interna, mas também, como conhecimento em geral, no que toca à quantidade que possui comparativamente a outros conhecimentos, nesse caso é ele, com certeza, distinto de juízos de validade geral (*judicia communia*), e merece, em um quadro completo dos momentos do pensar em geral B97 (ainda que decerto não naquela lógica limitada meramente ao uso dos juízos entre si), um lugar especial.
2. De idêntica maneira, na lógica transcendental, *juízos infinitos* necessitam também ser distinguidos A72 dos *afirmativos*, isto embora na lógica geral estejam com acerto inclusos nestes últimos e não constituam um membro especial da divisão. Esta[227] abstrai de todo conteúdo do predicado (mesmo sendo este negativo), e considera unicamente se é atribuído ao sujeito ou se a ele se opõe. Aquela[228], porém, considera também o valor

ou o conteúdo dessa afirmação lógica realizada em um juízo mediante um predicado meramente negativo e que ganho rende isso no que toca ao todo do conhecimento. Dissesse eu da alma que não é mortal e teria, ao menos, evitado um erro por meio de um juízo negativo. Ora, pela proposição *A alma não é mortal*[229], em verdade, afirmei efetivamente, no que diz respeito à forma lógica, ***no que coloco a alma dentro da esfera ilimitada dos seres imortais***[230]. Ora, visto que o mortal contém uma parte da completa extensão dos seres possíveis, mas o imortal a outra, resulta que tudo que é dito mediante minha proposição é ser a alma uma da miríade infinita de coisas que restam se eu suprimir tudo que é mortal. A esfera infinita do possível, porém, está com isso limitada apenas na medida em que é dela dissociado o mortal, ***e a alma é posta na extensão*** B98 ***restante de seu espaço***[231]. Este espaço permanece, contudo, ainda sempre infinito a despeito dessa exceção, e mais partes podem ser dele ainda suprimidas sem que A73 o conceito de alma se desenvolva minimamente e seja afirmativamente determinado. Portanto, esses juízos infinitos, no que toca à extensão lógica, são realmente limitadores no que diz respeito ao conteúdo do conhecimento em geral, e nessa medida não devem ser omitidos do quadro transcendental de todos os momentos do pensar nos juízos, uma vez que a função do entendimento com isso exercida talvez possa ser importante no campo de seu conhecimento puro *a priori*.

3. Todas as relações do pensar nos juízos são a) do predicado com o sujeito, b) do fundamento com a consequência, c) entre o conhecimento a ser dividido e todos os membros da divisão entre si. No primeiro tipo de juízos são considerados apenas dois conceitos; no segundo, dois juízos; enquanto no terceiro, diversos juízos na sua relação mútua. A proposição hipotética *Se existir uma justiça perfeita, o mal pertinaz será punido* contém realmente a relação de duas proposições: *Existe uma justiça perfeita* e *O mal pertinaz será punido*. Se ambas essas proposições são em si verdadeiras, permanece aqui ***não decidido***[232]. É somente a consequência que é pensada mediante esse juízo. B99 Finalmente, o juízo disjuntivo contém uma relação de duas ou mais proposições entre si, não ***a sequencial*** [233], mas a oposição lógica, na medida em que a esfera de um

juízo exclui a do outro, não obstante simultaneamente a relação de comunidade na medida em que os juízos conjuntamente preenchem a esfera cognitiva A74 propriamente dita, resultando em uma relação das partes da esfera de um conhecimento em que a esfera de cada parte é o complemento daquela das outras na síntese do conhecimento dividido, por exemplo *O mundo existe ou através de um cego acaso, ou através de necessidade interna, ou através de uma causa externa*. Cada uma dessas proposições toma uma parte da esfera do conhecimento possível sobre a existência de um mundo em geral, todas juntas, a esfera inteira. A remoção do conhecimento de uma dessas esferas significa sua instalação em uma das restantes, ao passo que sua instalação em uma esfera, ao contrário, significa sua remoção das restantes. Existe, portanto, em um juízo disjuntivo, certa comunidade de conhecimentos que, entre si, consiste em sua mútua exclusão, com o que, todavia, determinam o verdadeiro conhecimento no *todo*, porquanto, tomados juntos, constituem o conteúdo total de um dado conhecimento singular. E isso é também apenas o que julgo necessário observar em prol do que se segue.

4. A modalidade dos juízos é uma função inteiramente especial deles, distintiva B100 por nada contribuir no que toca ao conteúdo do juízo (com efeito, fora a quantidade, a qualidade e a relação, nada mais há para constituir o conteúdo de um juízo), mas que diz respeito unicamente ao valor da cópula em relação ao pensamento em geral. Juízos *problemáticos* são aqueles nos quais se considera o afirmar ou negar como meramente *possível* (arbitrário[234]); *assertóricos* aqueles nos quais A75 se o considera *real* (verdadeiro); *apodíticos* aqueles nos quais se o considera *necessário*.[235] Assim, os dois juízos cuja relação constitui o juízo hipotético (*antecedens* e *consequens*), a se somarem àqueles em cuja relação recíproca consiste o juízo disjuntivo (membros da divisão), são todos meramente problemáticos. No exemplo anterior, a proposição *Existe uma justiça perfeita* não é dita de modo assertórico, mas apenas pensada como um juízo arbitrário possível de alguém assumir, sendo assertórica apenas a consequência. Resulta que tais juízos podem obviamente ser falsos e, todavia, se tomados problematicamente, condições do conhecimento da verdade. Assim, o juízo *O mundo existe através de um cego acaso* só tem

significação problemática no juízo disjuntivo, B101 nomeadamente alguém poderia ***momentaneamente***[236] assumir essa proposição e, entretanto, ela serve (como a assinalação do caminho falso entre todos aqueles que se pode tomar[237]) para descobrir o verdadeiro. A proposição problemática é, portanto, a que se limita a expressar possibilidade lógica (que não é objetiva), isto é, uma livre escolha no sentido de admitir que tal proposição seja tida como válida, uma suposição sua meramente arbitrária no entendimento. A assertórica exprime realidade ou verdade lógicas, A76 como em um ***silogismo***[238] hipotético o antecedente na ***premissa maior***[239] ocorre como problemático, mas como assertórico na ***premissa menor***[240] e indica que a proposição já está ligada ao entendimento em conformidade com suas leis; a proposição apodítica cogita a assertórica como determinada através dessas leis do próprio entendimento, e assim em uma asserção *a priori*, e expressa desse modo necessidade lógica. Ora, visto que tudo aqui é paulatinamente incorporado no entendimento, de maneira que se começa por julgar algo problematicamente, para então supô-lo como verdadeiro assertoricamente, e finalmente afirmá-lo como inseparavelmente ligado ao entendimento, isto é, afirmado como necessário e apodítico, pode-se também chamar essas três funções da modalidade como tantos quantos momentos do pensar em geral.

B102 Do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento

Seção III

§ 10 – Dos conceitos puros do entendimento ou categorias

Como já foi dito muitas vezes, a lógica geral abstrai de todo conteúdo do conhecimento e espera que, partindo de outro lugar, seja qual for, a ela sejam fornecidas representações para que as transforme em conceitos, o que se processa

analiticamente. Ao contrário, a lógica transcendental possui um múltiplo de sensibilidade disposto *a priori* diante de si, a ela oferecido pela estética A77 transcendental, para suprir de uma matéria os conceitos puros do entendimento, sem a qual seriam destituídos de qualquer conteúdo e, portanto, totalmente vazios. Ora, espaço e tempo contêm um múltiplo de intuição *a priori* pura, mas pertencem, entretanto, às condições de receptividade de nossa mente, sob as quais exclusivamente pode ela acolher representações de objetos e, portanto, devem sempre também afetar o conceito destes. Somente a espontaneidade de nosso pensamento exige que esse múltiplo comece por ser percorrido, assumido e combinado para que a partir dele seja produzido um conhecimento. Chamo de síntese essa ação.

Entendo, B103 porém, por *síntese*, no seu sentido mais geral, ***a ação***[241] de combinar entre si diferentes representações e compreender sua multiplicidade em um conhecimento. Uma tal síntese é *pura* quando o múltiplo não é dado empiricamente, mas *a priori* (como no espaço e no tempo). Antes de toda análise de nossas representações, devem ser estas primeiramente dadas, nenhum conceito podendo surgir analiticamente *se se tratar do conteúdo*. A síntese de um múltiplo, porém (seja dado empiricamente ou *a priori*), começa por produzir um conhecimento, o qual decerto pode ser inicialmente ainda tosco e confuso e, assim, carente de análise; apesar disso, é somente a síntese que propriamente colhe os elementos A78 para os conhecimentos e os associa em um certo conteúdo; consequentemente, é a primeira coisa à qual temos que dar atenção se quisermos julgar sobre a origem primordial de nosso conhecimento.

A síntese em geral é, como veremos na sequência, ***o mero efeito da imaginação***,[242] de uma função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual não teríamos absolutamente qualquer conhecimento, mas da qual apenas raramente estamos conscientes. Contudo, produzir *conceitos* a partir dessa síntese é uma função que cabe ao entendimento,[243] e mediante a qual ele nos provê pela primeira vez de conhecimento no sentido próprio.

Ora, B104 *a síntese pura, geralmente representada*, produz o conceito puro do entendimento. Entretanto, entendo por essa síntese aquilo que se apoia em um fundamento de unidade sintética *a priori*: assim, nossa numeração (sobretudo como é de se notar nos números maiores) é uma *síntese segundo conceitos*, visto que ocorre de acordo com um fundamento comum de unidade (por exemplo, a

década). Por conseguinte, sob esse conceito a síntese do múltiplo se torna necessária.

Diferentes representações são conduzidas analiticamente *sob* um conceito (uma tarefa de que se ocupa a lógica geral). A lógica transcendental, porém, ensina conduzir *aos* conceitos não as representações, mas a síntese pura destas. É o *múltiplo* da intuição pura a primeira coisa que tem que ser dada a nós *a priori* em prol do conhecimento A79 de todos os objetos; a *síntese* do múltiplo mediante a imaginação é a segunda, mas ainda não produz conhecimento algum. Os conceitos que conferem *unidade* a essa síntese pura, e que consistem somente na representação dessa unidade sintética necessária, são a terceira coisa exigida para o conhecimento de um objeto que se nos apresenta, e dependem do entendimento.

A mesma função que confere unidade às diferentes representações *em um juízo* confere B105 igualmente unidade à mera síntese de diferentes representações *em uma intuição*, a qual, expressa em geral, se chama conceito puro do entendimento. Resulta que este mesmo entendimento, na verdade mediante as mesmas ações através das quais conduz a forma lógica de um juízo aos conceitos por meio da unidade analítica, também conduz um conteúdo transcendental às suas representações por meio da unidade sintética do múltiplo na intuição em geral, razão pela qual são chamados de conceitos puros do entendimento pertinentes a objetos *a priori*, o que a lógica geral não pode realizar.

De tal maneira, surgem exatamente tantos quantos conceitos puros do entendimento, aplicáveis a objetos da intuição em geral *a priori*, quantas funções lógicas haviam de todos os juízos possíveis na tabela anterior: com efeito, o entendimento está inteiramente esgotado e sua capacidade é completamente medida por ditas funções. Chamaremos esses conceitos, conforme Aristóteles, de *categorias*, A80 uma vez ser nosso propósito na verdade primordialmente idêntico ao seu, embora deste muito distante na realização.[244]

B106 Tabela das categorias

1.

Da quantidade:

Unidade

Pluralidade
Totalidade

2.
Da qualidade:
Realidade
Negação
Limitação

3.
Da relação:
Da inerência e subsistência
(*substantia et accidens*)
Da causalidade e dependência
(*causa e efeito*)
Da comunidade
(*reciprocidade entre agente e paciente*)

4.
Da modalidade:
Possibilidade – Impossibilidade
Existência – Não-ser
Necessidade – Contingência

Ora, este é o rol de todos os conceitos puros originais da síntese que o entendimento contém em si *a priori*, e em função de que é somente um entendimento puro, pois é exclusivamente mediante eles que ele pode entender algo no múltiplo da intuição, isto é, pensar um objeto dela. Essa divisão é sistematicamente gerada a partir de um princípio comum, a saber, ***a faculdade*** A81 ***de julgar***[245] (que é precisamente o mesmo que ***a faculdade de pensar***[246]), e não surgida de modo rapsódico a partir de uma busca casual de conceitos puros, B107 de cuja ***completitude***[247] jamais é possível se estar certo, pois seria tão só concluída por meio de indução, sem pensar que dessa maneira nunca se compreenderia porque justamente esses conceitos e não outros habitam o entendimento puro. Foi um esforço digno de um homem arguto a busca de *Aristóteles* por esses conceitos fundamentais. Contudo, visto que ele não dispunha de princípio algum, apanhou-os à medida que com eles topava e inicialmente reuniu dez, que chamou de *categorias* (predicamentos).[248] Na sequência, acreditou ter descoberto

mais cinco, por ele adicionados com o nome de ***pós-predicamentos***[249]. Sua tabela, porém, se mantinha lacunar. Ademais, nela ainda se encontram alguns *modi* da sensibilidade pura (*quando, ubi, situs*,[250] bem como *prius, simul*,[251]), além de um empírico (*motus*[252]), que não pertencem a esse ***registro genealógico do entendimento***,[253] ou então conceitos derivados incluídos entre os originais (*actio*, *passio*[254]), faltando por completo alguns destes.

Em torno desses últimos[255] é, portanto, ainda necessário observar que as categorias, como os verdadeiros *conceitos originais* do entendimento puro, têm também seus *conceitos* derivados[256] igualmente puros, os quais não poderão de modo algum ser omitidos em um sistema completo de filosofia transcendental, A82 mas cuja mera menção pode me contentar em um ensaio meramente crítico.

Que me B108 seja permitido chamar esses conceitos puros do entendimento, mas derivados, de *predicáveis* do entendimento puro (em oposição aos predicamentos). Caso se tenha os conceitos originais e primitivos, os derivados e subalternos podem ser acrescentados facilmente e ilustrada completamente a ***árvore genealógica***[257] do entendimento puro. Visto que não me interessa aqui a completitude do sistema, mas tão só os princípios para a formação de um sistema, reservo esse suplemento para outro trabalho. Poder-se-ia, entretanto, alcançar esse objetivo facilmente se manuseássemos ***os manuais de ontologia***[258] e, por exemplo, subordinássemos à categoria da causalidade ***os predicáveis de força, de ação, de paixão***;[259] à de comunidade, ***os de presença, de resistência***;[260] aos predicamentos da modalidade, ***os de geração, de corrupção, de alteração***[261] etc. As categorias combinadas aos *modis*[262] da sensibilidade pura ou entre si produzem uma grande quantidade de conceitos *a priori* derivados, o que seria útil e agradável observar e até, na medida do possível, assinalar exaustivamente, mas aqui é um esforço dispensável.

Neste tratado, dispenso-me propositalmente das definições dessas categorias, embora A83 me agradasse estar de posse delas. Na sequência, analisarei esses conceitos em um grau suficiente em relação à B109 doutrina de método em que trabalho. Em um sistema da razão pura, alguém poderia, com direito, exigi-los de mim; aqui, porém, somente nos desviariam do ponto principal da investigação, a suscitarem dúvidas e objeções que podem perfeitamente ser remetidas a outro trabalho sem nos retirar do propósito essencial. Ainda assim, com base no pouco que aqui apresentei, fica claro ser não só possível como de fácil elaboração um

completo dicionário com todas as elucidações necessárias. As divisões já existem; é necessário apenas preenchê-las, e um tópico sistemático como o em pauta facilita não errar o lugar a que pertence propriamente cada conceito, facilitando ao mesmo tempo notar qualquer um que esteja vazio.

§ 11

Acerca dessa tabela das categorias poderiam ser feitas polidas considerações que teriam, talvez, consideráveis consequências com relação à ***forma científica***[263] de todos os conhecimentos racionais. Com efeito, que essa tabela, na parte teórica da filosofia, é extraordinariamente útil, até indispensável para delinear por completo *o plano para o todo de uma ciência*, na medida em que se apoia em conceitos *a priori*, e *dividi-la* matematicamente *em conformidade com princípios determinados* já se evidencia por si pelo fato de que essa tabela encerra inteiramente todos os conceitos elementares do entendimento, B110 até mesmo a forma de um seu sistema no entendimento humano, do que decorre fornecer instrução a respeito de todos os *momentos*, até de sua *ordem*, de uma projetada ciência especulativa, como em outro lugar[264] dei uma prova. Eis aqui algumas dessas observações.

A primeira é que essa tabela, que contém quatro classes de conceitos do entendimento, começa por poder ser dividida em duas divisões, a primeira referente aos objetos da intuição (tanto puros como empíricos) e a segunda, entretanto, dirigida à existência desses objetos (ou em relação a eles entre si ou em relação ao entendimento).

Denominarei a primeira classe a das categorias *matemáticas*, e a segunda a das categorias *dinâmicas*. A primeira classe não tem, como se percebe, qualquer correlato, que só serão encontrados na segunda classe. Essa diferença, porém, tem que ter uma razão na natureza do entendimento.

Segunda observação: cada classe tem ***sempre***[265] um número igual de categorias, que são nomeadamente três, o que convida à ***reflexão***[266], pois, ao contrário, toda divisão *a priori* através de conceitos tem que ser dicotomia. Aqui, contudo, a terceira categoria sempre se origina da combinação da segunda com a primeira de sua classe.

Assim, B111 a *totalidade*[267] nada mais é senão a pluralidade considerada unidade; a *limitação*[268] nada mais é do que a realidade combinada à negação; a

comunidade é a causalidade de uma substância em determinação recíproca de outras; e, finalmente, a *necessidade* nada mais é senão a existência que é dada pela própria possibilidade. Que não se pense, porém, que a terceira categoria é, consequentemente, meramente derivada, e não um conceito original do entendimento puro. Com efeito, a associação do primeiro com o segundo para produzir o terceiro conceito exige ***um ato especial*** [269] do entendimento que não é idêntico àquele executado no primeiro e no segundo. Assim, o conceito de um *número* (que pertence à categoria da totalidade) nem sempre é possível onde existem os conceitos de quantidade e de unidade (por exemplo, na representação do infinito); nem pela combinação do conceito de uma causa com o de uma substância se entenderá a *influência*, isto é, como uma substância pode ser causa de alguma coisa em outra substância. A partir disso, fica evidente a exigência de um ato especial do entendimento; e o mesmo nos casos restantes.

Terceira observação: não salta aos olhos como nos demais casos a ***concordância***[270] de uma única categoria, nomeadamente a da *comunidade*, que é para ser encontrada no terceiro título, com a forma de um juízo disjuntivo, B112 que é o que corresponde a ela na tabela das funções lógicas.

Para certificar-se dessa concordância, tem-se que observar que em todos os juízos disjuntivos a esfera (a quantidade de tudo que neles está contido) ***é representada como um todo dividido em partes (os conceitos subordinados)***[271] e, visto que nenhuma pode estar contida em qualquer outra, são pensadas como *coordenadas* entre si, não *subordinadas*, de modo a não se determinarem *unilateralmente*,[272] como em uma série, mas *reciprocamente*,[273] como em um *agregado* (se um membro da divisão é estabelecido, todos os restantes são excluídos, e vice-versa).

Ora, uma associação semelhante é pensada em um *todo de coisas*, uma vez não ser uma *subordinada*, na qualidade de efeito, à outra na qualidade de causa de sua existência, sendo, sim, *coordenada* simultânea e reciprocamente com a outra na qualidade de causa no tocante à sua determinação (por exemplo, em um corpo, suas partes se atraem reciprocamente e se repelem entre si), o que é um tipo de associação totalmente distinto daquele encontrado na mera relação de causa e efeito (de fundamento à consequência), no qual a consequência não determina reciprocamente o fundamento e, portanto, não constitui com ele um todo (como o criador do mundo com o mundo[274]). O procedimento que o entendimento

segue quando B113 representa a esfera de um conceito dividido é o mesmo que observa quando pensa uma coisa como divisível, e tal como os membros da divisão no primeiro caso excluem-se entre si e, ainda assim, estão combinados em uma esfera, no segundo as partes são representadas como partes cuja existência (como substâncias) cabe a cada uma com a exclusão das restantes e, contudo, estão associadas em um todo.

§ 12

Entretanto, acha-se ainda na filosofia transcendental dos antigos um capítulo que contém conceitos puros do entendimento que, embora não enumerados entre as categorias, em conformidade com estas deveriam também ser válidos como conceitos *a priori* de objetos, caso em que, todavia, aumentariam o número das categorias, o que não pode ser. Esses conceitos são expostos na proposição tão famosa entre os escolásticos: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*.[275] Bem, ainda que na verdade o uso desse princípio objetivando as conclusões tenha se revelado muito pobre (produzindo meras proposições tautológicas), disso resultando que nos novos tempos seja usual lhe conceder um lugar na metafísica quase só por deferência, um pensamento que se manteve por tanto tempo, por mais vazio que pareça ser, é sempre merecedor de uma investigação de sua origem e legitima a conjectura de que tenha seu fundamento em alguma regra do entendimento, que, como ocorre frequentemente, apenas tivesse sido falsamente interpretada. Esses predicados B114 das *coisas* pretensamente transcendentais nada são senão exigências lógicas e critérios de todo *conhecimento* das *coisas* em geral, com fundamento nas categorias da quantidade, nomeadamente *unidade, pluralidade* e *totalidade*, ainda que estas devam ter sido tomadas na verdade como materiais, como pertencentes à própria possibilidade das coisas, quando de fato deveriam ter sido usadas no sentido apenas formal, como pertencentes às exigências lógicas referentes a todo conhecimento, de modo que esses ***critérios do pensamento***[276] foram transformados de maneira descuidada em propriedades das coisas em si mesmas. Em todo conhecimento de um objeto há nomeadamente *unidade* do conceito, que se pode chamar de *unidade qualitativa*, na medida em que somente mediante isso ***a unidade da síntese do múltiplo do conhecimento***[277] é pensada, algo como a unidade do tema em uma peça, em um discurso, em uma

fábula. Em segundo lugar, a *verdade* no que se refere às consequências. Quanto mais consequências verdadeiras a partir de um dado conceito, mais sinais de sua realidade objetiva. Poder-se-ia chamar isso de *pluralidade qualitativa* das marcas pertencentes a um conceito como um fundamento comum (não nele pensado como uma grandeza). Finalmente, em terceiro lugar, *perfeição*[278], consistente nessa pluralidade sendo conversamente reconduzida à unidade do conceito e em completa concordância com esta e nenhuma outra, que se pode chamar de a *integridade*[279] *qualitativa* (totalidade). A partir disso, evidencia-se que esses critérios lógicos B115 da possibilidade de conhecimento em geral transformam as três categorias da grandeza, em que tem que se supor a unidade na geração da ***quantidade***[280] como sendo universalmente homogênea, em um princípio com a qualidade de um conhecimento aqui apenas visando à associação de elementos *heterogêneos* cognitivos[281] em uma consciência. Assim, o critério da possibilidade de um conceito (não de seu objeto) é a definição, na qual a *unidade* do conceito, a *verdade* de tudo que de início possa dele ser derivado e, finalmente, a *integridade* de tudo que é dele extraído constituem o necessário para a ***produção***[282] do conceito integral; ou o *critério de uma hipótese* é também a ***compreensibilidade***[283] do suposto fundamento de explicação ou sua *unidade* (sem hipóteses auxiliares), a *verdade* (concordância consigo mesmo e com a experiência) das consequências dele derivadas e, finalmente, a *integridade* do fundamento de explicação delas, o que não nos remete a nem mais nem menos do que o já admitido na hipótese, e se limita a reproduzir analiticamente *a posteriori* e concordar com o que foi pensado sinteticamente *a priori*. – Não é, portanto, a tabela transcendental das categorias completada através dos conceitos de unidade, verdade e perfeição, como se algo lhe fosse lacunar, mas apenas sendo a relação desses conceitos com os objetos inteiramente posta B116 de lado, o procedimento com eles é tão só conduzido às regras lógicas gerais do acordo do conhecimento consigo mesmo.

A84 CAPÍTULO II
Da dedução dos conceitos puros do entendimento

Seção I

§ 13 – Dos princípios de uma dedução transcendental em geral

Quando discorrem sobre competências e usurpações, os juristas distinguem em um processo entre as questões acerca do que é direito (*quid iuris*) e o que diz respeito ao fato (*quid facti*), e, considerando que exigem prova de ambas, chamam a primeira, que deveria estabelecer a competência ou a ***reivindicação legal***,[284] de *dedução*. Empregamos uma grande quantidade de conceitos empíricos sem a contestação de ninguém e julgamos justificável lhes conceder um ***sentido***[285] e uma ***significação imaginada***[286] sem, inclusive, qualquer dedução, porque sempre temos a experiência à mão B117 para provar sua realidade objetiva. Há, entretanto, também conceitos usurpados, tais como *felicidade, destino*,[287] que circulam com uma indulgência quase universal, mas que ocasionalmente são chamados para apresentar sua reivindicação pela questão *quid iuris*, e então o embaraço não é pouco quanto à sua dedução, uma vez que não se pode apresentar qualquer claro fundamento legal A85 de competência para seu uso ou com base na experiência, ou com base na razão.

Entretanto, entre os diversos conceitos constitutivos do tecido muito misto do conhecimento humano, há alguns que estão também destinados ao uso puro *a priori* (totalmente independente de toda experiência), e esses conceitos requerem sempre uma dedução para sua competência, visto que provas a partir da experiência não bastam para a legitimidade de tal uso; contudo, é preciso saber como esses conceitos podem ser relacionados aos objetos que não extraem de qualquer experiência. Denomino, portanto, a explicação do modo pelo qual conceitos podem se relacionar *a priori* com objetos de sua *dedução transcendental*, e o distingo da *dedução empírica*, a qual mostra o modo como um conceito é obtido através de experiência ***e sua reflexão***[288], e por isso não diz respeito à legitimidade, mas ao fato de onde procede a posse.

Já B118 dispomos agora de dois tipos de conceitos de espécie muito diferente que, no entanto, estão de acordo quanto ao fato de ambos se relacionarem completamente *a priori* com os objetos, ***a saber, os conceitos do espaço e do tempo, como formas da sensibilidade, e as categorias, como conceitos do entendimento***[289]. Querer buscar uma dedução empírica deles seria um trabalho

totalmente fútil, porque o distintivo A86 em sua natureza é precisamente estarem relacionados aos seus objetos sem haver tomado algo emprestado da experiência para sua representação. Consequentemente, se é necessária uma dedução deles, tem que ser sempre transcendental.

A despeito disso, com referência a esses conceitos, como com referência a todo conhecimento, pode-se buscar na experiência, se não pelo princípio de sua possibilidade, pelas ***causas ocasionais***[290] de sua geração, onde as impressões dos sentidos fornecem a primeira oportunidade para abrir a completa faculdade cognoscente a eles e para a produção de experiência, que contém dois elementos muito heterogêneos, a saber, uma *matéria* para conhecimento a partir dos sentidos e certa *forma* para ordená-la a partir da fonte interna da intuição e pensamento puros, que, por ocasião da primeira, são levados ao exercício pela primeira vez e produzem conceitos. Um tal rastreamento dos primeiros esforços de nossa faculdade cognoscente para se elevar de percepções singulares B119 a conceitos gerais tem indubitavelmente sua grande utilidade e se deve agradecer ao famoso *Locke*[291] por haver primeiramente aberto o caminho para isso. Entretanto, uma *dedução* dos conceitos puros *a priori* jamais é atingida desse modo, pois não está de maneira alguma nesse caminho, isto porque, no que diz respeito ao uso futuro deles, que deveria ser completamente independente da experiência, tem que ser produzida uma ***certidão de nascimento***[292] totalmente diferente daquela de uma ascendência das experiências. Denominarei, portanto, essa tentada derivação fisiológica, A87 que não pode de maneira alguma ser denominada propriamente uma dedução, visto dizer respeito a uma *quaestionem facti*, a explicação da *posse* de um conhecimento puro. Está, por conseguinte, claro que só pode ser dada uma dedução transcendental deles e nunca uma empírica, e que, no tocante aos conceitos puros *a priori*, deduções empíricas nada são senão tentativas vãs, capazes de ocupar apenas aqueles que não compreenderam a natureza completamente distintiva desses conhecimentos.

Agora, porém, mesmo que o único modo de uma dedução possível do conhecimento puro *a priori* seja admitido, nomeadamente o que enceta a via transcendental, ainda não está claro que seja inevitavelmente necessário. Perseguimos anteriormente os conceitos de espaço e tempo até suas fontes mediante uma dedução transcendental, B120 e explicamos e determinamos sua validade objetiva *a priori*. Todavia, a geometria trilha seu curso seguro através de

puros conhecimentos *a priori* sem a necessidade de implorar à filosofia qualquer certificado da ascendência pura e legítima de seu conceito fundamental de espaço. Contudo, o uso do[293] conceito nessa ciência refere-se somente ***ao mundo externo dos sentidos***[294], do qual o espaço é a forma pura de sua intuição e no qual, por conseguinte, todo conhecimento de geometria tem evidência imediata por estar fundado em intuição *a priori*, e os objetos são dados A88 através do próprio conhecimento *a priori* na intuição (no que respeita à forma). Todavia, no que toca aos *conceitos puros do entendimento*, surge para começar a inevitável necessidade de buscar a dedução transcendental não apenas deles, como também do espaço, pois, a considerar que ***discursam***[295] sobre objetos não através de predicados da intuição e da sensibilidade, mas daqueles do pensamento puro *a priori*, sua relação com os objetos é geralmente sem quaisquer condições de sensibilidade, e, visto não estarem fundados na experiência e não poderem mostrar qualquer objeto na intuição *a priori* na qual fundamentem sua síntese anteriormente a toda experiência, não só suscitam suspeição no que respeita à validade objetiva e limites de seu uso, como inclusive tornam ***ambíguo***[296] esse *conceito de espaço* levando à tendência de usá-lo além das condições da B121 intuição sensível, razão pela qual foi também necessária uma sua dedução transcendental anteriormente. Assim, é necessário o leitor convencer-se da necessidade inevitável de tal dedução transcendental antes de ter dado um único passo no campo da razão pura; caso contrário, prosseguiria às cegas e, depois de muito perambular, teria que retornar à ***ignorância***[297] de onde principiara. Mas tem igualmente ele que compreender claramente desde o início a dificuldade inescapável da dedução transcendental, de modo a não vir a se queixar da obscuridade ***onde a própria matéria***[298] encontra-se sob um véu profundo ou se aborrecer demasiado cedo com a remoção dos obstáculos, A89 pois ou abrimos mão completamente de todas as reivindicações às ***compreensões***[299] da razão pura como o campo mais ao seu gosto, a saber, aquele além dos limites de toda experiência possível, ou conduzimos esta investigação crítica à perfeição.

No tocante aos conceitos de espaço e tempo, pudemos anteriormente, mediante pouco empenho, tornar compreensível como eles, na qualidade de conhecimentos *a priori*, têm, a despeito disso, de se relacionar aos objetos, tendo sido tornado possível, ademais, um conhecimento sintético deles independentemente de toda experiência. Com efeito, como um objeto só pode

nos ***aparecer***[300] mediante tais formas puras da sensibilidade, isto é, ser um objeto da intuição empírica, espaço e tempo são consequentemente intuições puras B122 que contêm *a priori* a condição da possibilidade dos objetos como ***fenômenos***[301], e neles a síntese tem validade objetiva.

As categorias do entendimento, ao contrário, não nos representam de modo algum as condições sob as quais são dados objetos na intuição e, portanto, objetos podem efetivamente aparecer a nós sem necessariamente terem que estar relacionados às funções do entendimento, e, por conseguinte, sem que o entendimento contenha suas condições *a priori*. Daí se mostra aqui uma dificuldade que não foi encontrada por nós no campo da sensibilidade, nomeadamente como *condições subjetivas do pensamento* deveriam ter *validade objetiva*, A90 isto é, prover condições da possibilidade de todo conhecimento dos objetos: com efeito, certamente fenômenos podem ser dados na intuição sem funções do entendimento. Tomo, por exemplo, o conceito de causa, o qual significa um tipo peculiar de síntese, em que, dada alguma coisa A, é estabelecido um B completamente diferente de acordo com uma regra. Não está claro *a priori* porque fenômenos deveriam conter algo assim (não se pode invocar experiências como prova, visto que a validade objetiva desse conceito *a priori* tem que se capacitar a ser demonstrada), do que resulta ser *a priori* duvidoso se tal conceito não é talvez totalmente vazio, não encontrando, ademais, nenhum objeto em lugar algum entre os fenômenos. Com efeito, que objetos da intuição sensível têm que se conformar com as condições formais da sensibilidade B123 que jazem *a priori* na mente é claro, pois, se assim não fosse, não seriam objetos para nós; que, entretanto, têm também que se conformar com as condições exigidas pelo entendimento para a ***unidade***[302] sintética do pensamento constitui a conclusão não tão facilmente percebida. Afinal, fenômenos poderiam ser constituídos de tal forma que o entendimento não os consideraria de modo algum conforme as condições de sua unidade, e tudo ficaria em uma tal confusão que, por exemplo, na ***sucessão dos fenômenos***[303], nada se apresentaria a disponibilizar uma regra de síntese, assim correspondendo ao conceito de causa e efeito, resultando que esse conceito seria totalmente vazio, nulo e destituído de significação. A despeito disso, fenômenos A91 ofereceriam objetos a nossa intuição, pois de nenhuma maneira a intuição requer as funções do pensamento.

Pensasse alguém em se furtar ao esforço dessas investigações mediante a declaração: A experiência oferece ininterruptamente exemplos de tal regularidade dos fenômenos, a qual proporciona suficiente ensejo para deles abstrair o conceito de causa, e com isso ao mesmo tempo ratificar a validade objetiva de tal conceito,[304] não teria notado que o conceito de causa não pode, de modo algum, se originar dessa maneira, mas que tem ou que se fundar no entendimento completamente *a priori*, ou ser inteiramente abandonado B124 como uma simples ***quimera***[305]. Com efeito, esse conceito exige invariavelmente que alguma coisa A seja de um tipo que outra coisa B dela resulte *necessariamente* e *de acordo com uma regra absolutamente universal*. Fenômenos até podem proporcionar casos dos quais é possível uma regra segundo a qual algo costumeiramente ocorre, mas jamais uma segundo a qual a sucessão é *necessária*: disso decorre se vincular à síntese de causa e efeito uma dignidade que não se pode, de modo algum, se expressar empiricamente, nomeadamente que o efeito não acompanha meramente a causa, mas é estabelecido *através* dela e dela resulta. A universalidade rigorosa da regra não é também nenhuma propriedade de regras empíricas, que tudo A92 ***o que são capazes de obter através de indução é universalidade comparativa, isto é, ampliada utilidade***[306]. Agora, porém, o uso dos conceitos puros do entendimento seria completamente alterado se alguém se dispusesse a lidar com eles apenas como produtos empíricos.

[§ 14][307] – Passagem à dedução transcendental das categorias

Existem apenas dois casos possíveis nos quais são reunidos representação sintética e seus objetos, necessariamente se relacionam e, por assim dizer, se encontram. Ou se o objeto somente torna possível a representação, B125 ou se esta somente torna possível o objeto. Sendo o primeiro, é essa relação só empírica e a representação não é jamais possível *a priori*. E este é o caso com o fenômeno no tocante ao que nele é pertencente à sensação. Sendo o segundo, todavia, visto que a representação em si mesma (pois o discurso aqui não é em torno de sua causalidade mediante a vontade) não produz seu objeto *no que diz respeito à existência*, é a representação ainda determinante *a priori* do objeto se for possível exclusivamente através dela *conhecer* alguma coisa *como um objeto*. Existem, porém, duas condições sob as quais exclusivamente é possível o conhecimento de um objeto, primeiramente

intuição, através da qual ele é dado, mas somente na qualidade de fenômeno; em segundo lugar, *conceito*, através do qual um objeto é pensado A93 em correspondência com essa intuição. Entretanto, está claro com base no que foi dito anteriormente que a primeira condição, a saber, aquela sob a qual exclusivamente podem ser intuídos objetos, ***jaz***[308] de fato *a priori* na mente como o fundamento da forma dos objetos. Portanto, todos os fenômenos se harmonizam necessariamente com essa condição formal da sensibilidade, visto ser somente através dela que podem aparecer, isto é, empiricamente intuídos e dados. Indaga-se agora se conceitos *a priori* também não são precedentes, na qualidade de condições sob as quais exclusivamente algo pode ser se não intuído, pensado como objeto em geral, pois nesse caso todo conhecimento empírico dos objetos B126 está forçosamente de acordo com tais conceitos, uma vez que, na ausência de sua pressuposição, nada é possível na qualidade de *objeto da experiência*. Ora, toda experiência, entretanto, encerra além da intuição dos sentidos, através da qual algo é dado, um *conceito* de um objeto dado na intuição, ou que aparece; disso decorre que conceitos de objetos em geral jazem no fundamento de todo ***conhecimento empírico***[309] na qualidade de condições *a priori*: resulta daí que a validade objetiva das categorias, na qualidade de conceitos *a priori*, tem como suporte o fato de que é através delas exclusivamente que a experiência é possível (no que diz respeito à forma do pensamento). Com efeito, são então relacionadas necessariamente e *a priori* aos objetos da experiência, porque é somente mediante elas em geral que um objeto da experiência pode ser pensado.

A dedução A94 transcendental de todos os conceitos *a priori*, por conseguinte, tem um princípio para o qual tem que ser dirigida toda a investigação, nomeadamente este: que eles têm que ser reconhecidos como condições *a priori* da possibilidade das experiências (quer seja da intuição neles encontrada, quer seja do pensamento). É precisamente por isso que são necessários conceitos que fornecem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência. Entretanto, o desenvolvimento da experiência em que são encontrados não é sua dedução (mas ilustração), pois com isso B127 seriam tão só contingentes. Sem essa relação original com a experiência possível, em que surgem todos os objetos do conhecimento, a sua relação com qualquer objeto de modo algum poderia ser compreendida.

O renomado **Locke**, pela falta dessa consideração, e porque encontrou conceitos puros do entendimento na experiência, inclusive os derivou dessa experiência, e assim prosseguiu tão *inconsequentemente* que em função disso ousou tentativas de conhecimento que vão muito além do limite de toda experiência. **David Hume** reconheceu que, ***para poder realizá-lo***[310], era necessário que esses conceitos tivessem sua origem *a priori*. Entretanto, visto que não pôde de modo algum explicar como é possível que o entendimento pense conceitos que em si não estão combinados no entendimento como ainda forçosamente combinados no objeto, e visto que não lhe ocorreu que talvez o próprio entendimento, através desses conceitos, podia ser o ***autor***[311] da experiência em que são encontrados seus objetos, isso o levou, impulsionado pela necessidade, a derivá-los da experiência (nomeadamente a partir de uma necessidade subjetiva que, nascida de uma associação frequente na experiência, é posteriormente falsamente sustentada como objetiva, isto é, o *costume*[312]); todavia, ele prosseguiu na sequência de modo muito consequente ao esclarecer que é impossível ultrapassar o limite da experiência com esses conceitos acompanhados dos princípios que ensejam. A derivação *empírica*, porém, a que ambos B128 recorreram não é compatível com a realidade do conhecimento científico *a priori* que temos, nomeadamente da *matemática pura* e *ciência natural*[313] *geral*, e é, por conseguinte, contestada pelo ***fato***[314].

O primeiro desses dois homens renomados ***escancarou as portas ao entusiasmo***,[315] pois a razão, uma vez no seu lado possuidora de autoridade, não se detém dentro de limites por força de recomendações indeterminadas de moderação; o segundo entregou-se por completo ao *ceticismo*, ***uma vez que acreditou haver descoberto ser enganosa a nossa faculdade cognoscente, geralmente tida por razão***[316]. Estamos agora na iminência de fazer uma tentativa a fim de apurar se não se pode conduzir com êxito a razão humana através desses dois escolhos, apontar seus limites determinados, e ainda manter aberto todo o campo de sua ***atividade teleológica***[317].

Eu me limitarei a preceder isso da *explicação das categorias*. Elas são conceitos de um objeto em geral, por intermédio do qual sua intuição é considerada como *determinada* com referência a uma das *funções lógicas* para os juízos. Portanto, a função do juízo *categórico* era a da relação do sujeito com o predicado, por exemplo: todos os corpos são divisíveis. Entretanto, no tocante ao uso meramente

lógico do entendimento, permaneceria indeterminado qual desses dois conceitos receberia B129 a função do sujeito e qual a do predicado. Com efeito, pode-se também dizer: Algo divisível é um corpo. Contudo, através da categoria da substância, se a esta submeto o conceito de um corpo, é determinado que sua intuição empírica na experiência tem que ser sempre considerada sujeito, nunca mero predicado; o mesmo se aplica a todas as categorias restantes.

Da dedução dos conceitos puros do entendimento

Seção II
Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento

§ 15 – Da possibilidade de uma combinação em geral

O múltiplo das representações pode ser dado em uma intuição que é meramente sensível, isto é, nada salvo ***receptividade***[318], e a forma dessa intuição pode jazer *a priori* em nossa faculdade de representação, sem ser outra coisa senão o modo no qual é afetado o sujeito. Contudo, essa *combinação* (*conjunctio*) de um múltiplo em geral não pode jamais vir a nós através dos sentidos, não podendo, consequentemente, já estar contida na forma pura B130 da intuição sensível; com efeito, é ***um ato de espontaneidade da faculdade de representação***,[319] e, como é necessário chamar esta de entendimento, distinguindo-a da sensibilidade, toda combinação, estejamos ou não conscientes dela, seja ela uma combinação do múltiplo da intuição, ou de vários conceitos, e na primeira situação da intuição sensível ou não-sensível, é ***uma ação do entendimento***[320] a que daríamos a denominação geral de síntese visando concomitantemente a chamar atenção para o fato de não podermos nada representar como combinado no objeto antes de tê-lo combinado nós mesmos e para o fato de que entre todas as representações a *combinação* é a única que não é dada através de objetos, mas só pode ser realizada pelo próprio sujeito, porque é um ato de sua ***atividade espontânea***[321]. Pode-se facilmente perceber aqui que essa ação tem que ser originalmente ***unida***[322] e ***igualmente válida***[323] para toda combinação, e que a ***dissolução***[324], *análise*, a qual

parece ser seu oposto, efetivamente sempre a pressupõe; com efeito, onde o entendimento anteriormente nada combinou, também nada pode dissolver, visto que somente *através dele* é possível ter sido algo dado à faculdade de representação na qualidade de combinado.

Mas o conceito de combinação traz consigo, além do conceito do múltiplo e sua síntese, o conceito da unidade do múltiplo. Combinação é a representação da unidade *sintética* do múltiplo.[325] B131 Consequentemente, a representação dessa unidade não pode surgir da combinação, mas, ao contrário, ao ser adicionada à representação do múltiplo, é ela que começa por possibilitar o conceito de combinação. Essa unidade, a qual antecede *a priori* todos os conceitos de combinação, não é a categoria da unidade (§ 10); com efeito, todas as categorias se fundam em funções lógicas nos juízos, sendo nestes já pensada a combinação e, portanto, a unidade de conceitos dados. Por consequência, a categoria já pressupõe combinação. Daí necessitarmos buscar essa unidade (como qualitativa, § 12) ***mais alto***[326], a saber, naquilo que encerre ele mesmo o fundamento da unidade de distintos conceitos nos juízos e, portanto, da possibilidade do entendimento, inclusive em seu uso lógico.

§ 16 – Da unidade sintética original da apercepção[327]

O *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações;[328] com efeito, se assim não fosse, B132 seria algo representado em mim que não poderia de modo algum ser pensado, equivale a dizer[329] que a representação seria ou impossível, ou ao menos nada para mim. Chama-se *intuição*[330] essa representação que pode ser dada anteriormente a todo pensamento. Assim, todo múltiplo da intuição tem uma relação necessária com o *eu penso* no mesmo sujeito em que se encontra esse múltiplo. Essa representação, porém, é um ato de *espontaneidade*, isto é, não pode ser considerada pertencente à sensibilidade. Denomino-a a *apercepção pura* com o propósito de distingui-la da apercepção *empírica*, ou ainda a *apercepção original*,[331] por ser aquela ***autoconsciência***[332] que, por produzir a representação *eu penso*, que tem que poder acompanhar todas as demais ***e que em toda consciência é una e idêntica***[333], está impossibilitada de ser acompanhada por qualquer outra. Também denomino sua unidade a unidade *transcendental* de autoconsciência com o objetivo de designar a possibilidade do conhecimento *a*

priori a partir dela. Com efeito, as representações múltiplas dadas em uma certa intuição não seriam em conjunto *minhas* representações se não pertencessem no seu conjunto a uma autoconsciência, isto é, na qualidade de minhas representações (ainda que não esteja eu consciente delas como tais) elas têm que estar forçosamente de acordo com a condição sob a qual exclusivamente *podem* estar juntas em uma autoconsciência universal, posto que, se assim não fosse, não pertenceriam B133 a mim inteiramente. É permissível concluir muito dessa combinação original.

Nomeadamente, essa identidade total da apercepção de um múltiplo que é dado na intuição contém uma síntese das representações, e é possível apenas através da consciência dessa síntese. Com efeito, a consciência empírica, que acompanha distintas representações, é em si dispersa e destituída de relação com a identidade do sujeito. Essa relação, assim, não ocorre em função de eu acompanhar cada representação com consciência, mas por eu *adicionar* uma à outra e ser consciente de sua síntese. Conclui-se que é apenas porque posso associar um múltiplo de representações dadas *em uma consciência* que me é possível representar a *identidade da consciência nessas representações* ela mesma, isto é, a unidade *analítica* da apercepção é somente possível sob a pressuposição B134 de alguma *sintética*.[334] O pensamento de que essas representações dadas todas em conjunto na intuição pertencem *a mim* significa o mesmo que dizer que eu as uno em uma autoconsciência, ou que ao menos sou capaz de uni-las aí, e, embora não seja ele mesmo ainda a consciência da *síntese* das representações, de qualquer modo pressupõe sua possibilidade, isto é, somente pelo fato de eu poder compreender o seu múltiplo em uma consciência, denomino-as conjuntamente *minhas* representações; ***com efeito, se assim não fosse, eu teria um eu tão multicolorido, distinto quanto tenho representações das quais estou consciente***[335]. A unidade sintética do múltiplo das intuições, como dadas *a priori*, é, portanto, o fundamento da identidade da própria apercepção, que antecede *a priori* todo *meu* pensamento determinado. Entretanto, a combinação não reside nos objetos e não pode, digamos, ser deles tomada emprestada através da ***percepção***[336] e, por esse meio, pela primeira vez acolhida B135 pelo entendimento; antes, não passa de uma operação do entendimento que não é, ela mesma, nada mais do que a capacidade de combinar *a priori* e submeter o múltiplo das

representações dadas à unidade de apercepção, que é o princípio supremo em todo o conhecimento humano.

Ora, esse princípio da unidade necessária da apercepção é decerto, ele mesmo, idêntico e, portanto, uma proposição analítica, porém, declara uma síntese do múltiplo dada em uma intuição como necessária, sem a qual aquela identidade total de autoconsciência seria impensável. Com efeito, através do eu, na qualidade de simples representação, não é dado nada múltiplo; este só pode ser dado na intuição, a qual dele se distingue, e pensado através de *combinação* em uma consciência. Um entendimento, no qual seria dado concomitantemente todo o múltiplo através de autoconsciência, *intuiria*[337]; o nosso só pode *pensar* e tem que buscar a intuição nos sentidos. Eu estou, por conseguinte, consciente do eu idêntico no que se refere ao múltiplo das manifestações que me são dadas em uma intuição porque as denomino no seu conjunto *minhas* representações, que constituem *uma*. Isso, porém, equivale a dizer que estou consciente *a priori* da necessária síntese delas, que é chamada de unidade de apercepção sintética original, sob a qual todas as representações que me são dadas B136 permanecem, mas sob a qual têm também que ser conduzidas através de uma síntese.

§ 17 – O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo o uso do entendimento

O princípio supremo da possibilidade de toda a intuição relativamente à sensibilidade era, segundo a estética transcendental, que todo múltiplo dela estivesse sob as condições formais do espaço e do tempo. O princípio supremo dessa mesma [possibilidade de toda a intuição] relativamente ao entendimento é que todo múltiplo da intuição estivesse sob as condições da unidade de apercepção sintética original.[338] Ao primeiro [princípio] estão submetidas todas as representações múltiplas da intuição na medida em que nos são *dadas*; ao segundo, na medida em que têm que poder ser *combinadas* B137 em uma consciência; com efeito, sem isso nada pode ser pensado ou conhecido através delas, porque as representações dadas não teriam em comum o ato da apercepção *eu penso*, com o que não seriam conjuntamente apreendidas em uma autoconsciência.

Entendimento é, em termos gerais, a faculdade dos *conhecimentos*.[339] Eles consistem na relação determinada das representações dadas com um objeto. Mas *objeto* é aquilo em cujo conceito está *unido* o múltiplo de uma dada intuição. Entretanto, toda unificação das representações exige unidade de consciência na síntese destas, do que resulta que a unidade de consciência tem exclusividade na constituição da relação de representações com um objeto, sua validade objetiva sendo, portanto, aquilo que as transforma em conhecimentos e sobre o que se apoia a própria possibilidade do entendimento.

Assim, o primeiro conhecimento puro do entendimento, em que se funda todo o resto de seu uso, e que é também concomitantemente inteiramente independente de todas as condições da intuição sensível, é então o princípio da unidade de apercepção *sintética* original. Desse modo, a mera forma da intuição sensível externa, o espaço, não é de maneira alguma ainda conhecimento; apenas proporciona o múltiplo de intuição *a priori* para um conhecimento possível. Contudo, para conhecer algo no espaço, por exemplo uma linha, é necessário que eu a *trace* e, assim, B138 produza *sinteticamente* uma determinada combinação do múltiplo dado, de sorte que ***a unidade dessa ação***[340] seja concomitantemente a unidade da consciência (no conceito de uma linha) e, com isso, um objeto (um espaço determinado) primeiramente conhecido. A unidade sintética da consciência é, assim, uma condição objetiva de todo conhecimento, não apenas algo que eu mesmo preciso a fim de conhecer um objeto, mas, em lugar disso, algo a que toda intuição tem que se submeter *para se tornar para mim objeto*[341], visto que de qualquer outra maneira e sem essa síntese não seria o múltiplo unido em uma consciência.

Essa última proposição, como dissemos, é ela mesma analítica, ainda que, na verdade, faça da unidade sintética a condição de todo pensamento; com efeito, tudo que ela diz é que[342] todas as *minhas* representações em qualquer intuição dada têm que permanecer submetidas à condição sob a qual exclusivamente posso atribuí-las ao eu idêntico como *minhas* representações e, consequentemente, reuni-las, como sinteticamente combinadas em uma apercepção, através da expressão geral *eu penso*.

Esse princípio, porém, não é um princípio para todo entendimento possível em geral, mas apenas para aquele através de cuja apercepção pura na representação *eu sou* ainda não foi dado de modo algum nada de múltiplo. Esse

entendimento, através de cuja autoconsciência o múltiplo da intuição seria concomitantemente B139 dado, um entendimento através de cuja representação os objetos desta representação existiriam concomitantemente, não exigiria um ato especial da síntese do múltiplo para a unidade da consciência, que o entendimento humano, que meramente pensa, mas não intui, exige. Todavia, para o entendimento humano, é inevitavelmente o primeiro princípio, resultando que ***ele***[343] não pode sequer produzir para si mesmo o conceito mínimo de outro entendimento possível, ou de um que fosse autointuitivo ou de um que, embora detentor de uma intuição sensível, teria uma intuição de tipo distinto da fundada no espaço e tempo.

§ 18 – O que é unidade objetiva da autoconsciência

A *unidade transcendental* da apercepção é aquela através da qual todo o múltiplo dado em uma intuição é unido em um conceito do objeto. É por isso que é chamada de *objetiva*, e tem que ser distinguida da *unidade subjetiva* da consciência, a qual é uma *determinação do sentido interno* através da qual aquele múltiplo da intuição é dado empiricamente para tal combinação. Se posso estar *empiricamente* consciente do múltiplo ***como simultâneo, ou sucessivo***[344], depende das circunstâncias ou das condições empíricas. Daí a unidade empírica B140 da consciência, através da associação das representações, dizer respeito ela mesma a um fenômeno, e ser completamente contingente. Pelo contrário, a forma pura da intuição no tempo, meramente na qualidade de intuição em geral, a qual contém um dado múltiplo, está submetida à unidade original da consciência, somente mediante a necessária relação do múltiplo da intuição a um *eu penso*, por conseguinte através da pura síntese do entendimento, a qual funda *a priori* a síntese empírica. Exclusivamente essa unidade é objetivamente válida; a unidade empírica da apercepção, que não é por nós aqui considerada, e que é, inclusive, apenas derivada da primeira sob dadas condições *in concreto*, tem apenas validade subjetiva. Um indivíduo combina a representação de certa palavra com uma coisa, outro com outra coisa; e a unidade da consciência naquilo que é empírico não é, no que se refere àquilo que é dado, válida necessária e universalmente.

§ 19 – A forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos aí contidos

Nunca pude me contentar com a explicação dada pelos lógicos de um juízo em geral: ele é, segundo dizem, a representação de uma relação entre dois conceitos. Sem disputar agora o que está errado na B141 explicação, que se ajusta, em todo caso, somente aos juízos *categóricos*, mas não aos hipotéticos e disjuntivos (sendo que esses últimos não contêm uma relação de conceitos, mas dos próprios juízos) [e] (embora muitas consequências indesejáveis hajam resultado desse erro de lógica)[345],[346] limito-me a observar que não é aqui determinado no que consiste essa *relação*.

Se, contudo, investigo com maior precisão a relação de dados conhecimentos em cada juízo e a distingo, como pertencente ao entendimento, da relação de acordo com leis da ***imaginação reprodutiva***[347] (que só tem validade subjetiva), descubro que um juízo nada mais é do que a maneira de conduzir dados conhecimentos à unidade *objetiva* da apercepção. É o que neles visa a ***cópula***[348], B142 ou seja, distinguir a unidade objetiva de dadas representações das subjetivas. Com efeito, esta designa a relação delas com a apercepção original e sua *necessária unidade*, ainda que o próprio juízo seja empírico e, portanto, contingente, por exemplo os corpos são pesados. Decerto não quero dizer com isso que essas representações pertencem *necessariamente umas às outras* na intuição empírica, mas que pertencem umas às outras *em virtude da necessária unidade* da apercepção na síntese das intuições, isto é, de acordo com princípios da determinação objetiva de todas as representações, na medida em que destas possa provir conhecimento, sendo todos esses princípios derivados do princípio da unidade transcendental da apercepção. É tão só assim que a partir dessa relação surge *um juízo*, isto é, uma relação que é *objetivamente válida* e suficientemente distinta da relação daquelas mesmas representações nas quais existiria somente validade subjetiva, por exemplo em conformidade com ***leis da associação***[349]. Segundo estas últimas, eu só poderia dizer: se porto um corpo, sinto uma pressão do peso, mas não: ele, o corpo, *é* pesado, o que equivaleria a dizer que essas duas representações estão combinadas no objeto, isto é, sem distinção na condição do sujeito,[350] e não são meramente encontradas juntas na percepção (independentemente de quão frequentemente isso poderia se repetir).

B143 § 20 – Todas as intuições sensíveis estão submetidas às categorias na qualidade de condições sob as quais exclusivamente seu múltiplo pode se reunir em uma consciência

O múltiplo dado em uma intuição sensível necessariamente pertence à unidade da apercepção sintética original, visto ser possível exclusivamente através desta a *unidade* da intuição (§ 17). Tal ação do entendimento, porém, através da qual o múltiplo de representações dadas (sejam elas intuições ou conceitos) é submetido a uma apercepção em geral, é a função lógica dos juízos (§ 19). Assim, todo múltiplo, na medida em que é dado em *uma*[351] intuição empírica, é *determinado* com referência a uma das funções lógicas para o julgar, mediante a qual é nomeadamente conduzido a uma consciência em geral. Entretanto, as *categorias* não são outra coisa senão essas mesmas funções para julgar, na medida em que o múltiplo de uma dada intuição é determinado no que diz respeito a elas (§ 13). Consequentemente, o múltiplo em uma dada intuição também está necessariamente submetido a categorias.

B144 § 21 – Observação

Um múltiplo que está contido em uma intuição que denomino minha é representado na qualidade de pertencente à unidade *necessária* de autoconsciência através da síntese do entendimento, e isso ocorre mediante a categoria.[352] Isso indica assim que a consciência empírica de um dado múltiplo de uma[353] intuição está submetida a uma autoconsciência *a priori* pura, tal como a intuição empírica está submetida a uma autoconsciência sensível pura, a qual igualmente se verifica *a priori*. – Na proposição anterior, foi, portanto, produzido o início de uma *dedução* dos conceitos puros do entendimento, na qual tenho, posto que as categorias se originam *independentemente da sensibilidade* meramente no entendimento, que abstrair do modo em que o múltiplo para uma intuição empírica é dado, visando a atender tão só à unidade adicionada à intuição através do entendimento mediante a categoria. Na sequência (§ 26) será demonstrado, a partir do modo pelo qual a intuição empírica é dada B145 na sensibilidade, que sua unidade não é outra senão aquela que a categoria prescreve

ao múltiplo de uma dada intuição em geral conforme o precedente § 20, do que decorre que, pela explicação de sua validade *a priori* no que toca a todos os objetos de nossos sentidos, será pela primeira vez completamente atingida a meta da dedução.

Só de um ponto não pude abstrair na demonstração anterior,[354] a saber, que o múltiplo da intuição tem que ser *dado* já antes da síntese do entendimento e independentemente dela; como, entretanto, fica aqui indeterminado. Com efeito, quisesse eu pensar um entendimento ***de intuição própria***[355] (como algum divino que não representaria objetos dados, mas por meio de cuja representação seriam os objetos concomitantemente dados, ou produzidos), e as categorias não teriam significação alguma com referência a esse conhecimento. Não passam de regras para um entendimento cuja capacidade total consiste em pensamento, isto é, na ação de trazer a síntese do múltiplo que lhe é dada na intuição de outro lugar à unidade da apercepção, que, portanto, nada *conhece* em absoluto por si mesma, mas tão só combina e ordena ***o material para conhecimento***[356], a intuição, que a ela tem que ser dado através do objeto. Todavia, em prol da ***singularidade***[357] de nosso entendimento, somente capaz de produzir a unidade da apercepção *a priori* mediante as categorias e apenas precisamente através B146 desse tipo e número delas, pode ser oferecido tão pouco fundamento a mais quanto pode ser oferecido para o porquê temos precisamente essas funções e não outras para julgamento, ou para o porquê tempo e espaço constituem as únicas formas de nossa intuição possível.

§ 22 – A categoria não tem outro uso para o conhecimento das coisas exceto sua aplicação aos objetos da experiência

Não é, assim, o mesmo *pensar* um objeto e *conhecer* um objeto. Dois elementos pertencem nomeadamente ao conhecimento: primeiro o conceito, pelo qual é um objeto pensado em geral (a categoria), e segundo a intuição, por meio da qual é ele dado; com efeito, se uma intuição que corresponde ao conceito não pudesse de modo algum ser dada, seria consequentemente um pensamento no que diz respeito à sua forma, porém destituída de qualquer objeto, e mediante a qual o conhecimento de qualquer coisa de maneira alguma seria possível, porque, tanto quanto eu saiba, nada seria ou poderia ser dado ao que pudesse meu pensamento

ser aplicado. Ora, toda intuição que nos é possível é sensível (Estética[358]), do que resulta que o pensamento de um objeto em geral só pode em nós se tornar conhecimento através de um conceito puro do entendimento na medida em que este seja relacionado aos objetos dos sentidos. Intuição sensível é ou intuição pura B147 (espaço e tempo) ou intuição empírica daquilo que através de sensação é representado de modo imediato como real no espaço e no tempo. Podemos através da determinação da primeira adquirir conhecimentos *a priori* de objetos (na matemática), mas tão só no que respeita à sua forma, na qualidade de fenômenos; ***permanece ainda incerto se pode haver coisas a serem necessariamente intuídas dessa forma***[359]. Em decorrência disso, todos os conceitos matemáticos não são conhecimentos por si mesmos, salvo na medida em que se pressuponha haver coisas que a nós podem ser apresentadas apenas de acordo com a forma dessa intuição sensível pura. Entretanto, *coisas no espaço e no tempo* são apenas dadas na medida em que são percepções (representações acompanhadas de sensação) e, portanto, através de representação empírica. Resulta que os conceitos puros do entendimento, ainda que aplicados a intuições *a priori* (como na matemática), proporcionam conhecimento somente na medida em que elas e mediante elas também os conceitos do entendimento possam ser aplicados a intuições empíricas. Disso resulta que as categorias não nos fornecem conhecimento algum das coisas mediante intuição salvo através de sua possível aplicação à *intuição empírica*, isto é, elas servem apenas para a possibilidade de *conhecimento empírico*. Este, porém, é chamado de *experiência*[360]. Consequentemente, não têm as categorias outro uso B148 para o conhecimento das coisas senão na medida em que são tomadas como objetos da experiência possível.

§ 23

A proposição anterior é da maior importância; com efeito, determina precisamente os limites do uso dos conceitos puros do entendimento no que respeita aos objetos, tal como a estética transcendental determinou os limites do uso da forma pura de nossa intuição sensível. Espaço e tempo são válidos na qualidade de condições da possibilidade de como os objetos podem nos ser dados não mais do que para objetos dos sentidos e, portanto, apenas para a experiência.

Além desses limites, não representam coisa alguma;[361] com efeito, estão somente nos sentidos, não tendo outra realidade fora deles. Os conceitos puros do entendimento estão livres dessa limitação e se estendem aos objetos da intuição em geral, seja esta semelhante ou não à nossa, desde que seja sensível e não intelectual. Essa ulterior extensão dos conceitos além de *nossa* intuição sensível, entretanto, em nada nos ajuda. Com efeito, são então conceitos vazios dos objetos a partir dos quais não podemos sequer julgar se são possíveis ou não, ***meras formas de pensamento sem realidade objetiva***,[362] porque não temos à mão outra intuição à qual a unidade sintética da apercepção, que exclusivamente eles contêm, pudesse ser aplicada, e que, assim, pudesse determinar B149 um objeto. Somente *nossa* intuição sensível e empírica pode lhes conferir ***sentido e significado***[363].

Assim, caso se tome um objeto de uma intuição *não-sensível* como dado, pode-se decerto representá-lo por meio de todos os predicados que já estão na pressuposição ***de que nada pertencente à intuição sensível lhe cabe:***[364] por conseguinte, que não é extenso, ou não está no espaço, que sua duração não é nenhum tempo, que nenhuma alteração (sequência de determinações no tempo) é para nele ser encontrada etc. Não é, porém, ainda nenhum conhecimento autêntico se meramente aponto como a intuição do objeto *não é*, sem poder dizer o que então está nela contido, pois nesse caso não representei de modo algum a possibilidade de um objeto a favor do meu conceito puro do entendimento, uma vez que não posso fornecer qualquer intuição que a ele correspondesse, podendo apenas dizer que a nossa não é para ele válida. O principal[365] aqui, contudo, é que a ***uma tal coisa***[366] sequer uma única categoria seria aplicável, por exemplo, o conceito de uma substância, isto é, de algo que poderia existir como um sujeito, mas jamais como mero predicado, pois eu não sei de modo algum se poderia haver ***uma coisa***[367] que correspondesse a essa determinação de pensamento se a intuição empírica não me proporcionasse o caso de sua aplicação. Disto, porém, tratar-se-á mais na sequência.[368]

B150 § 24 – Da aplicação das categorias aos objetos dos sentidos em geral

Os conceitos puros do entendimento relacionam-se aos objetos da intuição em geral por meio do mero entendimento, sendo indeterminado se ela é a nossa própria ou outra qualquer, ainda que sensível, pelo que esses conceitos são meras *formas de pensamento* pelas quais nenhum objeto determinado é ainda conhecido. A síntese ou combinação do múltiplo neles se referia meramente à unidade de apercepção, e era através disso o fundamento da possibilidade do conhecimento *a priori*, na medida em que se apoia no entendimento e, portanto, não só transcendental, mas também puramente intelectual. Como, porém, certa forma de intuição sensível *a priori* em nós se fundamenta, a qual se apoia na receptividade da faculdade de representação (sensibilidade), o entendimento, assim, na qualidade de espontaneidade, pode determinar o sentido interno através do múltiplo de dadas representações em conformidade com a unidade sintética de apercepção e, por conseguinte, pensar *a priori* a unidade sintética de apercepção do múltiplo *da intuição sensível* como a condição a que devem se submeter necessariamente todos os objetos de nossa intuição (humana), através dos quais, então, as categorias, na qualidade de meras formas de pensamento, adquirem realidade objetiva, isto é, aplicação aos objetos B151 que nos podem ser dados na intuição, porém apenas como fenômenos; com efeito, somente destes somos capazes de intuição *a priori*.

Essa *síntese* do múltiplo de intuição sensível, que é possível e necessária *a priori*, pode ser denominada *figurativa* (*synthesis speciosa*), a ser distinguida daquela que seria cogitada na mera categoria com referência ao múltiplo de uma intuição em geral, e que é denominada combinação do entendimento (*synthesis intellectualis*); ambas são *transcendentais*, não só porque elas mesmas procedem *a priori*, como também porque fundam a possibilidade de outro conhecimento *a priori*.

Todavia, a síntese figurativa, quando diz respeito meramente à unidade original-sintética da apercepção, isto é, essa unidade transcendental pensada nas categorias, precisa ser denominada, na sua distinção da combinação meramente intelectual, síntese transcendental da *imaginação*. **Imaginação** é a faculdade de representar um objeto mesmo *sem sua presença* na intuição. Ora, como toda a nossa intuição é sensível, a imaginação, em virtude da condição subjetiva sob a qual exclusivamente é capaz de fornecer uma intuição correspondente aos conceitos do entendimento, pertence à *sensibilidade*; entretanto, na medida em

que sua síntese é ainda ***um exercício de espontaneidade***[369], que é ***determinante***[370], e não, como o sentido, tão só determinável[371] B152 e, portanto, pode determinar *a priori* o sentido no que respeita à sua forma de acordo com a unidade de apercepção, é a imaginação nessa medida uma faculdade para determinação da sensibilidade *a priori*, e sua síntese de intuições, *em conformidade com as categorias*, tem que ser a síntese transcendental da *imaginação*, a qual é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e sua primeira aplicação (concomitantemente o fundamento de todas as restantes) aos objetos da intuição que nos é possível. Ela é, na qualidade de figurativa, distinta da síntese intelectual destituída de toda imaginação, meramente através do entendimento. Ora, na medida em que a imaginação é espontaneidade, também a chamo por vezes de imaginação *produtiva*, assim distinguindo-a da *reprodutiva*, cuja síntese está sujeita apenas a leis empíricas, a saber, as da associação, e que, por conseguinte, em nada contribui para a explicação da possibilidade do conhecimento *a priori*, e em virtude disso não pertence à filosofia transcendental, mas à psicologia.

* * *

Eis o lugar e o momento de tornar compreensível o paradoxo que deve ter atingido a todos por ocasião da exposição da forma do sentido interno (§ 6):[372] nomeadamente como este apresenta B153 até a nós mesmos à consciência tão só como aparecemos a nós mesmos, e não como somos em nós mesmos, posto que nos intuímos somente como somos internamente *afetados*, o que parece ser contraditório, uma vez que teríamos que nos relacionar com nós mesmos passivamente; daí o costume de tratar o *sentido interno* como idêntico à faculdade de apercepção nos sistemas de psicologia (o que distinguimos cuidadosamente).

O que determina o sentido interno é o entendimento e sua capacidade original de combinar o múltiplo da intuição, isto é, de submetê-lo a uma apercepção (como aquilo em que se apoia sua própria possibilidade). Ora, como em nós, seres humanos, o entendimento ele próprio não é nenhuma faculdade das intuições, e mesmo se fossem estas dadas na sensiblidade não poderia ele acolhê-las *em si*, para, por assim dizer, combinar o múltiplo de *sua própria* intuição; resulta que sua síntese, considerada exclusivamente por si, nada mais é do que a unidade da ação da qual está como tal consciente mesmo sem sensibilidade, mas

através do que pode ele próprio determinar a sensibilidade internamente no que toca ao múltiplo que lhe pode ser dado segundo a forma de sua intuição. Exerce, portanto, sob a designação de uma *síntese transcendental da imaginação*, aquela ação sobre o sujeito *passivo*, do qual é ele a *faculdade*, em torno do que dizemos B154 com justiça que o sentido interno é assim afetado. A apercepção e sua unidade sintética estão tão longe de ser o mesmo que o sentido interno que as primeiras, pelo contrário, na qualidade de fonte de toda combinação, são aplicáveis à toda intuição sensível dos objetos em geral, ao múltiplo de *intuições em geral* sob o nome de categorias; ao contrário, o sentido interno encerra a mera *forma* da intuição, mas sem combinação nele do múltiplo e, portanto, não encerra ainda de modo algum qualquer intuição *determinada*, a qual é somente possível através da consciência de sua determinação mediante a ação transcendental da imaginação (influência sintética do entendimento sobre o sentido interno), o que denominei síntese figurativa.

Também sempre percebemos isso em nós.[373] Não podemos pensar nenhuma linha sem a *traçar* no pensamento, pensar nenhum círculo sem o *descrever*, representar de modo algum as três dimensões do espaço sem *dispor* três linhas entre si em idêntico ponto e nem sequer representar o tempo sem, ao *traçar* uma linha reta (a qual deve ser a representação figurativa externa do tempo), atentar meramente para a ação da síntese do múltiplo através da qual determinamos sucessivamente o sentido interno, com o que atentamos para a sucessão dessa determinação nele. O movimento, B155 na qualidade de ação do sujeito (não na qualidade de determinação de um objeto[374]) e, consequentemente, a síntese do múltiplo no espaço, se deste abstraímos e nos restringimos a atentar para a ação segundo a qual determinamos a forma do *sentido interno*, produz primeiramente o conceito de sucessão. O entendimento, por conseguinte, não *descobre* algum tipo de combinação do múltiplo já no sentido interno, mas *o produz* afetando este último. Como, porém, o eu que penso se distingue do eu que intui a si mesmo (pois posso representar outros tipos de intuição como ao menos possíveis) e, todavia, é idêntico a esse último como o mesmo sujeito; como, por via de consequência, posso dizer que, *eu* na qualidade de inteligência e sujeito *pensante*, conheço a *mim* próprio na qualidade de objeto *pensado*, na medida em que também sou a mim dado na intuição, somente, semelhantemente a outros fenômenos, não como sou para o entendimento, mas, antes, como apareço a mim,

isto não apresenta maior nem menor dificuldade do que como posso ser um objeto para mim mesmo em geral B156 e, na verdade, um objeto de intuição e percepções internas. Que, contudo, tem realmente que ser assim pode ser claramente demonstrado caso se admita o espaço valer como uma mera forma pura dos fenômenos do sentido externo, com base no fato de que o tempo, ainda que não seja de modo algum um objeto da intuição externa, não pode ser tornado representável a nós a não ser sob a imagem de uma linha à medida que a traçamos, sendo que, sem esse tipo de apresentação, não poderíamos de maneira alguma conhecer a unidade de sua medida, ou igualmente com base no fato de que sempre necessitamos extrair ***a determinação da extensão do tempo, ou também das posições do tempo***[375] para todas as percepções internas daquilo que nos apresenta coisas externas na qualidade de alteráveis, do que resulta termos de ordenar as determinações do sentido interno com fenômenos no tempo precisamente do mesmo modo que ordenamos as do sentido externo no espaço e, portanto, a admitirmos com respeito às últimas que conhecemos objetos mediante elas somente na medida em que somos afetados externamente, é imperioso também admitirmos que, pelo sentido interno, nos intuímos somente na medida em que somos afetados internamente *por nós mesmos*, isto é, no que diz respeito à intuição interna, conhecemos o nosso próprio sujeito apenas na qualidade de fenômeno, porém não de acordo com o que ele é em si mesmo.[376]

B157 **§ 25**

Pelo contrário, na síntese transcendental do múltiplo de representações em geral e, portanto, na unidade de apercepção sintética original, sou consciente de mim mesmo ***não como apareço a mim mesmo, nem como sou em mim mesmo, mas somente que eu sou***[377]. Essa *representação* é um *pensar*, não um *intuir*. Ora, como para o *conhecimento* de nós mesmos, a se somar à ação do pensar que conduz o múltiplo de toda intuição possível à unidade de apercepção, é também necessária determinada espécie de intuição através da qual é dado esse múltiplo, ***minha própria existência não é decerto*** B158 ***fenômeno (e muito menos mera ilusão)***,[378] mas a determinação de minha existência[379] só pode acontecer em conformidade com a forma do sentido interno, de acordo com a maneira particular como o múltiplo que eu combino é dado na intuição interna, e eu não tenho em

decorrência disso qualquer *conhecimento* de mim *como eu sou*, mas meramente como *apareço* a mim. Portanto, a consciência do próprio eu não é, de longe, um conhecimento do próprio eu, a despeito de todas as categorias constituintes do pensar de um *objeto em geral* pela combinação do múltiplo em uma apercepção. Para o conhecimento de um objeto que se distingue de mim, preciso ainda de uma intuição além do pensamento de um objeto em geral (na categoria), pelo que determino aquele objeto universal, de modo que, para o conhecimento de mim mesmo, ainda preciso além da consciência, ou além de me pensar, de uma intuição do múltiplo em mim, pela qual determino esse pensamento, e existo como inteligência somente consciente de sua faculdade de combinação, mas que, no tocante B159 ao múltiplo que deve combinar, está sujeita a uma ***condição restritiva***[380] que chama de sentido interno, a qual só pode tornar essa combinação intuível segundo ***relações de tempo***[381] que se encontram completamente fora dos conceitos próprios do entendimento, e inteligência que por isso pode conhecer a si mesma meramente como aparece a si mesma com referência a uma intuição (a qual não é intelectual e não pode ser dada por meio do próprio entendimento), não como conheceria a si se sua *intuição* fosse intelectual.

§ 26 – Dedução transcendental do uso empírico[382] possível universal dos conceitos puros do entendimento

Na *dedução metafísica*, a origem das categorias *a priori* em geral foi estabelecida por meio do ***seu pleno encontro***[383] com as funções lógicas universais do pensamento; entretanto, na *dedução transcendental*, sua possibilidade na qualidade de conhecimentos *a priori* de objetos de uma intuição em geral foi exibida (§ 20 e § 21). Agora deve ser explicada a possibilidade de conhecer *a priori através de categorias* quaisquer objetos que *podem aparecer aos nossos sentidos*, e na verdade não conforme a forma de sua intuição, mas conforme as leis de sua combinação e, portanto, a possibilidade de, por assim dizer, prescrever a lei à natureza e mesmo torná-la possível. B160 Com efeito, sem essa sua aptidão[384], não se esclareceria como tudo que pode aparecer aos nossos sentidos tem que se submeter às leis que provêm *a priori* exclusivamente do entendimento.

Antes de tudo o mais, observo que entendo pela *síntese da apreensão* a composição do múltiplo em uma intuição empírica mediante a qual a percepção, isto é, sua consciência empírica (como fenômeno), torna-se possível.

Temos nas representações do espaço e do tempo *formas* tanto da intuição sensível externa *a priori* quanto da interna, e a síntese da apreensão do múltiplo do fenômeno tem sempre que se conformar com a segunda, visto que ela mesma só pode ocorrer de acordo com essa forma. Espaço e tempo, porém, são representados *a priori* não meramente como *formas* da intuição sensível, mas também como as próprias *intuições* (as quais contêm um múltiplo), e, portanto, com a determinação da *unidade* desse múltiplo nelas (ver Estética B161 transcendental).[385] Consequentemente, mesmo a *unidade da síntese* do múltiplo, fora ou no interior de nós e, portanto, também uma *combinação* com a qual tudo a ser representado como determinado no espaço e no tempo tem que se harmonizar, já são dados *a priori*, *com* (não em)[386] essas intuições como condição da síntese de toda *apreensão*. Essa unidade sintética, porém, não pode ser outra senão a da combinação do múltiplo de uma dada *intuição em geral* em uma consciência original, em harmonia com as categorias, somente aplicada à nossa *intuição sensível*. A consequência é toda síntese, por meio da qual até mesmo a própria percepção se torna possível, submeter-se às categorias e, como experiência, é conhecimento por meio das percepções combinadas, assim as categorias são condições da possibilidade da experiência e, portanto, também válidas *a priori* para todos os objetos da experiência.

* * *

Assim, B162 quando, por exemplo, transformo em percepção a intuição empírica de uma casa pela apreensão de seu múltiplo, tenho como fundamento a *unidade necessária* do espaço e da intuição sensível externa em geral e, por assim dizer, eu traço sua forma conforme essa unidade sintética do múltiplo no espaço. Contudo, essa mesma unidade sintética, quando abstraio da forma do espaço, tem sua sede no entendimento, e constitui a categoria da síntese do homogêneo em uma intuição em geral, isto é, a categoria da *quantidade*,[387] com a qual aquela síntese da apreensão, isto é, a percepção, necessita, portanto, estar inteiramente de acordo.[388]

Quando eu (em outro exemplo) percebo o congelamento da água, apreendo dois estados (de fluidez e solidez) como estados que estão em uma relação mútua de tempo. No tempo, contudo, no qual fundo o fenômeno na qualidade de *intuição* interna, B163 represento a mim a necessária *unidade* sintética do múltiplo, sem a qual aquela relação não poderia ser dada *de modo determinado* em uma intuição (com respeito à sequência temporal). Agora, porém, essa unidade sintética, na qualidade da condição *a priori* sob a qual eu combino o múltiplo de uma *intuição em geral*, se abstraio da forma constante de minha intuição interna, o tempo, é a categoria da *causa*[389], mediante a qual eu, se a aplico à minha sensibilidade, *determino tudo que ocorre no tempo em geral no que diz respeito à sua relação*. Assim, a apreensão em tal ocorrência e, portanto, esta, ela mesma, está submetida ao conceito da *relação de efeitos e causas*, e assim em todos os demais casos.

* * *

Categorias são conceitos que prescrevem leis *a priori* aos fenômenos e, portanto, à natureza como a síntese de todos os fenômenos (*natura materialiter spectata*[390]), e, visto que não são derivadas da natureza e não seguem esta como seu modelo (pois, se assim não fosse, seriam meramente empíricas), indaga-se agora como conceber que a natureza deva segui-las, isto é, como podem determinar *a priori* a combinação do múltiplo da natureza sem derivarem desta. Eis aqui a solução desse enigma.

Não é B164 mais estranho que as leis dos fenômenos na natureza tenham que se harmonizar com o entendimento e sua forma *a priori*, isto é, sua faculdade para *combinar* o múltiplo em geral, do que os próprios fenômenos terem que se harmonizar com a forma da intuição sensível *a priori*. Com efeito, é escassamente que existem leis nos fenômenos, estas existindo, antes, apenas relativamente ao sujeito ao qual os fenômenos são inerentes, na medida em que tem ele entendimento, tal como fenômenos não existem em si, mas tão só relativamente ao mesmo ser na medida em que tem ele sentidos.[391] A ***legalidade***[392] das coisas em si mesmas lhes caberia necessariamente mesmo fora de um entendimento que tem delas conhecimento. Fenômenos, porém, são apenas representações das coisas que ***são***[393] sem conhecimento do que poderiam ser em si. Entretanto, na

qualidade de meras representações, não estão de modo algum submetidos a qualquer lei de associação salvo a prescrita pela faculdade de associação. Ora, é a imaginação o que associa o múltiplo da intuição sensível e ela depende do entendimento para a unidade de sua síntese intelectual e da sensibilidade para a ***multiplicidade da apreensão***[394]. Ora, como toda percepção possível depende da síntese da apreensão, mas esta mesma, essa síntese empírica, depende da síntese transcendental e, portanto, das categorias, todas as percepções possíveis e, consequentemente, tudo aquilo capaz de alcançar B165 consciência empírica, isto é, todos os fenômenos da natureza, na medida do que toca à sua combinação, estão submetidos às categorias, das quais a natureza (tão só considerada como natureza em geral) depende como o fundamento original de sua necessária ***legalidade***[395] (como *natura formaliter spectata*[396]). Contudo, a pura faculdade do entendimento não basta para prescrever leis aos fenômenos mediante meras categorias *a priori* além daquelas em que uma *natureza em geral* se apoia, na qualidade de legalidade dos fenômenos no espaço e no tempo. Por dizerem respeito a fenômenos empiricamente determinados, leis particulares *não* podem *ser completamente extraídas* das categorias, embora estejam todas submetidas a elas. É necessário o concurso da experiência[397] para conhecer essas últimas *em geral*; mas da experiência em geral e do que pode ser conhecido como um seu objeto, só aquelas leis *a priori* podem oferecer a instrução.

§ 27 – Resultado dessa dedução dos conceitos do entendimento

Não podemos *pensar* objeto algum a não ser através de categorias; não podemos *conhecer* um objeto pensado a não ser por meio de intuições que correspondem àqueles conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, e este conhecimento, na medida em que é dado seu objeto, é empírico. Conhecimento empírico, porém, B166 é experiência. Disso resulta que *nenhum conhecimento* a priori *nos é possível salvo somente de objetos da experiência possível*.[398]

Esse conhecimento, porém, que está limitado meramente aos objetos da experiência, não é por isso todo tomado emprestado da experiência, mas, antes, no que toca às intuições puras, bem como aos conceitos puros do entendimento, existem ***elementos cognitivos***[399] que são em nós encontrados *a priori*. Há apenas duas maneiras nas quais pode ser pensado um acordo *necessário* da experiência

com os conceitos de seus objetos: ou a experiência torna possíveis esses conceitos, ou esses conceitos tornam possível B167 a experiência. A primeira não diz respeito às categorias (nem à intuição sensível pura); com efeito, são conceitos *a priori* e, portanto, independentes da experiência (a asserção de uma origem empírica seria uma espécie de *generatio aequivoca*[400]). Consequentemente, resta somente a segunda maneira (por assim dizer, um sistema de *epigênese* da razão pura): a saber, que as categorias contêm os fundamentos da possibildade de toda experiência em geral do lado do entendimento. Todavia, como elas tornam possível a experiência e quais princípios da possibilidade desta disponibilizam em sua aplicação aos fenômenos é algo que se aprenderá mais no capítulo seguinte em torno do uso transcendental da faculdade do juízo.[401]

Quisesse alguém propor ***um caminho mediano***[402] entre os dois únicos caminhos designados, a saber, que as categorias não eram nem primeiros princípios *a priori autopensados*[403] de nosso conhecimento, nem também extraídas da experiência, mas predisposições subjetivas para pensar em nós implantadas concomitantemente à nossa existência pelo nosso Autor,[404] de tal modo que seu uso se conformasse precisamente com as leis da natureza ao longo do curso da experiência (uma espécie de *sistema de preformação* da razão pura), então (além do fato de em tal hipótese não se poder ver qualquer fim quanto a quão longe poder-se-ia conduzir a pressuposição de predisposições pré-determinadas para juízos vindouros), o seguinte seria decisivo em oposição ao caminho mediano B168 suposto: que em tal caso faltaria às categorias a *necessidade* que pertence ***essencialmente***[405] ao seu conceito. Realmente, por exemplo, o conceito de causa que afirma a necessidade de um consequente sob uma condição pressuposta seria falso caso se apoiasse unicamente em uma necessidade subjetiva em nós implantada arbitrariamente de combinar certas representações empíricas segundo tal regra de relação. Eu não poderia dizer: o efeito está combinado à causa no objeto (isto é, necessariamente), mas tão só que sou constituído de tal modo que estou impossibilitado de pensar essa representação de outra forma senão como assim associada, que é exatamente o que o cético mais deseja, pois, nesse caso, toda a nossa compreensão pela suposta validade objetiva de nossos juízos não passa de pura ilusão, e não faltariam pessoas a não admitirem essa necessidade subjetiva (que precisa ser sentida) por si mesmas; ao menos não se

poderia polemizar com ninguém sobre o que depende meramente do modo em que está organizado seu sujeito.

Breve noção dessa dedução

Ela é a exposição dos conceitos puros do entendimento (e, com eles, de todo o conhecimento teórico *a priori*) como princípios da possibilidade da experiência, mas desta como *determinação* dos fenômenos no espaço e tempo *em geral*, – finalmente ***desta***[406] a partir do princípio da unidade da apercepção sintética *original*, como a forma do entendimento com relação ao espaço e tempo, como formas originais da sensibilidade.

* * *

Só até aqui julgo necessária a divisão em parágrafos porque estivemos nos ocupando dos conceitos elementares. Agora que iremos representar seu uso, a exposição pode prosseguir de um modo contínuo, sem tal divisão.

LIVRO II
A analítica dos princípios

B169A lógica geral é construída sobre um plano que corresponde ***com precisão total*** [407] à divisão das faculdades cognoscentes superiores. Estão são: **entendimento**, **faculdade do juízo** e **razão**[408]. Aquela doutrina, em sua analítica, em consonância com isso, ocupa-se de *conceitos*, *juízos* e *inferências*,[409] que correspondem A131 exatamente às funções e à ordem daquelas ***faculdades mentais***[410], as quais são compreendidas pela denominação ampla de entendimento em geral.

Considerando B170 que a lógica meramente formal pensada abstrai de todo conteúdo do conhecimento (seja este puro ou empírico), e diz respeito apenas à forma do pensar (do conhecimento discursivo) em geral, pode ela também incluir em sua parte analítica o cânone para a razão, cuja forma tem seu preceito seguro, que pode ser apreendido *a priori* mediante a mera análise das ***ações da razão***[411] em seus momentos, sem levar em consideração a particular natureza do conhecimento acerca do qual é usado.

A lógica transcendental, a considerar que está limitada a determinado conteúdo, a saber, àquele dos puros conhecimentos *a priori* somente, não pode, nessa divisão, a ***imitar***[412]. Com efeito, revela-se que o *uso transcendental da razão* não é de modo algum objetivamente válido e, portanto, não pertence à *lógica da verdade*,[413] isto é, à analítica, mas, na qualidade de uma *lógica da ilusão*,[414] exige uma parte especial do ***sistema escolástico***[415] sob o nome de *dialética* transcendental.

Em decorrência disso, entendimento e faculdade do juízo têm seu cânone de uso objetivamente válido e, portanto, verdadeiro na lógica transcendental, consequentemente pertencendo à sua parte analítica. Somente a razão em suas tentativas de constituir algo em torno de objetos *a priori*, e expandir o conhecimento além A132/B171 dos limites da experiência possível, é inteiramente *dialética*, e suas ***asserções ilusórias***[416] não se ajustam por completo em um cânone do tipo que a analítica deveria encerrar.

Disso resulta que a *analítica dos princípios* será somente um cânone para a faculdade do juízo que a instrui a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento que contêm a condição para regras *a priori*. É por essa causa, considerando que tomo os reais *princípios do entendimento* como tema, que me servirei da designação uma *doutrina da faculdade do juízo*, mediante a qual essa tarefa pode ser designada mais precisamente.

INTRODUÇÃO
Da faculdade transcendental do juízo em geral

Se o entendimento em geral é explicado como a faculdade das regras, a faculdade do juízo é a faculdade de *subsumir* sob regras, isto é, de distinguir se algo se submete a dada regra (*casus datae legis*[417]) ou não. A lógica geral não encerra, de modo algum, quaisquer preceitos para a faculdade do juízo, e não pode, ademais, encerrá-los. Com efeito, *como ela abstrai de todo conteúdo cognitivo*, nada lhe resta senão o trabalho de decompor analiticamente a mera forma de conhecimento em conceitos, juízos A133/B172 e inferências, e, através disso, estabelecer regras formais para todo o uso do entendimento. Ora, quisesse ela indicar geralmente como se deveria subsumir sob essas regras, isto é, distinguir se alguma coisa a elas se submete ou não, isso não poderia ocorrer exceto ainda uma vez através de uma regra. Mas precisamente porque é ela uma regra, requer uma nova instrução por parte da faculdade do juízo, e assim se revela que, embora o entendimento seja decerto capaz de ser instruído e equipado mediante regras, a faculdade do juízo, entretanto, constitui um talento especial que não é de modo algum passível de ser ensinado, mas apenas exercido. Daí ser isso também o que é específico do chamado ***senso comum***[418], cuja falta nenhuma escola pode prover; com efeito, ainda que a escola pudese suprir um entendimento restrito com muitas regras tomadas emprestadas da compreensão alheia e, por assim dizer, nele implantadas, a faculdade de se servir delas corretamente pertence ao próprio estudante, e, diante da falta de tal dom natural, nenhuma regra que se lhe possa prescrever com esse objetivo está ao abrigo de abuso.[419] A134/B173 Assim, um médico, um juiz, ou um estadista pode ter em sua cabeça muitas regras patológicas, jurídicas ou políticas excelentes, a ponto de ser até delas um consumado professor e, no

entanto, pode facilmente falhar na sua aplicação, ou porque é ele deficiente na natural faculdade do juízo (ainda que não no entendimento), e decerto compreende o universal *in abstracto*, mas é incapaz de distinguir se um caso *in concreto* tem com ele pertinência, ou também porque não foi preparado suficientemente para esses juízos mediante exemplos e tarefas reais. Esta é também a única e grande utilidade dos exemplos: que aguçam a faculdade do juízo. Com efeito, no que respeita à correção e à precisão da compreensão do entendimento, é mais usual produzirem os exemplos algum dano, visto preencherem apenas raramente de maneira adequada a condição da regra (como *casus in terminis*[420]) e, além disso, com frequência debilitam o esforço do entendimento em conquistar suficiente compreensão das regras no universal e independentemente das circunstâncias particulares da experiência, de sorte que, por fim, nos acostumamos a empregar essas regras mais como fórmulas do que como princípios. Assim, B174 exemplos são as ***cordas condutoras***[421] da faculdade do juízo, ***das quais não pode jamais prescindir aquele a quem falta o talento natural para ele***.[422]

Entretanto, A135 embora a *lógica geral* não possa oferecer quaisquer preceitos à faculdade do juízo, ocorre algo completamente diferente com a *transcendental*, de modo a até parecer que esta última tem como sua tarefa própria retificar e assegurar a faculdade do juízo no uso do entendimento puro mediante regras determinadas. Com efeito, ainda que a filosofia, para expandir o papel do entendimento no campo dos conhecimentos puros *a priori* e, portanto, na qualidade de doutrina, pareça completamente desnecessária, ou, antes, ser ***mal indicada***[423], visto que, depois de todas as suas prévias tentativas pouca ou nenhuma terra foi conquistada, ainda assim, como crítica com o fito de evitar tropeços da faculdade do juízo (*lapsus judicii*[424]) no uso dos poucos conceitos puros do entendimento que temos, a Filosofia, com toda a sua perspicácia e arte da sondagem, é conclamada (embora seja a sua utilidade então apenas negativa).

O que tem a filosofia transcendental de peculiar, contudo, é que, além da regra (ou, antes, a condição geral para as regras), que é dada no conceito puro do entendimento, é ela capaz ao mesmo tempo de indicar B175 *a priori* o caso ao qual devem as regras ser aplicadas. A causa da vantagem que ela tem nesse aspecto sobre todas as outras ciências instrucionais (à exceção da matemática), está precisamente nisto: ela se ocupa de conceitos que devem ser relacionados com

seus objetos *a priori* e, portanto, sua validade A136 objetiva não pode ser estabelecida *a posteriori*; com efeito, isso deixaria aquela sua dignidade totalmente sem ser afetada quando, pelo contrário, ela tem que simultaneamente fornecer uma caracterização geral, porém suficiente, das condições sob as quais podem ser dados objetos em concordância com aqueles conceitos, pois, se assim não fosse, eles seriam destituídos de todo conteúdo e, consequentemente, não passariam de meras formas lógicas e não seriam conceitos puros do entendimento.

Essa *doutrina transcendental da faculdade do juízo* conterá dois capítulos: o *primeiro*, que trata da condição sensível sob a qual exclusivamente podem ser usados conceitos puros do entendimento, isto é, do esquematismo do entendimento puro; o *segundo*, que trata dos juízos sintéticos que fluem *a priori* dos conceitos puros do entendimento sob aquelas condições e funda todos os restantes conhecimentos *a priori*, isto é, dos princípios do entendimento puro.

A137/B176 *A doutrina transcendental da faculdade do juízo (ou Analítica dos princípios)*

CAPÍTULO I
Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento

Em todas as subsunções de um objeto sob um conceito, a representação do primeiro tem que ser *homogênea* com o segundo, isto é, o conceito necessita conter o que é representado no objeto a ser subsumido a ele, pois isso é precisamente o que significa a expressão: um objeto está contido sob um conceito. Assim, o conceito empírico de um *prato* tem homogeneidade com o conceito geométrico puro de um *círculo*, uma vez que a redondez pensada no primeiro pode ser intuída no segundo.

Ora, conceitos puros do entendimento, todavia, em comparação com intuições empíricas (até com as sensíveis em geral), são completamente ***não***

homogêneos[425], não podendo jamais ser encontrados em qualquer intuição. Ora, como é a *subsunção* do segundo ao primeiro e, assim, possível a *aplicação* da categoria aos fenômenos, posto que ninguém diria que ela, A138/B177 por exemplo a causalidade, também poderia ser intuída via sentidos e está encerrada no fenômeno? Esta questão tão natural e importante é efetivamente a causa que torna necessária uma doutrina transcendental da faculdade do juízo com a finalidade nomeadamente de exibir a possibilidade de aplicar *conceitos puros do entendimento* aos fenômenos em geral. Em todas as outras ciências, em que os conceitos através dos quais é o objeto pensado em geral universalmente não são tão distintos e ***heterogêneos***[426] relativamente àqueles que o representam *in concreto*, é desnecessário fornecer uma discussão especial sobre a aplicação dos primeiros aos segundos.

Agora fica claro ser imperioso haver uma terceira coisa que precisa permanecer em homogeneidade com a categoria por um lado e com o fenômeno por outro, e que possibilite a aplicação da primeira ao segundo. Essa ***representação mediadora***[427] tem que ser pura (sem nada que seja empírico) e, no entanto, *intelelectual* por um lado e *sensível* por outro. Uma tal representação é o *esquema transcendental*.

O conceito do entendimento encerra a unidade sintética pura do múltiplo em geral. O tempo, como a condição formal do múltiplo do sentido interno e, portanto, da associação de todas as representações, contém um múltiplo *a priori* na intuição pura. Ora, uma ***determinação temporal transcendental*** [428] é homogênea com a *categoria* (que constitui sua unidade) B178 na medida em que é *universal* e se apoia em uma regra *a priori*. Mas é, por outro lado, A139 homogênea com o *fenômeno* na medida em que o *tempo* está contido em toda representação empírica do múltiplo. Daí se tornar possível uma aplicação da categoria aos fenômenos mediante a determinação temporal transcendental que, como o esquema do conceito do entendimento, medeia a subsunção dos segundos à primeira.

Depois do que foi mostrado na dedução das categorias, ***é de se esperar***[429] que ninguém se manterá em dúvida acerca da resolução da questão: se esses conceitos puros do entendimento são de uso meramente empírico ou também transcendental, isto é, se, na qualidade de condições de uma experiência possível, relacionam-se *a priori* somente aos fenômenos ou se, na qualidade de condições

da possibilidade das coisas em geral, podem ser estendidos aos objetos em si mesmos (sem qualquer restrição à nossa sensibilidade). Com efeito, vimos aí que os conceitos são totalmente impossíveis, nem podem ter qualquer significado onde um objeto não é dado para eles mesmos ou, ao menos, para os elementos de que são constituídos e, portanto, não podem de modo algum dizer respeito às ***coisas em si***[430] (sem se considerar se e como podem nos ser dados); que, ademais, a modificação de nossa sensibilidade constitui a única maneira pela qual os objetos são dados a nós; finalmente, que conceitos puros B179 *a priori*, a se somar à função do entendimento na categoria, têm que A140 conter condições formais *a priori* da sensibilidade (nomeadamente o sentido interno) que contêm a condição geral sob a qual exclusivamente pode ser a categoria aplicada a qualquer objeto. Denominaremos essa condição formal e pura da sensibilidade, à qual está restrito o uso do conceito do entendimento, de *esquema* desse conceito do entendimento e chamaremos de *esquematismo* do entendimento puro ***o processo do entendimento***[431] com esses esquemas.

O esquema é sempre, em si mesmo, apenas um produto da imaginação; entretanto, como a síntese dessa última não tem, como meta, qualquer intuição singular, mas somente a unidade na determinação da sensibilidade, o esquema precisa ser distinguido da imagem. Assim, se coloco cinco pontos um em seguida do outro, ... , esta é uma imagem do número cinco. Ao contrário, se me limito a pensar um número em geral, o qual pode ser cinco ou cem, esse pensar é mais a representação de um método para representar ***um grande número***[432] (por exemplo, cem) conforme certo conceito, do que essa própria imagem, a qual tão só dificilmente eu poderia abarcar com a vista e comparar com o conceito. Ora, essa representação de um processo geral B180 da imaginação para fornecer um conceito com sua imagem é o que denomino esquema para esse conceito.

De fato, não são imagens dos objetos, mas esquemas que dão fundamento aos nossos conceitos puros sensíveis. A141 Nenhuma imagem seria jamais adequada ao conceito de um triângulo em geral.[433] Com efeito, não alcançaria a generalidade do conceito, a qual o torna válido para todos os triângulos, quer retângulos, quer de ângulos oblíquos etc., mas seria sempre limitada a uma parte dessa esfera. O esquema do triângulo jamais pode existir em outro lugar senão no pensamento, e significa uma regra da síntese da imaginação com referência a formas puras no espaço. E ainda muito menos um objeto da experiência ou sua imagem atingiriam

o conceito empírico, estando este, antes, sempre relacionado imediatamente ao esquema da imaginação, na qualidade de uma regra para a determinação de nossa intuição de acordo com certo conceito geral. O conceito de cão significa uma regra em corfomidade com a qual minha imaginação pode especificar a forma de um animal de quatro patas em geral, sem estar limitado a qualquer forma especial singular a mim oferecida pela experiência ou qualquer imagem possível que posso exibir *in concreto*. Esse esquematismo de nosso entendimento, no tocante aos fenômenos e a sua mera forma, é uma arte secreta nas profundezas B181 da alma humana cujas verdadeiras operações só podemos com dificuldade extrair da natureza e desvelar ante os olhos.[434] Tudo o que podemos dizer é o seguinte: a *imagem* é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva, o *esquema* dos conceitos sensíveis (como as A142 figuras no espaço) um produto e, por assim dizer, um monograma da imaginação pura *a priori*, através do qual e de acordo com o qual as imagens tornam-se possíveis pela primeira vez, mas que têm que ser conectadas ao conceito, com o qual não são em si nunca completamente congruentes, sempre somente mediante o esquema que designam. Pelo contrário, o esquema de um conceito puro do entendimento é algo inteiramente irredutível a uma imagem,[435] sendo, antes, tão só a pura síntese em harmonia com uma regra de unidade em consonância com conceitos em geral, o que a categoria expressa e é um produto transcendental da imaginação que diz respeito à determinação do sentido interno em geral, de acordo com condições de sua forma (o tempo) com referência a todas as representações, na medida em que estas devem ser conectadas *a priori* em um conceito de acordo com a unidade da apercepção.

Sem interromper agora para uma análise seca e tediosa do que constitui requisito para os esquemas transcendentais dos conceitos puros do entendimento em geral, preferimos apresentá-los consoantes à ordem das categorias e em associação com estas.

A imagem B182 pura de todas as quantidades (*quantorum*) para o sentido externo é o espaço; para todos os objetos dos sentidos em geral, o tempo.[436] O puro *esquema da quantidade* (*quantitatis*), porém, como um conceito do entendimento, é o *número*, o qual é uma representação que reúne a adição sucessiva da unidade (homogênea) à unidade. Assim, o número A143 nada mais é do que a unidade da síntese do múltiplo de uma intuição homogênea em geral por eu gerar o próprio tempo na apreensão da intuição.

Realidade é, no conceito puro do entendimento, aquilo a que uma ***sensação***[437] em geral corresponde, aquilo, por conseguinte, cujo conceito em si mesmo indica ***um ser (no tempo)***[438]. Negação é aquilo cujo conceito representa ***um não-ser (no tempo)***[439]. Por via de consequência, a oposição de ambos ocorre na distinção do mesmo tempo, como um tempo preenchido ou vazio. Como o tempo é apenas a forma da intuição e, portanto, dos objetos na qualidade de fenômenos, o que nestes corresponde à sensação é a matéria transcendental de todos os objetos, como coisas em si (a ***coisicidade***[440], realidade). Ora, toda sensação tem um grau ou quantidade, pelo qual pode mais ou menos preencher o mesmo tempo, isto é, o sentido interno no tocante à mesma representação de um objeto até cessar no nada (= 0 = *negatio*[441]). Daí haver uma relação e conexão, ou melhor, B183 uma transição da realidade à negação que torna toda realidade representável como um *quantum*, e o esquema de uma realidade, como a quantidade de alguma coisa na medida em que preenche o tempo, é precisamente essa produção contínua e uniforme dessa quantidade no tempo, na medida em que se desce no tempo da sensação possuidora de certo grau até o seu desaparecimento ou gradualmente se ascende da negação à sua quantidade.

O esquema A144 da substância é a permanência do real no tempo, isto é, a sua representação como um substrato da determinação empírica temporal em geral, a qual, portanto, permanece enquanto tudo o mais muda. (O tempo não se escoa, mas nele se escoa a existência do variável. Assim, ao tempo, ele próprio invariável e permanente, corresponde no fenômeno o invariável na existência, isto é, a substância, e apenas nela a sucessão e a simultaneidade dos fenômenos podem ser determinadas no que diz respeito ao tempo.)[442]

O esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real, que, se estabelecido segundo a vontade, é sempre seguido de alguma outra coisa.[443] Consiste, por conseguinte, na sucessão do múltiplo na medida em que está submetido a uma regra.

O esquema da comunidade (***reciprocidade***[444]), ou da causalidade recíproca das substâncias no que respeita aos seus acidentes, é a simultaneidade das determinações B184 de uma com as da outra de acordo com uma regra geral.

O esquema da possibilidade é a ***concordância***[445] da síntese de diversas representações com as condições do tempo em geral (por exemplo, como opostos não podem existir em uma coisa concomitantemente, só podem existir

sucessivamente) e, portanto, a determinação da representação de uma coisa a algum tempo.

A145 O esquema da realidade é a existência em um tempo determinado.

O esquema da necessidade é a existência de um objeto em todos os tempos.

Ora, vê-se, a partir de tudo isso, que o esquema de cada categoria contém e torna representável, no caso da quantidade, a geração (síntese) do próprio tempo na apreensão sucessiva de um objeto; naquele do esquema da qualidade a síntese da sensação (percepção) com a representação do tempo, ou o preenchimento do tempo; naquele do esquema ***da relação a relação***[446] das percepções entre si para todo tempo (isto é, conforme uma regra da determinação temporal); finalmente, no esquema da modalidade e suas categorias, o próprio tempo, como o correlato da determinação de ***se e como***[447] um objeto pertence ao tempo. Os esquemas, portanto, não passam de *determinações temporais a priori* segundo regras e estas determinações dizem respeito, em consonância com a ordem das categorias, à *série do tempo*, ao *conteúdo do tempo*, à *ordem do tempo* B185 e, finalmente, à *síntese do tempo* com respeito a todos os objetos possíveis.

Disso fica claro que o esquematismo do entendimento mediante a síntese transcendental da imaginação acaba apenas na unidade de todo o múltiplo da intuição no sentido interno e, assim, indiretamente na unidade da apercepção, como função que corresponde ao sentido interno (a uma receptividade). Resulta que os esquemas dos conceitos A146 puros do entendimento são as condições verdadeiras e únicas que os suprem de uma relação com objetos e, portanto, de *significação*[448], e as categorias, por isso, não têm, no fim, qualquer uso senão um possível uso empírico, uma vez que servem meramente para submeter fenômenos a regras gerais da síntese mediante fundamentos de uma unidade necessária *a priori* (devido à unificação necessária de toda a consciência em uma apercepção original) e, assim, fazer com que se ajustem à associação universal em uma experiência.

É, entretanto, no todo de toda experiência possível que jazem todos os nossos conhecimentos, e a verdade transcendental, a qual precede toda verdade empírica e a torna possível, consiste na relação geral com isso.

Mas também salta aos olhos que, embora os esquemas da sensibilidade comecem por realizar B186 as categorias, igualmente as restringem, isto é, as limitam a condições que jazem fora do entendimento (a saber, na sensibilidade).

Daí ser o esquema realmente apenas o fenômeno, ou o conceito sensível de um objeto, em acordo com a categoria. (***numerus*** *est quantitas phaenomenon*, ***sensatio*** *realitas phaenomenon*, ***constans*** *et perdurabile rerum substantia phaenomenon* – ***aeternitas, necessitas*** *phaenomena etc.)*[449] Ora, se suprimimos uma condição restritiva, parece como se ampliamos A147 o conceito anteriormente limitado; assim, as categorias em sua significação pura, sem quaisquer condições da sensibilidade, deveriam ser válidas para coisas em geral *como elas são*, em lugar de seus esquemas somente as representarem *como elas aparecem*, do que resulta que teriam uma significação independente de todos os esquemas e que se estenderiam muito além deles. De fato, mesmo após abstração de toda condição sensível, somente um significado lógico da mera unidade das representações permanece para os conceitos puros do entendimento, mas nenhum objeto e, portanto, nenhuma significação lhes é dada que pudesse proporcionar um conceito do objeto. Em decorrência disso, por exemplo, caso se suprimisse a determinação sensível da permanência, substância não significaria nada mais do que ***um algo***[450] que pode ser pensado como sujeito (sem ser um predicado de algo mais). Ora, nada posso fazer fora dessa representação, visto que ela não me indica B187 absolutamente coisa alguma acerca de quais determinações a coisa que deve valer como tal primeiro sujeito tem que possuir. Portanto, sem esquemas as categorias são apenas funções do entendimento para conceitos, porém não representam objeto algum. Essa significação lhes vêm da sensibilidade, a qual realiza o entendimento ao mesmo tempo que o restringe.

A148 *A doutrina transcendental da faculdade do juízo (ou Analítica dos princípios)*

CAPÍTULO II
Sistema de todos os princípios do entendimento puro

Consideramos no capítulo anterior a faculdade do juízo transcendental apenas segundo as condições gerais sob as quais exclusivamente o uso dos conceitos puros do entendimento para juízos sintéticos está autorizado. Nossa tarefa agora é apresentar, em uma combinação sistemática, os juízos que o entendimento realmente produz *a priori* sob essa advertência crítica, para o que, sem dúvida, nossa tabela das categorias deve proporcionar a orientação natural e segura. Com efeito, são elas precisamente cuja referência com a experiência possível tem que constituir todo o conhecimento puro do entendimento *a priori*, e cuja relação com a sensibilidade em geral exibirá, por isso mesmo, todos os princípios transcendentais B188 do uso do entendimento totalmente e em um sistema.

Não é apenas porque contêm em si os fundamentos de outros juízos que os princípios *a priori* ostentam esse nome, mas também porque eles próprios não estão fundados em conhecimentos superiores e mais gerais. Essa propriedade, A149 entretanto, não os dispensa sempre de uma prova.[451] Com efeito, ainda que esta não pudesse ser levada adiante objetivamente, mas, antes, funda todo o conhecimento de seu objeto, isso não impede que uma prova a partir das fontes subjetivas da possibilidade de um conhecimento do objeto em geral seja possível, até mesmo necessária, pois, se assim não fosse, a proposição suscitaria a maior suspeita de não passar de uma asserção subreptícia.

Em segundo lugar, limitar-nos-emos àqueles princípios que têm relação com as categorias. Os princípios da estética transcendental, segundo os quais espaço e tempo são as condições da possibilidade de todas as coisas na qualidade de fenômenos, bem como a restrição desses princípios, a saber, não poderem ser relacionados às coisas em si, não pertencem, portanto, ao nosso campo definido de investigação. Também os princípios matemáticos não constituem parte desse sistema porque são extraídos somente da intuição, não do conceito puro do entendimento; B189 sua possibilidade, a despeito disso, por serem igualmente juízos sintéticos *a priori*, encontra necessariamente lugar aqui, decerto não visando provar sua correção e certeza apodítica, ***absolutamente desnecessária***[452], mas tão só visando a tornar compreensível e deduzir a possibilidade de tais conhecimentos evidentes *a priori*.

Precisamos, porém, também falar do princípio dos juízos analíticos, certamente em oposição A150 àquele dos sintéticos, que propriamente nos dizem respeito, uma vez é que é precisamente essa oposição que liberta a teoria desses

últimos de todo o mal-entendido e coloca sua natureza particular claramente diante de nossos olhos.

Do sistema dos princípios do entendimento puro

Seção I
Do princípio supremo de todos os juízos analíticos

Não importa qual possa ser o conteúdo de nosso conhecimento e como possa se relacionar ao objeto, a condição geral, embora decerto apenas negativa, de todos os nossos juízos em geral é que não contradizem a si mesmos; caso contrário, esses juízos em si mesmos (até sem se considerar B190 o objeto) nada são. Entretanto, mesmo quando não há qualquer contradição em nosso juízo, pode ele combinar, apesar disso, conceitos de um modo que o objeto não comporta, ou mesmo sem que qualquer fundamento nos seja dado *a priori* ou *a posteriori* que justificasse tal juízo, do que resulta que, por mais que um juízo esteja livre de toda contradição interna, pode ainda assim ser ou falso ou destituído de fundamento.

Ora, A151 a proposição de que a nenhuma coisa diz respeito um predicado que a contradiz é chamada de ***princípio de contradição***[453], e é decerto um critério geral meramente negativo de toda verdade, pelo que também, contudo, pertence somente à lógica, visto ser válido para conhecimentos meramente na qualidade de conhecimentos em geral, sem que seu conteúdo seja considerado, e diz que a contradição os destrói e anula por completo.

Pode-se, contudo, também fazer um uso positivo dela, isto é, não meramente proscrever a falsidade e o erro (na medida em que se apoiam na contradição), mas igualmente conhecer a verdade. Com efeito, *se o juízo* é *analítico*, seja negativo ou afirmativo, é necessário que sua verdade possa sempre ser conhecida suficientemente em conformidade com o princípio de contradição. Com efeito, o contrário daquilo que na qualidade de um conceito já está e é pensado no conhecimento do objeto sempre é corretamente negado, ao passo que o próprio conceito, entretanto, tem que ser necessariamente B191 afirmado dele, uma vez que seu oposto contradiria o objeto.

Daí resulta termos também que permitir que o *princípio de contradição* valha como o *princípio* universal e inteiramente suficiente de *todo conhecimento analítico*; sua autoridade e utilidade, porém, não vão além disso, como um critério suficiente da verdade. Com efeito, que nenhum conhecimento de modo algum pode a ele se opor sem destruir a si mesmo faz desse princípio certamente uma *conditio sine qua non*[454], A152 mas não um ***fundamento determinante***[455] da verdade de nosso conhecimento. Como agora temos efetivamente a ver tão só com a parte sintética de nosso conhecimento, decerto que sempre teremos cuidado em jamais proceder contrariamente a esse princípio inviolável, embora não possamos dele esperar qualquer informação com referência à verdade desse tipo de conhecimento.

Há, porém, ainda uma fórmula desse notório princípio que, embora despojada de todo conteúdo e meramente formal, contém uma síntese que lhe é mesclada ***não cautelosamente e de modo totalmente desnecessário***[456]. É ela: é impossível que alguma coisa seja e não seja *concomitantemente*. Além do fato de a certeza apodítica (mediante a palavra *impossível*) ser aqui a ela acrescida de maneira supérflua, a qual deve ser entendida a partir do próprio princípio, o princípio é afetado pela condição B192 do tempo e de certa maneira diz: uma coisa = A, que é alguma coisa = B, não pode ao mesmo tempo ser não-B; mas pode muito bem ser ambos (tanto B quanto não-B) sucessivamente. Por exemplo, uma pessoa que é jovem não pode concomitantemente ser velha, mas uma mesma pessoa pode perfeitamente em um tempo ser jovem e não jovem, isto é, velha em outro. Ora, o princípio de contradição, na qualidade de um princípio meramente lógico, não deve restringir suas sentenças A153 às relações temporais, de sorte que tal fórmula é completamente contrária ao seu propósito. O mal-entendido provém meramente de que se começa por abstrair um predicado de uma coisa de seu conceito e a seguir ligar seu oposto a esse predicado, que nunca produz uma contradição com o sujeito, mas somente com aquele predicado que com ele está combinado sinteticamente e, na verdade, apenas quando o primeiro e o segundo predicados são afirmados simultaneamente. Que eu diga: uma pessoa que é ignorante não é instruída e a condição *concomitantemente* tem que valer; com efeito, aquele que é ignorante em um tempo pode perfeitamente ser instruído em um outro. Diga eu, entretanto: nenhuma pessoa ignorante é instruída e a proposição é analítica, ***porque a característica (da ignorância)***[457] está agora

constituída no conceito do sujeito, e assim a proposiçao negativa resulta imediatamente do princípio de contradição, sem que se necessite adicionar a condição *concomitantemente*. É esta, então, também a causa B193 de ter eu anteriormente alterado de tal modo sua fórmula que a natureza de uma proposição analítica é assim expressa claramente.

A154 Do sistema dos princípios do entendimento puro

Seção II
Do princípio supremo de todos os juízos sintéticos

A explicação da possibilidade de juízos sintéticos é um ***problema***[458] com o qual nada tem a ver a lógica geral, e cujo nome, na verdade, sequer necessita conhecer. É, porém, em uma lógica transcendental, entre todos, o trabalho mais importante, e mesmo o único caso se trate da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, e igualmente das condições e da extensão de sua validade. Com efeito, após completar esse trabalho, ***ela***[459] pode satisfazer plenamente sua meta, a saber, determinar a extensão e os limites do entendimento puro.

No juízo analítico, permaneço junto do conceito dado visando a descobrir algo acerca dele. Caso seja afirmativo, apenas confiro a esse conceito aquilo que nele já foi pensado; caso seja negativo, apenas excluo dele o seu oposto. Contudo, nos juízos sintéticos, devo ultrapassar o conceito dado a fim de considerar algo completamente diferente do que foi nele pensado como em uma relação B194 consigo, relação que jamais é, portanto, de identidade ou de contradição, A155 e na qual nem a verdade nem o erro do juízo podem ser vistos nele próprio.

É, portanto, admitido que se tem que ultrapassar um conceito dado a fim de compará-lo sinteticamente com outro; consequentemente, uma terceira coisa é necessária na qual exclusivamente pode nascer a síntese dos dois conceitos. Agora, porém, o que é essa terceira coisa, como o médio de todos os juízos sintéticos? Existe apenas um ***conjunto***[460] no qual estão contidas todas nossas representações, a saber, o sentido interno e sua forma *a priori*, o tempo. A síntese das

representações apoia-se na imaginação, mas sua unidade sintética (que é exigida para o juízo) apoia-se na unidade da apercepção. Está, portanto, nisso a possibilidade dos juízos sintéticos e como ***todas as três***[461] contêm as fontes de representações *a priori*, também a possibilidade de juízos sintéticos puros a serem buscados, juízos estes que até mesmo serão necessários com base nesses fundamentos caso deva ocorrer um conhecimento de objetos que se apoia somente na síntese das representações.

Se é para um conhecimento ter realidade objetiva, isto é, relacionar-se a um objeto, e se é para ter nesse objeto ***significação e sentido***,[462] é necessário que o objeto possa ser dado de algum modo. Sem isso, os conceitos são vazios e pensou-se decerto por meio deles, B195 mas, de fato, nada foi conhecido através desse pensar, mas, em lugar disso, meramente se jogou com representações. Dar um objeto, se não for A156 isso, por sua vez, entendido tão só mediatamente, mas, antes, apresentado imediatamente na intuição, não é outra coisa senão relacionar sua representação à experiência (seja isso real, ou ainda possível). Mesmo o espaço e o tempo, por mais puros que sejam esses conceitos de tudo que é empírico e por mais certo que seja serem representados na mente completamente *a priori*, ainda seriam destituídos de validade objetiva e destituídos de sentido e significação caso não fosse mostrado seu uso necessário nos objetos da experiência, sendo até mesmo sua representação um mero esquema sempre relacionado à ***imaginação reprodutiva***[463] que conclama os objetos da experiência, sem o que não teriam qualquer significação; e assim é com todos os conceitos sem distinção.

A *possibilidade da experiência* é, portanto, o que confere realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos *a priori*. Ora, a experiência apoia-se na unidade sintética dos fenômenos, isto é, em uma síntese de acordo com conceitos do objeto dos fenômenos em geral, sem o que não seria sequer conhecimento, mas ***uma rapsódia de percepções***[464] que não se ajustariam conjuntamente em contexto algum segundo ***regras de uma consciência (possível) universalmente conectada***[465] e, portanto, não na unidade transcendental e necessária da apercepção. B196 A experiência, por conseguinte, possui princípios de sua forma A157 que a fundam *a priori*, nomeadamente regras gerais da unidade na síntese dos fenômenos, cuja realidade objetiva, na qualidade de condições necessárias, pode sempre ser mostrada na experiência, até mesmo sua possibilidade. Entretanto, fora dessa

relação, proposições sintéticas *a priori* são inteiramente impossíveis, porque, nesse caso, não teriam uma terceira coisa, a saber, um ***objeto puro***[466] em que a unidade sintética de seus conceitos pudesse demonstrar realidade objetiva.

Daí ainda que nos juízos sintéticos conheçamos muito *a priori* do espaço em geral, ou das formas que a imaginação produtiva nele assinala, ***de modo a prescindirmos realmente de qualquer experiência para isso***,[467] esse conhecimento não seria absolutamente coisa alguma, mas ocupação ***com uma mera quimera***[468], não fosse o espaço para ser considerado a condição dos fenômenos que constituem a matéria da experiência exterior: consequentemente, esses juízos sintéticos puros estão relacionados, ainda que apenas mediatamente, à experiência possível, ou, antes, à sua própria possibilidade, e a validade objetiva da síntese deles está exclusivamente fundada nela.

Como, por conseguinte, a experiência, na qualidade de síntese empírica, é em sua possibilidade o único tipo de conhecimento que confere realidade a toda outra síntese, na qualidade de conhecimento B197 *a priori* também tem verdade (concordância com o objeto) somente na medida em que encerra nada além do que é necessário para a unidade A158 sintética da experiência em geral.

O princípio supremo de todos os juízos sintéticos, portanto, é: todo objeto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do múltiplo da intuição em uma experiência possível.

De tal maneira, são possíveis juízos sintéticos *a priori* se relacionarmos as condições formais da intuição *a priori*, a síntese da imaginação e a sua unidade necessária em uma apercepção transcendental a um possível conhecimento empírico em geral e dissermos: as condições da *possibilidade da experiência* em geral são ao mesmo tempo condições da *possibilidade dos objetos da experiência* e, devido a isso, têm validade objetiva em um juízo sintético *a priori*.

Do sistema dos princípios do entendimento puro

Seção III
Representação sistemática de todos os princípios sintéticos do entendimento puro[469]

O fato de existirem princípios em geral em toda parte se deve somente ao entendimento puro,[470] B198 que não é apenas a faculdade das regras com referência ao que acontece, mas ela mesma a fonte dos princípios segundo A159 os quais tudo (que pode a nós se apresentar como objeto) necessariamente se submete a regras, visto que, sem estas, os fenômenos nunca poderiam resultar em conhecimento de um objeto que lhes correspondesse. Mesmo leis naturais, quando consideradas princípios do uso empírico do entendimento, carregam consigo simultaneamente ***uma expressão de necessidade***[471] e, portanto, ao menos a presunção de uma determinação por fundamentos que são *a priori* e válidos anteriormente a toda experiência. Mas, sem distinção, todas as leis da natureza estão submetidas a princípios superiores do entendimento, na medida em que os aplicam apenas a casos particulares do fenômeno. São ***estes***[472], portanto, com exclusividade, que fornecem o conceito que contém a condição e, por assim dizer, os expoentes de uma regra em geral, ao passo que a experiência fornece o caso submetido à regra.

Não pode haver, efetivamente, nenhum perigo de se considerar meramente princípios empíricos como princípios do entendimento puro, ou o contrário, pois a necessidade, de acordo com conceitos que destaca ***os últimos***[473] e cuja falta em toda proposição empírica, não importa quão universal possa ser seu valor, é facilmente percebida, pode prevenir essa confusão facilmente. Há, contudo, princípios puros *a priori* que estou impossibilitado de propriamente atribuir ao entendimento puro, uma vez que não são derivados de conceitos puros, mas de intuições B199 puras (ainda que por meio do entendimento); o entendimento A160 é, porém, a faculdade dos conceitos. A matemática possui tais princípios, mas sua aplicação à experiência e, portanto, sua validade objetiva, e até mesmo a possibilidade de tal conhecimento sintético *a priori* (a sua dedução) ainda se apoiam sempre no entendimento puro.

Disso resulta que não contarei, entre meus princípios, com esses da matemática, mas incluirei aqueles em que estão fundadas a sua possibilidade e a validade objetiva *a priori* e que, portanto, são para ser considerados ***princípio desses princípios***,[474] e provêm *de conceitos* para a intuição, mas não *da intuição* para os conceitos.

Na aplicação dos conceitos puros do entendimento na experiência possível, o uso de sua síntese é ou *matemático* ou dinâmico: com efeito, essa síntese se dirige

parcialmente apenas à *intuição*, parcialmente à *existência* de um fenômeno em geral. As condições *a priori* da intuição são, entretanto, inteiramente necessárias no tocante a uma experiência possível, enquanto são apenas contingentes as da existência dos objetos de uma intuição empírica possível. Resulta que os princípios do uso matemático serão incondicionalmente necessários, isto é, apodíticos, ao passo que aqueles do uso dinâmico, porém, trazem consigo decerto também o caráter de uma necessidade *a priori*, mas apenas sob a condição do pensar empírico em uma experiência e, portanto, apenas mediata e indiretamente, do que decorre B200 não conterem a evidência imediata que é própria daqueles (embora sua certeza universal relativamente à experiência A161 não seja com isso prejudicada). Contudo, é na conclusão deste sistema de princípios que isso será melhor julgado.

A tabela das categorias nos proporciona integralmente a direção natural para a tabela dos princípios, uma vez que estes nada são senão regras do uso objetivo das primeiras. Em consonância com isso, todos os princípios do entendimento puro são...

1.
Axiomas
da intuição.

2.
Antecipações
da percepção.

3.
Analogias
da experiência.

4.
Postulados
do pensar empírico em geral.

Escolhi cuidadosamente essas denominações a fim de não deixar despercebidas as distinções referentes à evidência e ao exercício desses princípios. B201 Será, porém, mostrado em breve que na medida em que diz respeito à evidência e à determinação *a priori* dos fenômenos de acordo com as categorias da *quantidade*

e *da qualidade*[475] (quando se atenta somente para a forma destas últimas), A162 seus princípios são notavelmente distintos daqueles das duas restantes; enquanto os primeiros são capazes de uma certeza intuitiva, os segundos o são somente de uma certeza discursiva, isto embora em ambos os casos sejam capazes de uma certeza plena. Chamarei, por conseguinte, os primeiros de princípios *matemáticos* e os segundos de *dinâmicos*.[476] Mas se deve observar bem que não tenho aqui em vista nem os princípios da matemática B202 em um caso, nem os princípios da dinâmica geral (físicos) no outro, mas somente aqueles do entendimento puro em relação com o sentido interno (sem distinção das representações aí dadas),[477] mediante os quais todos os primeiros adquirem sua possibilidade. Portanto, estou atribuindo denominações a eles mais no que respeita à sua aplicação do que em função de seu conteúdo, e agora passo a considerá-los na mesma ordem na qual são representados na tabela.

1 – Axiomas da intuição

Seu princípio é: *todas as intuições são grandezas extensivas*.

Prova

Todos os fenômenos contêm, no que toca à sua forma, uma intuição no tempo e espaço que dá fundamento a todos eles *a priori*. Consequentemente, não podem ser apreendidos, isto é, acolhidos na consciência empírica, salvo através da síntese do múltiplo mediante a qual são geradas as representações de um determinado espaço ou tempo, isto é, através da composição do homogêneo e a consciência da unidade sintética B203 desse múltiplo (homogêneo). Ora, a consciência do múltiplo homogêneo na intuição em geral, na medida em que através dela a representação de um objeto começa por se tornar possível, é o conceito de uma grandeza (*Quanti*[478]). Assim, mesmo a percepção de um objeto, como fenômeno, somente é possível mediante a mesma unidade sintética do múltiplo da intuição sensível dada, através da qual a unidade da composição do múltiplo homogêneo é pensada no conceito de uma *grandeza*, isto é, os fenômenos todos são grandezas e, na verdade, *grandezas extensivas*, visto que, como intuições no espaço ou no

tempo, eles têm que ser representados através da mesma síntese mediante a qual espaço e tempo são em geral determinados.

Chamo A162 de uma ***grandeza extensiva***[479] aquela na qual a representação das partes torna a representação do todo possível (e, por conseguinte, precede necessariamente essa última). Não posso me representar linha alguma, por pequena que seja, sem traçá-la no pensamento, isto é, gerando de maneira sucessiva todas as suas partes a partir de um ponto, e com isso esboçando pela primeira vez essa intuição. É precisamente idêntico no que diz respeito inclusive à menor parte do tempo.[480] A163 Penso aí somente o avanço sucessivo de um momento a outro, onde, mediante todas as partes do tempo e sua adição, é gerada finalmente uma determinada ***grandeza do tempo***[481]. Como a mera intuição em todos os fenômenos é ou o espaço ou o tempo, todo fenômeno, na qualidade de intuição, é uma grandeza B204 extensiva, porquanto só pode ser conhecido mediante síntese sucessiva (de parte à parte) em apreensão. Todos os fenômenos, em decorrência disso, já estão intuídos como agregados (conjunto de partes antecedentemente dadas), o que não é o caso com toda espécie de grandeza, mas apenas daquelas por nós representadas e apreendidas como *extensivas*.

A matemática da extensão[482] (geometria), com seus axiomas que expressam as condições da intuição sensível *a priori*, sob as quais exclusivamente pode ocorrer o esquema de um conceito puro do fenômeno externo, está fundada nessa síntese sucessiva da imaginação produtiva, na geração de formas; por exemplo, entre dois pontos, é possível somente uma linha reta; duas linhas retas não encerram espaço algum etc. Estes são os axiomas que dizem respeito propriamente apenas às grandezas (*quanta*) como tais.

Entretanto, no que diz respeito à quantidade (*quantitas*), isto é, a resposta à questão: quão grande é algo? ainda que diversas dessas proposições sejam sintéticas A164 e ***certas de modo imediato***[483] (*indemonstrabilia*), não há, no entanto, quaisquer axiomas no sentido próprio. Com efeito, iguais adicionados a iguais ou subtraídos de iguais produzem um igual são proposições analíticas, pois estou consciente B205 de modo imediato da identidade da geração de uma grandeza com a outra; mas axiomas devem ser proposições sintéticas *a priori*. Ao contrário, as proposições evidentes de relação numérica são, decerto, sintéticas, mas não gerais como as da geometria, e por isso também não podem ser denominadas axiomas, mas, em lugar disso, podem ser denominadas fórmulas

numéricas. 7 + 5 = 12 não é uma proposição analítica, pois não penso o número 12 nem na representação do 7, nem naquela do 5, nem na representação da composição dos dois (que devo pensar isso na *adição de ambos* é algo de que não se trata aqui[484]; com efeito, no que respeita a uma proposição analítica, a questão é apenas se realmente penso o predicado na representação do sujeito). Entretanto, embora sintética, é ainda apenas uma proposição singular. Na medida em que é somente a síntese do homogêneo (das unidades) aquilo que se tem em vista, a síntese só pode ocorrer de um modo único, ainda que o *uso* subsequente desses números seja geral. Se digo: mediante três linhas, das quais duas tomadas conjuntamente são maiores do que a terceira, um triângulo pode ser traçado, tenho aqui a mera função da imaginação produtiva, a qual traça as linhas maiores ou menores, A165 permitindo-lhes se encontrarem em qualquer ângulo arbitrário. Ao contrário, o número 7 só é possível de um único modo, e também o número 12, o qual é gerado pela síntese do primeiro com o 5. Portanto, não se deve chamar tais proposições de axiomas (pois, caso B206 contrário, haveria um número infinito delas), mas de fórmulas numéricas.

Esse princípio transcendental da matemática dos fenômenos produz uma grande expansão de nosso conhecimento *a priori*. Com efeito, é exclusivamente ele que torna a matemática pura, na sua plena precisão, aplicável aos objetos da experiência, o que, sem esse princípio, não seria por si tão evidente e que decididamente já causou muita contradição. Fenômenos não são coisas em si mesmas. A intuição empírica só é possível através da pura (do espaço e do tempo); portanto, o que a geometria diz desta é ***inegavelmente***[485] válido para aquela, e é preciso que cessem os subterfúgios, como o de os objetos dos sentidos não terem que se conformar com as regras da construção no espaço (por exemplo, as da divisibilidade infinita de linhas ou ângulos). Com efeito, mediante isso, negar-se-ia toda a validade objetiva ao espaço e com ela simultaneamente a de toda a matemática, e não se saberia mais ***porque e até onde***[486] ela se aplicaria aos fenômenos. A síntese de espaços e tempos, na qualidade de forma essencial de toda intuição, é o que concomitantemente torna possível a apreensão do fenômeno e, portanto, A166 de toda experiência externa, e, consequentemente também, de todo conhecimento de seus objetos, e o que a matemática prova em seu uso puro acerca daquela é igualmente válido necesassariamente para este. Todas as objeções a isso não passam de chicanas B207 de uma razão falsamente

instruída[487], que pensa erroneamente em livrar os objetos dos sentidos da condição formal de nossa sensibilidade e que, embora sejam eles apenas fenômenos, os representa na qualidade de objetos em si dados ao entendimento, caso em que, decerto, de modo algum nada sintético poderia ser conhecido deles *a priori* e, portanto, também não mediante conceitos puros de espaço, e a ciência determinada por eles, a saber, a geometria, não seria ela mesma possível.

2 – Antecipações da percepção

Seu princípio é: *Em todos os fenômenos, o real, que é um objeto da sensação, possui grandeza intensiva*, isto é, um grau.

Prova

Percepção é a consciência empírica, isto é, consciência na qual existe concomitantemente sensação. Fenômenos, na qualidade de objetos da percepção, não são intuições puras (meramente formais), como espaço e tempo (pois estes não podem ser percebidos em si). Eles contêm, portanto, além da intuição, também os materiais para algum objeto em geral (através do qual algo existente no espaço ou no tempo é representado), isto é, o real da sensação, como mera representação subjetiva, pela qual só se pode estar consciente de que o sujeito é afetado e que se relaciona com um objeto em geral. B208 Ora, da consciência empírica a uma pura é possível ***uma gradual alteração***,[488] na qual, na primeira, o real desaparece totalmente, restando uma consciência meramente formal (*a priori*) do múltiplo no espaço e tempo: portanto, também é possível uma síntese da geração da grandeza de uma sensação a partir de seu início, a intuição pura = 0 até uma grandeza arbitrária. Ora, como a sensação em si não é de modo algum uma representação objetiva, não sendo para nela ser encontrada nem a intuição do espaço nem a do tempo, com certeza não tem uma grandeza extensiva, embora tenha ainda uma grandeza (e, na verdade, por sua apreensão, na qual a consciência empírica pode crescer em certo tempo = 0 até sua medida dada), tendo, portanto, uma *grandeza intensiva*, em correspondência com a qual deve se atribuir a todos

os objetos da percepção, na medida em que esta encerra sensação, *grandeza intensiva*, isto é, um grau de influência sobre o sentido.

Pode-se denominar todo conhecimento mediante o qual posso conhecer e determinar *a priori* aquilo que pertence ao conhecimento empírico uma antecipação[489], e, indubitavelmente, é a significação na qual Epicuro[490] A167empregava sua expressão πρόληψις. Mas como existe algo nos fenômenos que jamais é conhecido *a priori*, e que consequentemente também constitui a efetiva diferença entre conhecimento empírico e *a priori*, nomeadamente a sensação B209 (na qualidade de matéria da percepção), conclui-se ser efetivamente isso que não pode ser de modo algum antecipado. Pelo contrário, poderíamos denominar as determinações puras no espaço e no tempo, tanto no que toca à forma quanto no que toca à grandeza, antecipações dos fenômenos, visto representarem *a priori* o que sempre pode ser dado *a posteriori* na experiência. Na suposição, porém, de haver algo passível de ser conhecido *a priori* em toda sensação, como sensação em geral (sem que uma particular possa ser dada), mereceria ser denominado antecipação em um sentido incomum, uma vez que parece estranho ***antecipar***[491] a experiência exatamente no que diz respeito à sua matéria e que apenas se pode extrair dela. E é esta realmente a situação aqui.[492]

A apreensão meramente mediante a sensação preenche apenas um momento (se eu não levar em consideração a sucessão de diversas sensações). Como algo no fenômeno, cuja apreensão não é uma síntese sucessiva, que progride das partes para a representaçao total, não tem, por conseguinte, qualquer grandeza extensiva; a falta de sensação no mesmo momento A168 representaria isso como vazio e, portanto, = 0. Ora, o que na intuição empírica corresponde à sensação é realidade (*realitas phaenomenon*); o que corresponde à sua falta é negação = 0. Entretanto, toda sensação B210 é capaz de uma diminuição, do que resulta que pode decrescer e assim, ***gradualmente***[493], desaparecer. Consequentemente, entre realidade no fenômeno e negação há uma contínua ***conexão***[494] de muitas ***sensações intermediárias***[495] possíveis, cuja diferença entre si é sempre menor do que a diferença da sensação dada e zero, ou a completa negação, quer dizer, o real no fenômeno tem sempre uma grandeza, a qual não é, porém, encontrada na apreensão, na medida em que isso acontece mediante a mera sensação em um instante e não através da síntese sucessiva de muitas sensações e, portanto, não

procede das partes para o todo; tem, assim, decerto, uma grandeza, mas não extensiva.

Ora, chamo de *grandeza intensiva* a grandeza que só pode ser apreendida como unidade e na qual a pluralidade só pode ser representada mediante aproximação da negação = 0. Consequentemente, toda realidade no fenômeno tem grandeza intensiva, isto é, um grau. Caso se considere essa realidade causa (seja da sensação ou de outra realidade no fenômeno, por exemplo uma alteração), chama-se o grau de realidade de causa de ***um momento***[496], por exemplo, o momento de gravidade, porque, em verdade, o grau designa A169 tão só aquela grandeza cuja apreensão não é sucessiva, mas instantânea. Mas é só de passagem que toco nisso aqui, pois agora não estou ainda me ocupando da causalidade.

Em consonância B211 com isso, toda sensação e, portanto, toda realidade no fenômeno, não importa quão pequena possa ser, possuem um grau, isto é, uma grandeza intensiva, que sempre pode ser diminuída, e entre realidade e negação existe uma contínua conexão de realidades possíveis, e de percepções menores possíveis. Toda cor, por exemplo, o vermelho, possui um grau, o qual, por menor que possa ser, jamais é o menor, e assim ocorre por toda parte com o calor, o momento de gravidade etc.

Dá-se o nome de continuidade das grandezas àquela sua propriedade em função da qual nenhuma parte delas é a menor possível (nenhuma parte é simples).[497] Espaço e tempo são *quanta continua*[498] porque nenhuma parte deles pode ser dada a não ser encerrada entre limites (pontos e instantes[499]) e, portanto, apenas de um modo em que essa parte, ela mesma, por sua vez, seja um espaço ou um tempo. Assim, o espaço consiste somente de espaços, o tempo de tempos. Pontos e instantes são somente limites, isto é, meros lugares de sua limitação; lugares, porém, pressupõem sempre as intuições que os limitam ou determinam, e a partir de meros lugares, na qualidade de ***componentes***[500] que poderiam A170 ser dados anteriormente ao espaço ou ao tempo, nem espaço nem tempo podem ser formados. Tais grandezas também podem ser chamadas de *fluentes*, porque a síntese (da imaginação produtiva) em sua geração é um avanço B212 no tempo, cuja continuidade se costuma designar particularmente pela expressão do fluir (escorrer).

Todos os fenômenos em geral são, por conseguinte, grandezas contínuas, ou em sua intuição, grandezas extensivas, ou em sua mera percepção (sensação e, portanto, realidade), intensivas. Quando é interrompida a síntese do múltiplo do fenômeno, trata-se de um agregado de muitos fenômenos, e não realmente do fenômeno como um *quantum*, que não é gerado mediante o mero prosseguimento da síntese produtiva de certo tipo, mas mediante repetição de uma síntese que sempre cessa. Se chamo 13 táleres de um *quantum* de dinheiro, eu o designo corretamente na medida em que entendo por isso o conteúdo de um marco de prata fina, que é decerto uma grandeza contínua, na qual nenhuma parte é a menor, mas cada parte poderia constituir uma moeda, sempre contendo material para moedas ainda menores. Quando, contudo, pela designação 13 táleres redondos entendo tantas quantas moedas (não importa qual pudesse ser seu ***teor de prata***[501]), eu o designo impropriamente ao chamá-lo de um *quantum* de táleres, devendo isso ser chamado sim de um agregado, isto é, um número de moedas. A171 Ora, como é preciso ainda haver uma unidade que dê fundamento a todo número, o fenômeno na qualidade de unidade é um *quantum*, e, como tal, sempre um contínuo.

Ora, se todos os fenômenos, considerados tanto extensiva quanto intensivamente, são grandezas contínuas, então a proposição de que toda alteração (passagem B213 de uma coisa de um estado para outro) é contínua poderia ser aqui demonstrada com facilidade e evidência matemática, isto se a causalidade de uma alteração em geral não se encontrasse totalmente além dos limites de uma filosofia transcendental e pressupusesse princípios empíricos. Com efeito, o entendimento não nos fornece informação alguma *a priori* de que uma causa que altera o estado das coisas seja possível, isto é, que as determine ao oposto de certo estado dado, não só porque simplesmente não nos proporciona compreensão da possibilidade disso (pois essa compreensão falta em muitos conhecimenos *a priori*), mas porque a ***alterabilidade***[502] toca somente a certas determinações dos fenômenos, sobre as quais exclusivamente a experiência pode ensinar, enquanto sua causa é para ser encontrada no ***inalterável*** [503]. Como, entretanto, não temos diante de nós aqui coisa alguma de que possamos nos servir, salvo os conceitos puros fundamentais de toda experiência possível, nos quais não deve existir absolutamente nada empírico, estamos impossibilitados de

antecipar a ***ciência natural*** [504] geral, construída com base em certas experiências fundamentais, A172 sem ferir a unidade do sistema.

A despeito disso, não nos faltam ***provas***[505] da grande influência que esse nosso princípio tem na antecipação de percepções, e até para compensar sua ausência na medida em que ele fecha a porta a todas as falsas conclusões que daí poderiam ser tiradas.

Se B214 na percepção toda realidade tem um grau, sendo que entre ele e a negação há uma gradação infinita de graus cada vez menores, e se, do mesmo modo, todo sentido tem que ter um determinado grau de receptividade das sensações, então nenhuma percepção e, consequentemente também nenhuma experiência, são possíveis que demonstrem, seja imediata seja mediatamente (mediante seja qual for o rodeio na inferência que se queira dar) uma completa falta de todo o real no fenômeno, isto é, uma prova de espaço vazio ou de um tempo vazio jamais pode ser extraída da experiência. Com efeito, primeiramente, a falta completa do real na intuição sensível não pode ela mesma ser percebida e, em segundo lugar, não pode ser deduzida a partir de fenômeno singular algum e a diferença no grau de sua realidade, nem jamais pode ser tomada para o explicar. Com efeito, mesmo se a intuição total de um determinado espaço ou tempo for inteiramente real, isto é, nenhuma sua parte for vazia, ainda assim, visto que toda realidade tem seu grau passível A173 de diminuir ***até o nada (ao vazio)***[506] através de graus infinitos, ao passo que a grandeza extensiva do fenômeno se mantém inalterada, é forçoso que proporcione graus infinitamente diferentes com os quais o espaço ou o tempo é preenchido, e a grandeza intensiva em distintos fenômenos pode ser menor ou maior ainda que a grandeza extensiva da intuição seja idêntica.

Vamos B215 dar um exemplo disso. Quase todos os ***estudiosos da natureza***[507], como perceberam uma grande diferença da quantidade de matéria de tipos diferentes em volumes idênticos (em parte através do momento de gravidade, ou de peso, em parte através do momento de resistência oposto a outras matérias movidas[508]), daí concluíram unanimemente: esse volume (grandeza extensiva do fenômeno) é necessariamente vazio em toda matéria, ainda que decerto em quantidades distintas. Mas quem entre esses, na maior parte estudiosos da natureza que se ocupam de matemática e mecânica, algum dia compreendeu que sua inferência tinha como único fundamento uma pressuposição metafísica que afirmam tanto evitar?[509] Com efeito, supõem que o *real* no espaço (não me é

facultado aqui chamá-lo de ***impenetrabilidade ou peso***[510], visto serem estes conceitos empíricos), é *em todo lugar o mesmo*, podendo apenas ser diferenciado segundo sua grandeza extensiva, isto é, sua ***quantidade***[511]. A essa pressuposição, para a qual não podem dispor de nenhum fundamento na experiência, e que é, por conseguinte, meramente metafísica, contraponho uma prova transcendental que certamente A174 não deve explicar a diferença no preenchimento do espaço, mas que ainda assim anula inteiramente a pretensa necessidade da pressuposição de que dita diferença não pode ser explicada a não ser pela hipótese de espaços vazios, e que tem o mérito ao menos de conceder ao entendimento liberdade inclusive para pensar essa diversidade de outra forma, B216 caso para esse fim a explicação da natureza deva tornar necessária alguma hipótese. Com efeito, aí vemos que, embora espaços iguais possam ser totalmente preenchidos de matérias diferentes, de maneira que em nenhum dos dois exista um ponto em que sua ***presença***[512] não seja encontrada, ainda assim todo o real de uma idêntica qualidade tem seu grau (***de resistência ou de peso***[513]), o qual, sem redução da grandeza extensiva ou quantidade, pode se tornar infinitamente menor enquanto não for transformado em vazio e desvanecer. Disso resulta que uma expansão que preenche um espaço, por exemplo o calor, e de igual modo toda outra realidade (no fenômeno) pode, sem minimamente deixar vazia a mais ínfima parte desse espaço, diminuir com referência ao grau de maneira infinita e, a despeito disso, preencher o espaço com essa gradação inferior tão bem quanto outro fenômeno produz com uma maior. Meu propósito aqui não é de modo algum afirmar que assim é realmente ***com a diversidade das matérias***,[514] no que diz respeito ao seu peso específico, mas tão só estabelecer, a partir de um princípio A175 do entendimento puro, que a natureza de nossas percepções possibilita tal tipo de explicação, e que é falso supor que o real do fenômeno se mantém igual quanto ao grau, e que difere apenas na agregação e sua grandeza extensiva, particularmente quando isso é supostamente afirmado por meio de um princípio do entendimento *a priori*.

Entretanto, B217 no que toca a essa antecipação da percepção, há sempre algo de ***surpreendente***[515] para um ***investigador***[516] que se habituou ao exame transcendental, com o que se tornou cauteloso, sendo suscitada alguma reserva em torno do fato de que o entendimento é capaz de antecipar uma proposição sintética como aquela referente ao grau de todo real nos fenômenos e, portanto,

quanto à possibilidade da diferença interna da própria sensação caso se abstraia de sua qualidade empírica; e, por conseguinte, não é tampouco uma questão que não mereça solução, a saber, como o entendimento é capaz de afirmar algo sintético *a priori* sobre fenômenos e antecipá-los no que é efetivamente tão só empírico, nomeadamente o que diz respeito à sensação.

A *qualidade* da sensação é sempre somente empírica, e não pode de modo algum ser representada *a priori* (por exemplo, cores, gosto etc.). O real, contudo, que corresponde às sensações em geral, opondo-se à negação = 0, apenas representa algo cujo conceito em si contém um ser,[517] e nada significa A176 salvo a síntese em uma consciência empírica em geral. No sentido interno, nomeadamente, a consciência empírica pode ser elevada de 0 até qualquer grau superior, a resultar que a mesma grandeza extensiva da intuição (por exemplo, uma superfície iluminada) possa suscitar uma sensação tão grande como um agregado de muitas outras superfícies (menos iluminadas) reunidas. Pode-se, portanto, abstrair completamente da grandeza extensiva B218 do fenômeno e, ainda assim, representar na mera sensação em um momento uma síntese do ***aumento uniforme***[518] de 0 até a consciência empírica dada. Daí todas as sensações são, como tais, dadas somente *a priori*[519], mas sua propriedade de ter um grau é cognoscível *a priori*. É de se notar que somos capazes de conhecer *a priori* de todas as grandezas em geral somente uma só *qualidade*, nomeadamente a continuidade, porém que em toda qualidade (o real dos fenômenos) nada mais *a priori* do que a *quantidade* intensiva dos fenômenos, a saber, que têm um grau, todo o restante permanecendo para a experiência.

3 – Analogias da experiência

Seu princípio é: *Experiência só é possível mediante a representação de uma associação necessária de percepções*.

Prova

Experiência é um conhecimento empírico, isto é, um conhecimento que determina um objeto por meio de percepções. É, portanto, uma síntese das

percepções que não está contida ela mesma na percepção, mas contém a unidade sintética do múltiplo dela em uma consciência, a qual constitui ***o essencial*** [520] em um conhecimento dos objetos dos sentidos, isto é, da experiência B219 (não meramente da intuição ou ***sensação dos sentidos***[521]). Ora, na experiência, decerto as percepções combinam-se apenas de maneira contingente, de modo que nenhuma necessidade de sua associação se evidencia ou pode se evidenciar nas próprias percepções, visto que a apreensão não passa de uma justaposição do múltiplo da intuição empírica, enquanto nenhuma representação da necessidade da existência combinada dos fenômenos que ela justapõe no espaço e tempo é nela encontrada. Como, porém, experiência é um conhecimento dos objetos através de percepções, resulta que a relação na existência do múltiplo deve nele ser representada não como justaposta no tempo, mas como está objetivamente no tempo, uma vez que, não podendo o tempo ele mesmo ser percebido, a determinação da existência dos objetos no tempo só pode ocorrer mediante sua combinação no tempo em geral e, portanto, somente mediante conceitos associados *a priori*. Ora, como estes sempre se fazem acompanhar da necessidade,[522] consequentemente experiência somente é possível através de uma representação da associação necessária das percepções.

Os três A177 ***modos***[523] do tempo são *persistência*, *sucessão* e *simultaneidade*[524]. Resultado: três regras de todas as relações temporais dos fenômenos, em conformidade com as quais a existência de cada uma é determinável no tocante à unidade de todo tempo, precedem toda experiência, começando por torná-la possível.

O princípio B220 geral de todas as três analogias apoia-se na *unidade* necessária da apercepção, com referência a toda consciência empírica possível (da percepção), *a cada tempo*, resultando que, como se trata de um fundamento *a priori*, repousa na unidade sintética de todos os fenômenos segundo suas relações no tempo. Com efeito, a apercepção original está relacionada ao sentido interno (o conjunto de todas as representações) e, na verdade, *a priori* à sua forma, isto é, a relação da consciência empírica múltipla no tempo. Ora, na apercepção original, todo esse múltiplo, no que diz respeito às suas relações temporais, deve ser unificado; com efeito, isso é o que sua unidade transcendental diz *a priori*, ao que está submetido tudo que deve pertencer ao meu conhecimento (isto é, ao meu próprio) e, portanto, pode se converter em objeto para mim. Essa *unidade*

sintética na relação temporal de todas as percepções, *que é determinada a priori*, é, assim, a lei de que todas as determinações temporais empíricas têm que se submeter às regras de determinação temporal A178 universal, e as analogias da experiência, das quais vamos nos ocupar agora, têm que ser regras de tal gênero.

Esses princípios apresentam em si a particularidade de não considerarem os fenômenos e a síntese de sua intuição empírica, mas meramente a *existência* deles e sua *relação* recíproca com respeito a essa sua existência.[525] B221 Ora, a maneira como algo é apreendido no fenômeno pode ser determinada *a priori*, do que resulta que a regra de sua síntese concomitantemente fornece essa intuição *a priori* em todo exemplo empírico que se apresente, ***isto é, ela pode realizar esta a partir daquela***[526]. Todavia, a existência dos fenômenos não pode ser conhecida *a priori*, e mesmo que pudéssemos obter êxito por esse caminho concluindo por alguma existência, permaneceríamos incapazes de conhecê-la de modo determinado, isto é, sem poder antecipar aquilo através de que é distinguida de outras a sua intuição empírica.

Os dois princípios anteriores que chamei de matemáticos, por considerar que justificavam a aplicação da matemática aos fenômenos, diziam respeito aos fenômenos no que toca à sua mera possibilidade e ensinavam como tanto sua intuição quanto o real em sua percepção podiam ser gerados em consonância com regras de uma síntese matemática; daí de que maneira em ambos os casos grandezas numéricas e, com elas, a determinação do fenômeno como quantidade, seriam utilizáveis. Assim, por exemplo, eu poderia compor A179 e determinar *a priori*, isto é, construir o grau das sensações da luz do sol mediante cerca de 200 mil vezes aquela da lua.[527] Por conseguinte, podemos chamar esses primeiros princípios de constitutivos.

Forçoso ser completamente diferente no que diz respeito àqueles princípios que devem submeter a existência dos fenômenos a regras *a priori*.[528] Com efeito, como esta B222 não pode ser construída, aqueles só podem dizer respeito à relação de existência, não podendo ser senão *princípios* reguladores[529]. Não existe aqui, portanto, nem axiomas nem antecipações a serem pensados, mas, se uma percepção é dada a nós em uma relação temporal com outra (ainda que indeterminada), não se pode *a priori* dizer *qual* e *quão grande* é essa outra percepção, mas como, no que se refere à existência, está necessariamente combinada à primeira. Na Filosofia, analogias significam algo muito diferente

daquilo que representam na matemática. Nesta são fórmulas que afirmam ***a igualdade de duas relações de grandeza***[530], e sempre constitutivas, ***de modo que, se dois membros da proporção são dados, o terceiro é também com isso dado***,[531] isto é, pode ser construído. Na Filosofia, porém, a analogia não é a igualdade de duas relações *quantitativas*, mas de duas *qualitativas*, onde de três membros dados, só posso conhecer e dar *a priori a relação* com um quarto, A180 mas não *esse* quarto *membro* ele mesmo, ainda que eu tenha uma regra para buscá-lo na experiência, e uma marca para aí descobri-lo. Uma analogia da experiência será, portanto, apenas uma regra, de acordo com a qual a unidade da experiência deve surgir a partir de percepções (não como percepção ela própria, como intuição empírica em geral), e na qualidade de princípio não terá validade quanto aos objetos (dos fenômenos) *constitutivamente*, mas apenas *de maneira reguladora*. Precisamente, o mesmo B223 também será válido para os postulados do pensar empírico em geral, que conjuntamente dizem respeito à síntese da mera intuição (da forma do fenômeno), da percepção (de sua matéria) e da experiência (da relação dessas percepções), a saber, não passam de princípios reguladores e distinguem-se dos princípios matemáticos, que são constitutivos, decerto não na certeza firmemente estabelecida *a priori* em ambos os casos, mas ainda no tipo de evidência, isto é, no seu intuitivo (e, portanto, também na demonstração).

O que, entretanto, precisa ser lembrado sobre todos os princípios sintéticos e aqui observado particularmente é isto: que essas analogias têm suas únicas significação e validade não como princípios do uso transcendental do entendimento, mas meramente como princípios de A181 seu uso empírico, de sorte que só podem ser provadas como tais, e consequentemente os fenômenos não devem ser subsumidos pura e simplesmente às categorias, mas somente aos seus esquemas. Com efeito, caso os objetos aos quais esses princípios tivessem que ser relacionados fossem coisas em si, seria completamente impossível conhecer algo acerca deles *a priori* sinteticamente. Ora, não são outra coisa senão fenômenos cujo pleno conhecimento, ao qual, afinal, todos os princípios *a priori* têm que dar, é só experiência possível, do que resulta que esses princípios não podem ter como meta nada senão meramente as condições da unidade do conhecimento empírico B224 na síntese dos fenômenos; estas, contudo, somente são pensadas no esquema do conceito puro do entendimento, e a categoria contém a função, que nenhuma condição sensível restringe, na qualidade de uma

síntese em geral. Esses princípios, por conseguinte, justificam que componhamos os fenômenos apenas em conformidade com uma analogia, com a unidade lógica e geral dos conceitos, de modo que, no próprio princípio, utilizamos a categoria, mas, em sua execução (a aplicação aos fenômenos), colocamos seu esquema em seu lugar na qualidade de chave de seu uso, ou, antes, colocamos seu esquema ao lado da categoria na qualidade de sua condição restritiva sob o nome de uma fórmula ***do primeiro***[532].

A182 A

Primeira analogia
Princípio da persistência da substância

Em toda mudança[533] *dos fenômenos persiste a substância, e sua quantidade não é nem aumentada nem diminuída na natureza.*

Prova

Todos os fenômenos são no tempo, no qual, como substrato (como forma persistente da intuição interna), tanto a *simultaneidade* quanto a *sucessão*[534] podem exclusivamente ser representadas. O tempo, portanto, no qual é para ser pensada toda mudança B225 dos fenômenos, ***perdura e não muda***[535], posto que é aquilo em que ***a sucessão ou a simultaneidade***[536] podem ser representadas apenas como determinações dele. Ora, o tempo não pode ser percebido por si. Resulta que é nos objetos da percepção, isto é, nos fenômenos, que tem que ser encontrado o substrato que representa o tempo em geral e no qual toda mudança ou simultaneidade são perceptíveis na apreensão mediante a relação dos fenômenos com ele. O substrato, porém, de todo real, isto é, de tudo que pertence à existência das coisas, é a *substância*, da qual tudo pertencente à existência pode ser pensado somente como determinação. Daí o persistente, em relação ao qual exclusivamente podem ser determinadas todas as relações temporais dos fenômenos, é substância no fenômeno, isto é, o real nele, o qual,

como substrato de toda mudança, permanece sempre o mesmo. Como, portanto, este não pode mudar na existência, sua quantidade na natureza igualmente não pode ser nem aumentada nem diminuída.

Nossa *apreensão* do múltiplo do fenômeno é sempre sucessiva, sendo, portanto, sempre mutável. Consequentemente, jamais podemos determinar exclusivamente através disso se esse múltiplo, como objeto da experiência, é simultâneo ou sucessivo se algo não lhe dá fundamento, *que sempre existe*, isto é, algo *duradouro* e *persistente*,[537] do que toda mudança e simultaneidade B226 não são senão tantos quantos modos (*modi* do tempo), no que o persistente existe. Portanto, somente no persistente são possíveis relações temporais (com efeito, simultaneidade e sucessão são as únicas relações no tempo), A183 isto é, o persistente é o *substrato* da representação empírica do próprio tempo, pelo que exclusivamente é possível toda determinação temporal. A persistência expressa, em geral, o tempo como o correlato constante de toda existência dos fenômenos, toda mudança e toda ***simultaneidade***[538]. Com efeito, a mudança não afeta o próprio tempo, mas tão só os fenômenos no tempo (tal como a simultaneidade não é um *modus* para o próprio tempo em que as partes não são simultâneas, mas se sucedem todas). Fosse para atribuir tal sucessão ao próprio tempo, e seria necessário pensar ainda outro tempo no qual seria possível essa sucessão. Exclusivamente através do persistente, a *existência* em distintas partes da série temporal adquire uma *grandeza*, que se denomina *duração*[539]. Com efeito, na mera sucessão, isoladamente, a existência está sempre desvanecendo e surgindo e jamais tem a mínima grandeza. Sem esse persistente, portanto, não existe nenhuma relação temporal. Ora, o tempo não pode ser percebido em si mesmo; consequentemente, esse persistente nos fenômenos é o substrato de toda determinação temporal, do que resulta ser também a condição da possibilidade de toda unidade sintética das percepções, isto é, da experiência, e nesse persistente B227 toda existência e toda mudança no tempo só podem ser consideradas um *modus* da existência daquilo que dura e persiste. Assim, em todos os fenômenos, o persistente é o próprio objeto, isto é, a substância (*phaenomenon*), mas tudo o que muda ou que pode mudar A184 pertence somente à maneira como essa substância ou substâncias existem e, portanto, às suas determinações.

Julgo que em todos os tempos não só o filósofo, mas mesmo o entendimento comum pressupôs essa persistência como um substrato de toda mudança dos

fenômenos, e também a admitiu ***como indubitável***[540], apenas com a ressalva de que o filósofo se expressa de uma maneira um tanto mais determinada ao dizer: em todas as alterações no mundo a *substância* permanece, e somente os *acidentes* mudam. Não encontro, porém, em lugar algum, sequer a tentativa de uma prova dessa proposição tão sintética, decididamente encabeçando ela apenas esporadicamente, como o merece, as leis puras e completamente *a priori* da natureza. De fato, a proposição de que a substância persiste é tautológica. Com efeito, apenas essa persistência constitui o fundamento para que apliquemos a categoria da substância ao fenômeno, e era necessário que se tivesse provado que em todos os fenômenos existe algo persistente, do que ***o mutável***[541] nada é senão a determinação de sua existência. Como, todavia, tal prova jamais pode ser conduzida dogmaticamente, isto é, a partir de conceitos, B228 pois diz respeito a uma proposição sintética *a priori*, e, não tendo sido nunca considerado que tais proposições têm validade somente em relação à experiência possível, daí poderem ser provadas apenas mediante uma dedução A185 da possibilidade dessa última, não é de se admirar que ***ela***[542] haja, decerto, dado fundamento a toda experiência (porque dela se sente carência no conhecimento empírico), mas nunca tenha sido provada.

Indagou-se de um filósofo: quanto pesa a fumaça? Ele respondeu: subtrai do peso da madeira queimada o peso das cinzas que restaram, e terás o peso da fumaça. Pressupôs ele, assim, como inconteste que, mesmo no fogo, a matéria (substância) não desaparece, mas apenas sofre uma alteração em sua forma. Igualmente a proposição *do nada nada provém* não passa de outra consequência do princípio de persistência, ou antes, da ***existência perpétua***[543] do verdadeiro sujeito nos fenômenos. Com efeito, se aquilo no fenômeno que se denominaria substância deve ser o verdadeiro substrato de toda determinação temporal, toda a existência no pretérito, bem como no tempo futuro, necessitará ser determinada única e exclusivamente nele. Disso resulta podermos dar a um fenômeno o nome substância somente se pressupormos sua existência em todo tempo, ***o que não é sequer bem expresso mediante a palavra persistência, porquanto esta diz respeito mais ao tempo futuro***.[544] B229 No entanto, a necessidade interna de persistir está indissociavelmente combinada à necessidade de sempre haver existido, e é possível, portanto, A186 que a expressão permaneça. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*[545] eram duas proposições que os antigos associavam

inseparavelmente e que, agora, às vezes se dissocia por mal-entendido porque se imagina que dizem respeito a coisas em si mesmas, e que a primeira se oporia à dependência do mundo de uma causa suprema (mesmo no que respeita à sua substância), preocupação desnecessária, porquanto aqui se trata apenas de fenômenos no campo da experiência, cuja unidade nunca seria possível se nos dispuséssemos a permitir o surgimento de coisas novas (no que diz respeito à sua substância). Com efeito, nesse caso desapareceria tudo que é exclusivamente capaz de representar a unidade do tempo, nomeadamente a identidade do substrato no qual exclusivamente toda mudança tem sua unidade universal. Essa persistência é, assim, nada mais do que o modo no qual representamos a existência das coisas (no fenômeno).

As determinações de uma substância que não são outra coisa senão modos particulares de sua existência são chamadas de *acidentes*. São sempre reais por dizerem respeito à existência da substância (negações são apenas determinações que expressam o não-ser de algo na substância). Ora, B230 quando se atribui uma particular existência a esse real na substância (por exemplo, o ***movimento***[546] na qualidade de um acidente da matéria), essa existência é chamada de ***inerência***[547], distinguindo-se da existência da substância, a qual é chamada de ***subsistência***[548]. A187 Muitas interpretações equívocas, porém, nascem disso, e é mais exato e mais correto quando se caracteriza o acidente apenas mediante o modo em que a existência de uma substância é positivamente determinada. Entretanto, pelas condições do uso lógico de nosso entendimento, é para nós ainda inevitável abstrair, por assim dizer, o que pode mudar na existência de uma substância, ao passo que a substância permanece, e considerar a mesma em relação ao realmente persistente e radical; essa categoria, dessa maneira, também se encontra submetida ao título das relações, mais na qualidade de sua condição do que como ela mesma a conter uma relação.

Ora, também uma correção do conceito de *alteração*[549] está fundada nessa persistência. Geração e perecimento[550] não são alterações daquilo que nasce ou perece. Alteração é uma maneira de existir sucessora de outra maneira do mesmíssimo objeto. Daí tudo que é alterado ser *duradouro*, e somente seu *estado muda*. Assim, como essa mudança diz respeito apenas às determinações passíveis de cessar ou principiar, estamos facultados a dizer, em uma expressão aparentemente um tanto paradoxal: ***somente o persistente (a substância)*** B231 ***é***

alterado, ao passo que o mutável não sofre nenhuma alteração, mas uma mudança, uma vez que algumas determinações cessam e outras principiam.[551]

Pode, A188 assim, a alteração ser percebida tão só na substância, e a geração ou o perecimento pura e simplesmente não pode ser nenhuma percepção possível a não ser que toque meramente a uma determinação do persistente, pois é precisamente esse persistente que possibilita a representação da passagem de um estado a outro, ***e do não-ser ao ser***,[552] o que, portanto, pode ser empiricamente conhecido apenas como determinações mutáveis daquilo que perdura. Admiti que algo pura e simplesmente começa a ser, e então necessitarás ter um ponto do tempo no qual ele não era.[553] Mas ao que prenderias isso se não ao que já ***é***[554]? Com efeito, um tempo vazio que fosse precedente não é nenhum objeto da percepção; liga, porém, essa gênese a coisas que ***eram***[555] antecedentemente e que duram até aquilo que nasce, e este último não passaria de uma determinação das primeiras, como do persistente. É precisamente o que ocorre com o perecimento: com efeito, este pressupõe a representação empírica de um tempo em que não existe mais um fenômeno.

Substâncias (no fenômeno) são os substratos de todas as determinações temporais. A gênese de algumas delas e o perecimento de outras suprimiriam eles mesmos a única condição da unidade empírica do tempo, e os fenômenos B232 seriam nesse caso relacionados a ***duas espécies de tempos***[556] nos quais fluísse a existência paralelamente, o que é absurdo. Com efeito, existe *apenas um tempo*, no qual A189 todos os diferentes tempos não devem ser dispostos concomitantemente, mas sucessivamente.

Em consonância com isso, a persistência é uma condição necessária sob a qual exclusivamente fenômenos, na qualidade de coisas ou objetos, são determináveis em uma experiência possível. Quanto, todavia, ao que é o critério empírico dessa persistência necessária, e consigo a substancialidade dos fenômenos, a sequência nos proporcionará a oportunidade de observar a necessidade.

B

Segunda analogia
Princípio da sequência temporal de acordo com a lei da

causalidade

Todas as alterações acontecem de acordo com a lei da associação de causa e efeito.

Prova

(Que todos os fenômenos da sequência temporal são conjuntamente apenas *alterações*, isto é, um sucessivo ser e não-ser das determinações da substância que aí persiste e, consequentemente, que o ser da própria substância, que segue seu não-ser, ou seu não-ser, que segue o ***ser***[557], em outras palavras, que a geração ou o perecimento da própria substância não B233 ocorre, o expôs o princípio anterior.[558] Isso também poderia ter sido expresso assim: *Toda mudança (sucessão) dos fenômenos é apenas alteração*; com efeito, geração ou perecimento da substância não são alterações dela, porque o conceito de alteração pressupõe precisamente o mesmo sujeito como existente com duas determinações opostas e, portanto, como persistente. – Após esse lembrete preliminar segue a prova.)

Percebo que fenômenos se sucedem, isto é, que um estado de coisas existe em um tempo cujo oposto existia no estado anterior. Assim, efetivamente, associo duas percepções no tempo. Ora, associação não é trabalho do mero sentido e intuição, sendo aqui, antes, o produto de uma faculdade sintética da imaginação, a qual determina o sentido interno com referência às relações temporais. Isso, porém, é capaz de combinar os dois estados em pauta de duas formas, de modo que um ou outro tenha precedência no tempo; com efeito, o tempo não é perceptível em si mesmo, e tampouco pode o que precede e o que sucede nos objetos ser, por assim dizer, determinado empiricamente em relação a ele. Consequentemente, sou apenas consciente de que minha imaginação dispõe um estado antes e o outro depois, não que no objeto B234 um estado precede o outro, ou, em outras palavras, mediante a mera percepção a *relação objetiva* dos fenômenos que se sucedem entre si se mantém indeterminada. Ora, para que isso seja conhecido na qualidade de determinado, tem a relação entre ambos os estados que ser pensada de tal maneira que graças a isso seja determinado necessariamente qual deles precisa ser disposto antes e qual depois e não o inverso. Mas o conceito que traz consigo uma necessidade da unidade sintética só

pode ser um conceito puro do entendimento que não reside na percepção, sendo aqui o conceito da *relação de causa e efeito*,[559] sendo que a primeira determina o segundo no tempo, na qualidade de consequência,[560] e não na qualidade de algo que pudesse preceder na imaginação (ou nem sequer ser percebido de modo algum). É, portanto, apenas porque submetemos ***a sequência dos fenômenos***[561] e, portanto, toda alteração à lei da causalidade, que é possível a experiencia ela mesma, isto é, conhecimento empírico ***deles***[562]; disso resulta serem eles mesmos, na qualidade de objetos da experiência, possíveis somente de acordo com essa lei.

A apreensão do múltiplo do fenômeno é sempre sucessiva. As representações das partes se sucedem entre si. Constitui um segundo ponto para reflexão se também se sucedem no objeto, ponto esse não encerrado no primeiro. Ora, pode-se decerto chamar de um objeto tudo e até cada representação na medida em que se está consciente dela; contudo, B235 o que essa palavra tem a significar no que diz respeito aos fenômenos, não na medida em que são A190 (como representações) objetos, mas apenas na medida em que designam um objeto, exige uma investigaçao mais profunda. Na medida em que são, somente como representações, concomitantemente objetos da consciência, não se distinguem de modo algum de sua apreensão, isto é, de sua admissão à síntese da imaginação, em virtude do que se tem que dizer que o múltiplo dos fenômenos é sempre gerado de modo sucessivo na mente. Fossem os fenômenos coisas em si, e nenhum ser humano estaria capacitado a avaliar a partir da sucessão das representações como o múltiplo é combinado no objeto. Com efeito, temos a ver unicamente com nossas representações; como possam ser coisas em si mesmas (a desconsiderar representações através das quais elas nos afetam) está inteiramente fora de nossa esfera cognitiva. Ora, embora os fenômenos não sejam coisas em si e, como, no entanto, são a única coisa que nos é dada para conhecimento, ainda devo mostrar qual a combinação no tempo que diz respeito ao múltiplo nos próprios fenômenos, ainda que seja sempre sucessiva sua representação na apreensão. Assim, por exemplo, a apreensão do múltiplo no fenômeno de uma casa que se apresenta diante de mim é sucessiva. Ora, a questão é se o múltiplo dessa própria casa é também sucessivo em si, o que ninguém decerto concederá. Ora, tão logo elevo meu conceito de um objeto até o significado transcendental, B236 a casa de modo algum é uma coisa em si, mas tão só um fenômeno, isto é, A191 representação cujo objeto transcendental é desconhecido; portanto, o que

entendo pela questão: como pode o múltiplo ser combinado no próprio fenômeno (que nada é ainda em si mesmo)? Aqui o que reside na apreensão sucessiva é considerado representação, mas o fenômeno que me é dado, apesar de não ser nada além de um conjunto dessas representações, é considerado seu objeto, com o que deve concordar meu conceito que extraio das representações da apreensão. Vê-se logo que porque a concordância do conhecimento com o objeto é verdade, aqui somente as condições formais da verdade empírica podem ser indagadas, enquanto o fenômeno, ***em relação de oposição***[563] com as representações da apreensão, com isso só pode ser representado como o objeto que delas se distingue quando se submete a uma regra que o distingue de toda outra apreensão, e torna necessária uma maneira de combinar o múltiplo. Aquilo no fenômeno que contém a condição dessa regra necessária da apreensão é o objeto.[564]

Agora prossigamos com nosso ***problema***[565]. Que algo ocorre, isto é, que algo, ou um estado vem a ser o que antes não era não pode ser empiricamente B237 percebido salvo onde um fenômeno precede; que não contenha em si esse estado; com efeito, uma realidade que sucede a um tempo vazio A192 e, portanto, uma geração, que não fosse precedida por nenhum estado de coisas, é passível de ser apreendida precisamente tão pouco quanto o tempo vazio. Toda apreensão de um evento é, portanto, uma percepção que segue outra. Mas porque é o que ocorre em toda síntese da apreensão, como eu indiquei anteriormente com referência ao fenômeno de uma casa, ***ela***[566] não é ainda com isso diferenciada de nenhuma outra. Entretanto, também noto que se quanto a um fenômeno que contém um acontecimento chamo de A o estado de percepção precedente e o seguinte de B, resulta que B só pode seguir A na apreensão, porém a percepção A não pode seguir, mas apenas preceder B. Vejo, por exemplo, um navio impulsionado rio abaixo.[567] Minha percepção de sua posição rio abaixo segue a percepção de sua posição rio acima, e é impossível que na apreensão desse fenômeno o navio deva começar por ser percebido rio abaixo para o ser depois rio acima. A ordem na sequência das percepções na apreensão é, portanto, aqui determinada, sendo essa última a ela ligada. No exemplo anterior de uma casa, podiam minhas percepções ter começado no telhado e terminado no solo, mas também ter começado embaixo e terminado B238 em cima; eu podia, igualmente, ter apreendido o múltiplo da intuição empírica a partir da direita ou a partir da

esquerda. Portanto, na série dessas percepções B193 não existia ordem determinada que o tornasse necessário quando tivesse eu que iniciar na apreensão para combinar o múltiplo empiricamente. Essa regra, porém, é para ser encontrada sempre na percepção daquilo que acontece, e torna *necessária* a ordem das percepções que se sucedem entre si (na apreensão desse fenômeno).

Tenho, portanto, em nosso caso, que extrair a *sequência subjetiva* da apreensão da *sequência objetiva* dos fenômenos, porque, se assim não for, ***aquela***[568] seria completamente indeterminada, e nenhum fenômeno distinguido de qualquer outro. Aquela por si só nada prova com respeito à associação do múltiplo no objeto, por ser totalmente arbitrária. Esta[569], por conseguinte, consistirá na ordem do múltiplo do fenômeno segundo a qual a apreensão de uma coisa (o que acontece) segue a da outra (o que precede) *conforme uma regra*. Somente com isso me justifico dizer do próprio fenômeno, e não apenas de minha apreensão, que nele é para ser encontrada uma sequência, ***o que equivale a querer dizer***[570] que não posso dispor a apreensão de outro modo senão precisamente nessa sequência.

De acordo com tal regra tem, portanto, que haver naquilo que em geral precede um evento a condição para uma regra, de acordo B239 com a qual esse evento se segue sempre e de modo necessário; no sentido inverso, contudo, não posso retornar a partir do evento e determinar (através da apreensão) A194 o que precede. Com efeito, do ponto seguinte do tempo ao precedente nenhum fenômeno retorna, estando ele meramente relacionado *a um [ponto] qualquer precedente*;[571] pelo contrário, o avanço de um dado tempo ao seguinte determinado é necessário. Daí, uma vez que existe ainda algo que sucede, eu preciso relacioná-lo necessariamente a alguma outra coisa em geral que precede, e na qual ele sucede segundo uma regra, isto é, de maneira necessária, a resultar que o evento, na qualidade de condicionado, proporcione uma indicação segura de alguma condição, embora seja esta que determina o evento.

A se supor que nada precedesse um evento que se tem que seguir conforme uma regra, toda a sequência da percepção seria somente determinada na apreensão, isto é, meramente de modo subjetivo, com o que, porém, não seria determinado de modo objetivo entre as percepções qual tem que ser realmente a precedente e qual a seguinte. Teríamos de tal maneira apenas um jogo de representações que não se relacionaria de modo algum a nenhum objeto, isto é,

através de nossa percepção não se distinguiria um fenômeno de qualquer outro no que dissesse respeito à relação temporal, ***pois a sucessão no apreender***[572] é sempre idêntica e, portanto, nada existe no fenômeno que a determina, B240 de sorte que certa sequência seja, com isso, tornada necessária na qualidade de objetiva. Não direi, portanto, que no fenômeno dois estados se seguem entre si, A195 mas, em lugar disso, somente que uma apreensão segue a outra, que é algo meramente *subjetivo*, não determina nenhum objeto, e portanto não pode de modo algum ser válido como conhecimento de qualquer objeto (nem sequer no fenômeno).

Quando, portanto, experimentamos que algo acontece, pressupomos sempre então que alguma coisa mais o precede, que ele segue segundo uma regra. Com efeito, sem isso eu não diria do objeto que ele segue, visto que a mera sequência em minha apreensão, se não for determinada mediante uma regra em relação a um precedente, não justifica nenhuma sequência no objeto. Assim, torno sempre objetiva minha síntese subjetiva (da apreensão) com respeito a uma regra conforme a qual os fenômenos em sua sequência, isto é, como eles acontecem, são determinados pelo estado anterior, ***e é apenas pura e simplesmente com base exclusiva nessa pressuposição que é mesmo possível a experiência de algo que acontece***.[573]

Na verdade, isso parece contradizer todas as observações que sempre foram feitas ***sobre a marcha do uso de nosso entendimento***,[574] em conformidade com as quais é somente através do perceber e do comparar de sequências concordantes de muitos eventos relativamente a fenômenos anteriores, que somos conduzidos a descobrir uma regra, B241 em consonância com a qual certos eventos sempre se sucedem a certos fenômenos e constituem com isso pela primeira vez ensejo para a formação do conceito de A196 causa. Com tal base, esse conceito seria meramente empírico, e a regra suprida por ele, de que tudo o que acontece tem uma causa, seria precisamente tão contingente como a própria experiência: sua universalidade e necessidade seriam nesse caso apenas fictícias, e não teriam nenhuma validade universal verdadeira, pois não seriam fundadas *a priori*, mas antes somente em indução. Entretanto, ocorre aqui o mesmo que com outras representações puras *a priori* (por exemplo, espaço e tempo), de podermos extrair claros conceitos da experiência por os termos posto na experiência e esta, portanto, ser produzida pela primeira vez através deles. Decerto a clareza lógica

dessa representação de uma regra determinante da série de eventos, como um conceito de causa, só é possível se houvermos feito uso dela na experiência; contudo, uma consideração sua, na qualidade de condição da unidade sintética dos fenômenos no tempo, foi, no entanto, o fundamento da própria experiência, do que resulta que a precedeu *a priori*.

É o caso, portanto, de mostrar em um exemplo que, mesmo na experiência, jamais atribuímos sequência (de um evento no qual algo acontece que não existia antes[575]) ao objeto, e o distinguimos B242 da sequência subjetiva de nossa apreensão, a não ser quando uma regra constitui o fundamento ***que nos obriga***[576] a observar essa ordem das percepções de preferência a outra, positivamente que é realmente essa obrigatoriedade A197 que em primeiro lugar torna possível a representação de uma sucessão no objeto.

Temos representações em nós das quais podemos inclusive nos tornar conscientes. Entretanto, por mais que essa consciência se amplie e seja tão precisa ou exata como se queira, o que sempre permanece são apenas representações, isto é, determinações internas de nossa mente nesta ou naquela relação temporal.[577] Ora, como é que para essas representações chegamos a estabelecer um objeto, ou atribuir além de sua realidade subjetiva, na qualidade de modificações, não sei que realidade objetiva? Significação objetiva não pode consistir na relação com outra representação (do que se quisesse denominar objeto), pois, se assim fosse, isso renovaria a interrogação: como essa representação, por sua vez, exterioriza a si mesma e obtém significação objetiva a se somar à subjetiva que lhe é própria na qualidade de determinação do ***estado mental*** [578]? Caso investiguemos qual nova qualidade é concedida às nossas representações pela *relação a um objeto* e qual a dignidade que com isso recebem, descobrimos que ***ela***[579] nada mais faz além de tornar necessária a combinação de representações de certa maneira e submetê-las B243 a uma regra; e, inversamente, que é concedida significação objetiva às nossas representações somente na medida em que certa ordem na relação temporal é necessária.

Na síntese A198 dos fenômenos, o múltiplo das representações é sempre sucessivo. Ora, mediante isso, absolutamente nenhum objeto é representado, visto que, através dessa sequência, que é comum a todas as apreensões, nenhuma coisa é diferenciada de outra. Entretanto, tão logo percebo ou antecipo que nessa sequência existe uma relação com o estado precedente, a partir do qual a

representação segue de acordo com uma regra, algo se representa na qualidade de evento, ou como algo que acontece, isto é, conheço um objeto que preciso colocar no tempo em certa posição determinada, que, conforme o estado precedente, não lhe pode ser designado de outro modo. Por conseguinte, quando percebo que algo acontece, a primeira coisa contida nessa representação é que algo precede, pois é precisamente em relação a isso que o fenômeno obtém sua relação temporal, nomeadamente a de existir após um tempo precedente em que não existia. Mas só pode obter ***sua posição temporal determinada***[580] nessa relação através de algo que é pressuposto no estado precedente que sempre segue, isto é, segundo uma regra; disso resulta primeiramente não poder eu inverter a série e colocar o que acontece antes do que ele segue; em segundo lugar que, se o estado B244 precedente é fixado, se segue ***inevitável e necessariamente***[581] esse evento determinado. Devido a isso, acontece de haver uma ordem entre nossas representações na qual ***a presente***[582] (na medida em que A199 veio a ser[583]) fornece indicação de algum estado precedente na qualidade de um correlato, decerto ainda indeterminado, desse evento que é dado, o qual é, contudo, relacionado a este de modo determinado, como sua consequência, e associado necessariamente a ele na série temporal.

Agora, se é uma lei necessária de nossa sensibilidade e, portanto, *uma condição formal* de todas as percepções, que o tempo precedente determine necessariamente o seguinte (estando eu impossibilitado de alcançar o tempo seguinte a não ser através do precedente), então também é uma imprescindível *lei da representação empírica* da série temporal que os fenômenos ***do tempo passado***[584] determinem cada existência no tempo seguinte, e que ***estes***[585], na qualidade de eventos, não ocorram a não ser na medida em que ***aqueles***[586] determinem sua existência no tempo, isto é, a estabeleçam em conformidade com uma regra. Com efeito, *somente nos fenômenos podemos conhecer empiricamente essa continuidade na conexão dos tempos*.

À toda experiência e sua possibilidade pertence o entendimento e o que ele começa por fazer ***para isso***[587] é não tornar clara a representação dos objetos, mas tornar possível a representação de um objeto em geral. B245 Ora, isso ocorre por ele transferir ordem temporal aos fenômenos e à sua existência destinando a cada um destes, como consequência, um lugar no tempo determinado *a priori* com respeito aos fenômenos precedentes, sem o que não se hamonizaria com o

próprio tempo, o que A200 *a priori* determina o lugar de todas suas partes. Ora, essa determinação de lugar não pode ser emprestada da relação dos fenômenos com o tempo absoluto (que não é, com efeito, objeto de percepção), mas, pelo contrário, os próprios fenômenos necessitam determinar entre si seus lugares no tempo, e tornar necessária essa determinação na ordem temporal, isto é, aquilo que segue ou acontece precisa suceder aquilo que estava contido no estado anterior em conformidade com uma regra geral, do que surge uma série dos fenômenos, em que mediante o entendimento são produzidas e tornadas necessárias precisamente a mesma ordem e conexão constante na série de percepções possíveis, como seria encontrado *a priori* na forma da experiência interior (tempo), onde todas as percepções necessitariam ter seu lugar.

Portanto, que algo acontece é uma percepção pertencente a uma experiência possível que se torna real quando considero o lugar do fenômeno como determinado no tempo e, consequentemente, quando o considero um objeto que pode ser sempre encontrado na conexão das percepções em consonância com uma regra. B246 Entretanto, essa regra para determinar algo no que diz respeito à sequência temporal é que no precedente seja encontrada a condição sob a qual se segue A201 sempre (isto é, de maneira necessária) o evento. Assim, o princípio da razão suficiente é o fundamento da experiência possível,[588] nomeadamente o conhecimento objetivo dos fenômenos com referência à sua relação na série sucessiva do tempo.

Entretanto, o fundamento probatório dessa proposição apoia-se somente nos seguintes momentos. A todo o conhecimento empírico pertence a síntese do múltiplo mediante a imaginação, que é sempre sucessiva; isto é, as representações nela sempre se seguem. A sequência, porém, no que respeita à ordem (o que necessita preceder e o que necessita seguir) não é de modo algum determinada na imaginação, e a série de representações sucessivas pode ser tomada tanto regressiva quanto progressivamente. Se, todavia, essa síntese é uma síntese da apreensão (do múltiplo de um dado fenômeno), a ordem no objeto é determinada ou, para o dizer mais exatamente, existe aí uma ordem da síntese sucessiva determinante de um objeto, em consonância com a qual algo teria necessariamente que preceder e, se isso é estabelecido, outra coisa teria necessariamente que se seguir. Se, portanto, deve minha percepção conter o conhecimento de um evento, nomeadamente que algo efetivamente acontece, então se trata necessariamente de um juízo empírico

no qual se pensa que a sequência é determinada, isto é, que ela pressupõe outro fenômeno do tempo ao qual ela segue B247 necessariamente ou segundo uma regra. No caso contrário, se eu estabelecesse o precedente e o evento não sucedesse a ele de modo necessário, teria eu que sustentar não passar isso de um jogo subjetivo de minha imaginação, A202 e se eu ainda representasse por ele algo objetivo, teria que chamá-lo de um mero sonho. Resulta que a relação de fenômenos (na qualidade de percepções possíveis), em conformidade com a qual a existência ***do que sucede***[589] (o que acontece) é no tempo determinada de maneira necessária e em consonância com uma regra por ***algo que precede***[590] e, portanto, a relação de causa e efeito, é a condição da validade objetiva de nossos juízos empíricos no tocante à série de percepções e, portanto, de sua verdade empírica e, consequentemente, da experiência. O princípio da relação causal[591], por conseguinte, na sequência dos fenômenos, vale também para todos os objetos da experiência (sob as condições da sucessão), por ser ele mesmo o fundamento da possibilidade de uma tal experiência.

Aqui, entretanto, revela-se uma reserva que precisa ser suscitada. O princípio de associação causal entre os fenômenos é, em nossa fórmula, restringido à sua sucessão, ainda que no seu uso se descubra que também se aplica à sua ***simultaneidade***[592], e causa e efeito podem ser simultâneos. Existe, por exemplo, calor em um aposento que não é encontrado B248 ao ar livre. Olho à minha volta em busca da causa e acho um forno aquecido. Ora, este, na qualidade de causa, é simultâneo com seu efeito, o calor do aposento; conclui-se não haver aqui qualquer sucessão no tempo entre causa e efeito, mas são eles simultâneos, e, contudo, a lei vale. A203 A maior parte das ***causas eficientes***[593] na natureza é simultânea aos seus efeitos, e a sequência temporal desses últimos é causada tão só pelo fato de a causa estar impossibilitada de atingir seu pleno efeito em um ***instante***[594]. Mas no instante em que ***ele***[595] vem a ser primeiramente, é sempre simultâneo com a causalidade de sua causa, pois se esta houvesse cessado de ser um instante antes, o efeito de modo algum teria vindo a ser. Aqui é necessário notar bem que se considera a *ordem* do tempo e não o seu *decorrer*; a relação se mantém mesmo quando nenhum tempo decorreu. O tempo entre a causalidade da causa e seu efeito imediato pode ser *desvanescente*[596] (eles são, portanto, simultâneos), mas a relação de uma com o outro permanece ainda sempre determinável no que se refere ao tempo. ***Se eu considero uma esfera colocada***

sobre uma almofada fofa, formando ela nesta uma pequena depressão devido à pressão, como causa, esta é simultânea ao seu efeito.[597] Entretanto, ainda assim distingo ambos através da relação temporal da associação dinâmica. Com efeito, se coloco a esfera sobre a almofada, a pequena depressão segue sua forma anteriormente lisa; tenha, porém, a almofada (não sei de onde) uma pequena B249 depressão, e resulta que uma esfera de chumbo não a segue.

Em consonância com isso, a sequência temporal constitui o único critério empírico do efeito em relação à causalidade da causa que o precede. O copo A204 é a causa da elevação da água acima de seu plano horizontal, embora ambos os fenômenos sejam simultâneos. Com efeito, tão logo a tiro de um recipiente maior para o copo, algo se segue, a saber, a alteração da condição horizontal que ela tinha para uma condição côncava que assume no copo.

Essa causalidade conduz ao conceito de ***ação***[598], este ao conceito de ***força***[599] e daí ao conceito de ***substância***[600]. Como no meu projeto crítico, que diz respeito somente às fontes do conhecimento sintético *a priori*, não desejo misturar análises que se dirigem apenas ao esclarecimento (não à ampliação) dos conceitos, reservo a exposição minuciosa deles a um futuro sistema da razão pura: se bem que já se pode encontrar tal análise ***profusamente***[601] nos compêndios desse tipo até agora conhecidos. Contudo, não posso deixar de tocar no critério empírico de uma substância, na medida em que não é pela persistência do fenômeno, mas mediante a ação que parece se revelar melhor e mais facilmente.

Onde B250 existe ação e, portanto, atividade e força, existe também substância, e é nesta exclusivamente que tem que ser procurada a sede daquela frutífera fonte dos fenômenos. Eis um excelente discurso,[602] mas se alguém fosse explicar o que entende por substância, e com isso evitasse um círculo vicioso, A205 a questão então não seria tão facilmente respondida. Como se concluirá diretamente da ação à *persistência* do agente, que é ainda uma marca tão essencial e particular da substância (*phaenomenon*)? Entretanto, a considerar o que dissemos anteriormente, a solução da questão não está à mercê de tal dificuldade, embora, de acordo com o modo ordinário (procedendo meramente de maneira analítica com seus conceitos), fosse completamente insolúvel. Ação já significa a relação do sujeito da causalidade com o efeito. Ora, visto que todo efeito consiste naquilo que acontece e, portanto, no mutável, que indica sucessão no tempo, o seu derradeiro sujeito, portanto, é *o persistente*,[603] na qualidade de o substrato de

todo o mutável, isto é, a substância. Pois, conforme o princípio de causalidade, ações são sempre o primeiro fundamento de toda mudança dos fenômenos, não podendo, consequentemente, estar em um sujeito, o qual muda a si mesmo, visto que, se assim não fosse, requer-se-iam outras ações e outro sujeito, que determina essa mudança. Ora, devido a isso, a ação, na qualidade de um critério empírico suficiente, prova a substancialidade, dispensando-me B251 de começar por procurar sua persistência mediante percepções comparadas, o que também por essa maneira não poderia se realizar e acontecer diante do desenvolvimento requerido pela grandeza e ***rigorosa universalidade***[604] do conceito. Com efeito, que o primeiro sujeito da causalidade de toda geração e perecimento não pode, ele mesmo, vir a ser e perecer (no campo dos fenômenos) é uma inferência segura, a conduzir A206 à necessidade empírica e à persistência na existência e, portanto, ao conceito de uma substância como fenômeno.

Quando algo acontece, a mera geração, a não considerar ***o que é gerado***,[605] já é em si mesma um objeto de investigação. Já se faz necessário investigar a passagem do não-ser de um estado a esse estado, supondo que este não continha nenhuma qualidade no fenômeno. Como foi mostrado em A[606], essa geração diz respeito não à substância (pois esta não é gerada[607]), mas ao seu estado. Portanto, é meramente alteração, e não origem a partir do nada. Quando essa origem é considerada efeito de uma causa estranha, é denominada ***criação***[608], a qual não pode ser admitida na qualidade de evento entre os fenômenos, pois tão só sua possibilidade já suprimiria a unidade da experiência, embora se considero todas as coisas não como fenômenos, mas como coisas em si B252 e como objetos do mero entendimento, resulta que embora sejam substâncias, podem ser consideradas dependentes, no que se refere à existência, de uma causa estranha, o que, porém, faria surgir significados das palavras completamente diferentes e não se aplicaria aos fenômenos como objetos possíveis da experiência.

Ora, como qualquer coisa em geral pode ser alterada, como é possível que, com respeito a um estado A207 em um ponto do tempo um oposto, poderia dar seguimento a ele em outro: não temos deles *a priori* o mínimo conceito. Para isso, exige-se o conhecimento de forças reais, o qual só pode ser dado de modo empírico, por exemplo, aquele das ***forças cinéticas***[609], ou, o que dá no mesmo, aquele de certos fenômenos sucessivos (na qualidade de movimentos) que são indicadores de tais forças. A forma dessa alteração, porém, a condição

exclusivamente sob a qual ela, na qualidade de uma geração de outro estado, pode ocorrer (seja qual for o conteúdo, isto é, o estado que pudesse ser o alterado) e, portanto, a própria sucessão dos estados (o acontecido), podem, ainda, ser consideradas *a priori* segundo a lei da causalidade e as condições do tempo.[610]

Se B253 uma substância passa de um estado *a* para outro *b*, o ponto do tempo do segundo estado se distingue do ponto do tempo do primeiro e o segue. De idêntico modo, o segundo estado como realidade (no fenômeno) se distingue também do primeiro, ***no qual esta não existia***,[611] como *b* se distingue de zero; vale dizer, se o estado *b* se distingue do estado *a* apenas em grandeza, resulta que a alteração seria uma geração de $b - a$, A208 que não existia no estado anterior, e com referência a qual ele é = 0.

Assim se pergunta como uma coisa passa de um estado = *a* para outro = *b*. Existe sempre um tempo entre dois instantes, e entre dois estados nestes instantes sempre uma diferença que possui uma grandeza (com efeito, todas as partes dos fenômenos são sempre, por sua vez, grandezas). Assim, toda passagem de um estado a outro acontece em um tempo que está contido entre dois instantes, dos quais o primeiro determina o estado do qual provém a coisa, enquanto o segundo aquele ao qual chega. Ambos são, portanto, limites do tempo de uma alteração e, consequentemente, do estado intermediário entre ambos os estados, pertencendo como tais à alteração inteira. Ora, toda alteração tem uma causa, a qual mostra sua causalidade em todo o tempo no qual se processa. Por conseguinte, essa causa não produz sua alteração repentinamente B254 (imediatamente ou em um instante), mas em um tempo, resultando que, à medida que o tempo cresce do ***instante inicial***[612] até seu completamento em *b*, a grandeza da realidade $(b - a)$ é também gerada através de todos os graus menores contidos entre o primeiro e o último. Toda alteração é, portanto, possível tão só mediante uma ação contínua de causalidade, a qual, na medida em que é uniforme, é chamada de ***momento***[613]. A alteração não consiste A209 desses momentos, sendo, porém, gerada através deles na qualidade de seu efeito.

Eis a lei da continuidade de toda alteração, cujo fundamento é: nem o tempo nem o fenômeno no tempo consistem das partes menores e, a despeito disso, em sua alteração, o estado da coisa passa por todas essas partes, na qualidade de elementos, para seu segundo estado. *Nenhuma diferença* do real no fenômeno é a *menor*, tal como nenhuma diferença na grandeza dos tempos, de modo que o

novo estado de realidade se desenvolve a partir do primeiro, no qual não existia, ***através de todos os seus graus infinitos***[614], sendo que as diferenças entre si são todas menores do que entre 0 e *a*.

Não nos interessa aqui qual utilidade essa proposição pode ter na ciência natural. Como, entretanto, tal proposição, que parece expandir nosso conhecimento da natureza, é possível inteiramente *a priori*, requer muitíssimo o nosso exame, ainda que salte aos olhos que é real e correta, B255 com o que se poderia crer estarmos dispensados da questão de como é possível. Com efeito, diante de tantas presunções infundadas da ampliação de nosso conhecimento através da razão pura, é necessário adotar, a título de princípio geral, a desconfiança de todos eles e não crer nem aceitar, sem documentos A210 capazes de suprir uma dedução detentora de fundamento, mesmo a mais clara prova dogmática.

Todo aumento de conhecimento empírico e todo ***progresso***[615] da percepção nada mais são exceto uma ampliação da determinação do sentido interno, isto é, um ***avanço***[616] no tempo, não importa quais possam ser os objetos, fenômenos ou intuições puras. Esse avanço no tempo determina a tudo, e em si mesmo não é determinado por nada mais, isto é, suas partes são apenas no tempo e dadas através de sua síntese, mas não antes. Por isso, toda passagem na percepção para algo que segue no tempo é uma determinação do tempo mediante a produção dessa percepção e, como isso é invariavelmente e em todas as suas partes uma grandeza, a produção de uma percepção na qualidade de uma grandeza através de todos os graus, dos quais nenhum é o menor, desde zero até o seu grau determinado. É a partir disso que se evidencia a possibilidade de conhecer *a priori* uma lei que toca à forma das alterações. B256 Antecipamos apenas nossa própria apreensão, cuja condição formal, visto que presente em nós antes de todo fenômeno dado, deve indubitavelmente poder ser conhecida *a priori*.

Do mesmo modo, portanto, que o tempo contém a condição sensível *a priori* da possibilidade de um avanço contínuo ***do que existe***[617] para ***o que se segue***[618], o entendimento, por meio da unidade da apercepção, é a condição *a priori* A211 da possibilidade de uma determinação contínua de todos os lugares para os fenômenos neste tempo através da série de causas e efeitos, acarretando as primeiras depois de si inevitavelmente a existência dos segundos e, com isso,

tornando o conhecimento empírico das relações temporais válido para todo tempo e, portanto, objetivamente válido.

C

Terceira analogia
Princípio da simultaneidade de acordo com a lei da ação recíproca[619], ou comunidade

Todas as substâncias, na medida em que podem ser percebidas no espaço como simultâneas, estão em ação recíproca universal.

Prova

Coisas são *simultâneas* se, na intuição empírica, a percepção de uma B257 pode seguir a percepção de outra *reciprocamente* (o que, na sequência temporal dos fenômenos, como mostrado com respeito ao segundo princípio, não pode acontecer). Assim, posso orientar minha percepção primeiramente para a lua e depois para a Terra e, inversamente, primeiramente para a Terra e então para a lua, sendo que, por isso, porque as percepções desses objetos podem se suceder reciprocamene, eu digo que existem simultaneamente. Ora, a simultaneidade é a existência do múltiplo em tempo idêntico. Não se pode, entretanto, perceber o próprio tempo e com isso derivar do fato de que as coisas estão dispostas no mesmo tempo que as próprias percepções delas podem se suceder reciprocamente. A síntese da imaginação na apreensão, nesse caso, limitar-se-ia a apresentar cada uma dessas percepções como uma percepção que está presente no sujeito, quando a outra não está, e reciprocamente, mas não que os objetos são simultâneos, isto é, que quando um é em um tempo, o outro igualmente é no mesmo tempo, e isso é necessário para que as percepções possam se seguir reciprocamente. Disso resulta ser necessário um conceito do entendimento da sequência recíproca das determinações dessas coisas simultaneamente existentes externamente entre si, com o propósito de dizer que a sequência recíproca das

percepções está fundada no objeto, e com isso representar a simultaneidade como objetiva. Ora, a relação das substâncias na qual uma contém determinações cujo fundamento B258 está encerrado na outra é a ***relação de influência***,[620] e, se esta contém reciprocamente o fundamento das determinações da primeira, trata-se da ***relação de comunidade ou ação recíproca***.[621] Assim, a simultaneidade das substâncias no espaço não pode ser conhecida na experiência senão sob a pressuposição de uma ação recíproca entre elas; isto é, portanto, também a condição da possibilidade das próprias coisas na qualidade de objetos da experiência.

Coisas são simultâneas na medida em que existem em um tempo único e idêntico. Mas como se conhece que existem em um tempo único e idêntico? Se a ordem na síntese da apreensão deste múltiplo é indiferente, isto é, se pode ir de A, através de B, C, D a E, ou também inversamente de E a A. Com efeito, existisse ela no tempo em sucessão (na ordem que principia em A e finda em E) e seria impossível iniciar a apreensão na percepção em E e proceder regressivamente para A, posto que A pertence ao tempo pretérito e, consequentemente, não pode ser mais objeto de apreensão.

Ora, A212 se supondes que em um múltiplo de substâncias como fenômenos cada uma delas seriam isoladas completamente, isto é, nenhuma exerceria qualquer efeito sobre outra ou receberia desta uma influência recíproca, então digo que a vossa *simultaneidade* não seria o objeto de uma percepção possível e que a existência B259 de uma não conduziria à existência da outra por nenhuma via da síntese empírica. Com efeito, se pensásseis que eram separadas mediante um espaço completamente vazio, a percepção que procede de uma a outra no tempo decerto determinaria a existência da segunda por meio de uma percepção sucessiva, mas não seria capaz de distinguir se esse fenômeno segue objetivamente o primeiro ou, ao contrário, é com ele simultâneo.

É necessário, portanto, haver, além da mera existência, algo através de que A determine o lugar de B no tempo e, inversamente, também algo através de que B, por sua vez, produza o mesmo para A, visto que somente sob essa condição podem tais substâncias ser empiricamente representadas como *existindo simultaneamente*. Ora, aquilo que determina no tempo o lugar de outra coisa é somente sua causa ou suas determinações.[622] Assim, cada substância (visto que é somente com referência às suas determinações que ela pode ser uma

consequência) tem que conter simultaneamente a causalidade de certas determinações na outra e os efeitos da causalidade da outra, isto é, tem que permanecer A213 em comunidade dinâmica (imediata ou mediatamente) se sua simultaneidade deve ser conhecida em qualquer experiência possível. Ora, tudo aquilo tocante a objetos da experiência é necessário, sem o que a própria experiência B260 desses objetos seria impossível. Consequentemente, é preciso que todas as substâncias no fenômeno, na medida em que são simultâneas, permaneçam em ***comunidade universal de ação recíproca***[623] entre si.

Em nossa língua, a palavra ***comunidade***[624] é ambígua, podendo significar tanto *communio* quanto *commercium*. Empregamo-la aqui no segundo sentido, como uma comunidade dinâmica, sem a qual mesmo a comunidade local (*communio spatii*) jamais poderia ser conhecida empiricamente. Nota-se facilmente em nossas experiências que somente a influência contínua em todos os lugares do espaço pode conduzir nosso sentido de um objeto a outro, que a luz que atua entre nossos olhos e os ***corpos do mundo***[625] realiza uma comunidade mediata entre nós e estes, e com isso prova a simultaneidade destes últimos, e que não podemos alterar de modo empírico nenhum lugar (perceber essa alteração) sem, em toda parte, a matéria tornar possível a percepçao de nosso lugar; e tão só mediante a sua influência recíproca pode ela demonstrar sua simultaneidade e, com isso, a coexistência até dos objetos mais distantes (ainda que apenas mediatamente). Sem a comunidade, toda percepção A214 (do fenômeno no espaço) está dissociada das demais, e a cadeia de representações empíricas, isto é, a experiência, teria que recomeçar B261 por completo com cada novo objeto, sem que o anterior estivesse minimamente conectado ou pudesse permanecer com ela em uma relação temporal. Não quero de modo algum aqui refutar o espaço vazio: com efeito, ele pode perfeitamente existir onde percepções não alcançam e, consequentemente, onde não ocorre nenhum conhecimento empírico da simultaneidade; mas nesse caso ele não é nenhum objeto para toda a nossa experiência possível.

O seguinte pode servir como elucidação. Em nossa mente, todos os fenômenos, como contidos em uma experiência possível, têm que estar em uma comunidade (*communio*) de apercepção, e, na medida em que os objetos devem ser representados como associados existindo simultaneamente, precisam determinar reciprocamente seu lugar em um tempo e, com isso, constituir um

todo. Apoie-se essa comunidade subjetiva em um fundamento objetivo ou se relacione aos fenômenos na qualidade de substâncias, e a percepção de uma, na qualidade de fundamento, deve tornar a percepção da outra possível e, inversamente, a resultar que a sucessão que sempre existe nas percepções, na qualidade de apreensões, não será atribuída aos objetos, podendo estes, em lugar disso, entretanto, ser representados como existindo simultaneamente. Isso é, porém, uma influência recíproca, isto é, uma comunidade real (*commercium*) de substâncias, sem a qual a relação empírica A215 de simultaneidade não poderia ocorrer na experiência. Através desse ***comércio***[626], os fenômenos, na medida em que ficam externos entre si e, no entanto, em associação, constituem um ***composto***[627] (*compositum reale*), B262 e tais ***compostos***[628] são possíveis de múltiplas maneiras. As três relações dinâmicas, das quais provêm todas as restantes, são, portanto, ***a inerência, a consequência e a composição***.[629]

* * *

São essas, portanto, as três analogias da experiência. Nada são senão princípios da determinação da existência dos fenômenos no tempo, em consonância com todos os três seus *modis*[630], da relação com o próprio tempo na qualidade de uma grandeza (a grandeza da existência, isto é, a duração), da relação no tempo na qualidade de uma série (sucessivo), e, finalmente, daquela nele na qualidade de um conjunto de toda a existência (simultâneo). Essa unidade de determinação temporal é totalmente dinâmica, isto é, o tempo não é considerado aquilo em que a experiência determina de modo imediato o lugar de cada existência, o que é impossível, posto que o tempo absoluto não é nenhum objeto de percepção mediante o qual pudessem os fenômenos ser ***mantidos unidos***[631]; mas a regra do entendimento, unicamente através da qual a existência dos fenômenos pode adquirir unidade sintética segundo relações temporais, determina o lugar de cada um deles no tempo e, portanto, *a priori* e com validade para todo e cada tempo.

Por natureza A216/B263 (no sentido empírico) entendemos a conexão de fenômenos do prisma de sua existência de acordo com regras necessárias, isto é, de acordo com leis. Existem, portanto, certas leis, e na verdade *a priori*, que começam por tornar possível uma natureza; as empíricas só podem ocorrer e ser encontradas por meio da experiência e, decerto, em consonância com suas leis

originais, segundo as quais a própria experiência começa por se tornar possível. Assim, nossas analogias exibem efetivamente a ***unidade de natureza***[632] na conexão de todos os fenômenos, sob certos expoentes que nada expressam senão a relação temporal (na medida em que compreende toda a existência em si) com a unidade de apercepção, a qual só pode ocorrer na síntese em conformidade com as regras. Assim, dizem em uníssono: todos os fenômenos estão em uma natureza e se impõe que aí estejam, pois, sem essa unidade *a priori*, nenhuma unidade da experiência e, portanto, também, nenhuma determinação dos objetos nela, seriam possíveis.

Entretanto, quanto ao ***tipo de prova***[633] empregada por nós no que respeita a essas leis transcendentais da natureza e sua singularidade, há uma observação a ser feita, que deve ser importantíssima a título de um preceito para toda outra tentativa de demonstrar proposições intelectuais e ao mesmo tempo sintéticas *a priori*. Tivéssemos querido provar essas analogias dogmaticamente, isto é, a partir de conceitos: nomeadamente, que tudo que existe será somente B264 encontrado no que persiste; que todo evento pressupõe algo A217 no estado anterior, por ele seguido em conformidade com uma regra; finalmente, que no múltiplo, que é simultâneo, os estados são simultâneos entre si segundo uma regra (ficam em comunidade), e todo o esforço teria sido totalmente em vão. Com efeito, não se pode ir de um objeto e sua existência à existência de outro, ***ou seu modo de existir***[634] através de meros conceitos dessas coisas, não importa quanto se os possa analisar. O que nos resta então? A possibilidade de experiência, como um conhecimento, em que, no fim, todos os objetos têm que poder a nós ser dados caso deva sua representação ter realidade objetiva para nós. Ora, na terceira analogia, cuja forma essencial consiste na unidade sintética da apercepção de todos os fenômenos, descobrimos condições *a priori* da determinação temporal universal e necessária para toda existência no fenômeno, sem a qual até a determinação temporal empírica seria impossível, e descobrimos regras da unidade *a priori* sintética mediante as quais poderíamos antecipar a experiência. Na falta desse método e na ilusão de querer demonstrar dogmaticamente proposições sintéticas recomendadas pelo uso empírico do entendimento B265 como seus princípios, foi com frequência buscada uma prova do ***princípio da razão suficiente***[635], isto, porém, sempre em vão. Ninguém pensou nas duas analogias restantes, embora fossem sempre ***tacitamente***[636] empregadas,[637] A218

uma vez que faltava o fio condutor das categorias, unicamente capaz de descobrir e tornar perceptível toda lacuna do entendimento, tanto em conceitos quanto em princípios.

4 – Os postulados do pensar empírico em geral

1. O que concorda com as condições formais da experiência (em conformidade com a intuição e os conceitos), é *possível*.

2. O que é conectado às condições materiais da experiência B266 (da sensação), é *real*.

3. Aquilo cuja conexão com o real é determinado de acordo com condições gerais da experiência é (existe) *necessariamente*.

A219 Elucidação

As categorias da modalidade têm em si a peculiaridade de, na qualidade de determinação do objeto, nada acrescerem ao conceito ao qual, como predicados, se juntam, expressando apenas a relação com a faculdade cognoscente.[638] Se o conceito de uma coisa já é inteiramente completo, posso ainda indagar acerca desse objeto se ele é meramente possível, ou também real, ou, se é este último, se é também necessário? Por esse expediente não são pensadas mais determinações no próprio objeto, mas somente se pergunta: como é o próprio objeto (somado a todas as suas determinações) relacionado ao entendimento e seu uso empírico, à faculdade empírica do juízo e à razão (em sua aplicação à experiência)?

Por isso mesmo, os princípios da modalidade nada mais são do que explicações dos conceitos de ***possibilidade, realidade e necessidade***[639] em seu uso empírico e, assim, concomitantemente, restrições de todas as categorias ao uso meramente empírico, ***sem admitir e permitir o transcendental***[640]. Com efeito, se não é para ***estas***[641] terem B267 um significado meramente lógico e expressarem analiticamente a forma do *pensar*, mas o que lhes diz respeito são *coisas* e sua possibilidade, realidade ou necessidade, então sua pertinência deve ser com a experiência possível e sua unidade sintética, onde exclusivamente são dados objetos cognitivos.

O postulado A220 da possibilidade das coisas requer assim que seu conceito concorde com as condições formais de uma experiência em geral. Isso, contudo, nomeadamente a forma objetiva da experiência em geral, contém toda a síntese exigida para o conhecimento dos objetos. Um conceito que inclui uma síntese em si é para ser considerado vazio e não se relaciona com outro objeto quando essa síntese não pertence à experiência, ou como dele emprestada, e neste caso se chama *conceito empírico*, ou como um conceito em que, na qualidade de condição *a priori*, a experiência em geral (sua forma) se apoia, e então é um *conceito puro*, o qual, todavia, pertence à experiência, visto que seu objeto só pode ser encontrado nesta. Com efeito, de onde se extrairá o caráter da possibilidade de um objeto pensado mediante um conceito sintético *a priori* se não da síntese constituinte da forma do conhecimento empírico dos objetos? Que em um tal conceito não deve estar encerrada contradição alguma B268 é, decerto, uma condição lógica necessária; mas está longe de ser suficiente para a realidade objetiva do conceito, isto é, para a possibilidade de um tal objeto como é pensado através do conceito. Consequentemente, não há contradição alguma no conceito de uma figura que está encerrada entre duas linhas retas, pois os conceitos de duas linhas retas e seu encontro[642] A221 não contêm qualquer negação de uma figura; antes, a impossibilidade apoia-se não no conceito em si, mas na sua construção no espaço, isto é, nas condições do espaço e sua determinação; estas, porém, por seu turno, têm sua realidade objetiva, isto é, dizem respeito às coisas possíveis visto conterem em si *a priori* a forma da experiência em geral.

E agora evidenciaremos a extensiva utilidade e influência desse postulado da possibilidade.[643] Se me represento uma coisa que é persistente, de modo que tudo aquilo que muda meramente pertence aos seus estados, jamais posso conhecer unicamente a partir de um tal conceito que essa coisa é possível. Ou, eu me represento algo de tal maneira constituído que, se ele é estabelecido, sempre e inevitavelmente algo mais o sucede, podendo ser capaz de assim ser pensado sem contradição; se, contudo, essa propriedade (como causalidade) será encontrada em qualquer coisa possível, não é algo que com isso possa B269 ser julgado. Finalmente, posso me representar diversas coisas (substâncias) de tal modo constituídas que o estado de uma é seguido por uma consequência no estado da outra e reciprocamente; entretanto, não se pode derivar desses conceitos, que contêm uma síntese tão só arbitrária, se tal relação diz respeito a quaisquer coisas.

Assim, é somente a partir do fato de que esses conceitos expressam *a priori* as relações das percepções em toda experiência que se conhece realmente sua realidade objetiva, A222 isto é, sua verdade transcendental e, decerto, independentemente da experiência, mas, ainda assim, não independentemente de toda relação com a forma de uma experiência em geral e a unidade sintética na qual exclusivamente podem os objetos ser empiricamente conhecidos.

Caso, entretanto, se quisesse produzir conceitos completamente novos de substâncias, de forças, de ações recíprocas, a partir do ***material*** [644] nos oferecido pela percepção, sem ***se valer***[645] do exemplo de sua associação a partir da própria experiência, acabar-se-ia tão só com ***puras quimeras***[646], para cuja possibilidade não haveria absolutamente quaisquer sinais, visto que, no seu caso, a experiência não foi admitida como ***instrutora***[647], nem foram esses conceitos dela tomados emprestados. Conceitos imaginados[648] dessa ordem não podem receber o caráter de sua possibilidade *a priori*, como as categorias, na qualidade de condições das quais toda experiência depende, mas apenas *a posteriori*, como tais, dadas através da própria experiência, e sua possibilidade tem que ser ou conhecida *a posteriori* B270 e empiricamente, ou não pode ser conhecida de modo algum. Uma substância que estivesse no espaço presente de modo persistente, sem, no entanto, o preencher (como aquela coisa intermediária entre matéria e ser pensante, que alguns desejaram introduzir[649]), ou um particular poder básico de nossa mente de *intuir* antecipadamente o futuro (não algo para meramente inferi-lo), ou, finalmente, uma sua faculdade para ficar em uma comunidade de pensamentos com outros seres humanos (não importa quão distantes A223 possam estar): estes são conceitos cuja possibilidade é totalmente destituída de fundamento, por não poder se fundar na experiência e suas leis conhecidas, sem o que é ***uma combinação arbitrária de pensamentos***[650] que, embora, decerto, não encerre qualquer contradição, também não pode fazer reivindicação alguma à realidade objetiva e, portanto, à possibilidade do tipo de objeto que aqui se pensaria. No que toca à realidade, é óbvio ser proibitivo pensá-la *in concreto* sem obter auxílio da experiência, uma vez que só pode dizer respeito à sensação, na qualidade de matéria da experiência, e não diz respeito à forma da relação com a qual sempre se pode jogar em ficções.

Deixo, porém, de lado tudo cuja possibilidade só pode ser derivada da realidade na experiência, limitando-me a considerar aqui a possibilidade das

coisas através de conceitos *a priori*, sobre a qual prossigo afirmando B271 que jamais pode ocorrer exclusivamente por si a partir de tais conceitos, mas sempre apenas na qualidade de condições formais e objetivas de uma experiência em geral.

Parece, decerto, como se a possibilidade de um triângulo pudesse ser conhecida a partir de seu conceito em si (certamente é independente da experiência); com efeito, de fato, podemos lhe dar um objeto completamente *a priori*, isto é, construí-lo. Entretanto, como isso é apenas a forma de um objeto, permaneceria, contudo, apenas A224 ***um produto da imaginação***[651], sendo que a possibilidade de seu objeto permaneceria duvidosa, como se exigindo algo mais, a saber, que tal figura seja pensada unicamente sob as condições que servem de apoio a todos os objetos da experiência. Ora, que o espaço é uma condição formal *a priori* das experiências externas, que essa mesma síntese formativa mediante a qual na imaginação construímos um triângulo é totalmente idêntica à que exercitamos na apreensão de um fenômeno a fim de produzir um conceito empírico dele, é exclusivamente isso que associa a esse conceito a representação da possibilidade de uma tal coisa. E assim a possibilidade de grandezas contínuas, e até mesmo de grandezas em geral, visto serem seus conceitos todos sintéticos, jamais é clara com base nos próprios conceitos, mas somente com base neles na qualidade de condições formais B272 da determinação dos objetos na experiência em geral; e onde dever-se-ia desejar procurar objetos que correspondessem aos conceitos senão na experiência exclusivamente através da qual nos são dados os objetos? ...isso embora sem anteciparmos a própria experiência possamos conhecer e caracterizar a possibilidade das coisas tão só em relação às condições formais sob as quais algo é determinável na qualidade de um objeto na experiência e, portanto, totalmente *a priori*, porém somente ***em relação a elas***[652] e no âmbito de seus limites.

O postulado A225 para conhecer a *realidade* das coisas exige *percepção*, e portanto ***sensação daquilo de que se é consciente***,[653] na verdade, não percepção imediata do próprio objeto cuja existência deve ser conhecida, mas ainda sua conexão com qualquer percepção real em conformidade com as analogias da experiência, as quais exibem toda associação real em uma experiência em geral.

No *mero conceito* de uma coisa não pode de modo algum ser encontrado qualquer caráter de sua existência. Com efeito, mesmo que ele seja tão completo

que nada lhe falte que seja necessário para pensar uma coisa com todas as suas determinações internas, a despeito disso, a existência nada tem a ver minimamente com tudo isso, mas apenas com a seguinte questão, qual seja, se tal coisa nos é dada de tal modo que sua percepção pudesse talvez preceder o conceito. Com efeito, que o conceito B273 precede a percepção significa a sua mera possibilidade; a percepção, porém, a qual proporciona o material para o conceito, é o único caráter da realidade. Entretanto, é possível também conhecer a existência da coisa antes de sua percepção e, portanto, conhecê-la comparativamente *a priori*, se somente conectada a algumas percepções em consonância com os princípios de sua associação empírica (as analogias). Com efeito, nesse caso, a existência da coisa está ainda conectada às nossas percepções A226 em uma experiência possível, e podemos, de acordo com o fio condutor dessas analogias, de nossa percepção real, chegar à coisa na série de nossas percepções possíveis.[654] Assim, conhecemos a existência de uma matéria magnética que penetra todos os corpos a partir da percepção de limalhas de ferro atraídas, isso embora seja para nós impossível uma percepção imediata dessa matéria, dada a constituição de nossos órgãos. Com efeito, segundo as leis da sensibilidade e o contexto de nossas percepções, poderia também acontecer de nos depararmos com sua intuição empírica imediata em uma experiência se nossos sentidos, cuja ***grosseria***[655] não afeta a forma da experiência possível em geral, fossem mais delicados. Consequentemente, onde alcançam a percepção e qualquer apêndice seu em conformidade com leis empíricas, também alcança nosso conhecimento da existência das coisas. Comecemos nós não pela experiência ou não procedamos B274 segundo leis da conexão empírica dos fenômenos, e estaremos apenas alardeando de maneira vã o desejo de adivinhar ou investigar a existência de qualquer coisa.[656] Todavia, uma poderosa objeção contra essas regras de demonstração da existência de maneira mediata a faz o *idealismo*, para cuja refutação o lugar correto é aqui.

* * *

Refutação do idealismo

O idealismo (pelo que entendo o idealismo *material*) é a teoria que ***declara***[657] a existência dos objetos no espaço fora de nós ou como meramente duvidosa e ***indemonstrável***,[658] ou como *falsa* e *impossível*; o *primeiro* é o idealismo problemático de *Descartes*[659], o qual declara apenas uma[660] asserção (*assertio*) empírica, a saber: eu sou, como ***indubitável*** [661]; o *segundo* é o idealismo *dogmático* de *Berkeley*, que declara o espaço, com todas as coisas às quais está ele preso na qualidade de uma condição indissociável, como algo que é em si mesmo impossível e, consequentemente, também as coisas no espaço como ***meras ilusões***[662]. É inevitável o idealismo dogmático caso se considere o espaço propriedade que deve dizer respeito às coisas em si mesmas; com efeito, se assim for, ele com tudo ao que serve na qualidade de condição, é ***uma não-coisa***[663]. Entretanto, o fundamento desse idealismo foi por nós solapado na estética transcendental. O idealismo problemático, que nada afirma em B275 torno disso, mas apenas alega ***a incapacidade***[664] de demonstrar uma existência externa a nós, distinta da nossa, mediante a experiência imediata, é racional e se ajusta a um modo de pensar solidamente filosófico, nomeadamente não permitindo nenhum juízo decisivo enquanto não for encontrada uma prova suficiente. A prova exigida deve, portanto, estabelecer que dispomos de *experiência* e não só imaginação das coisas externas; isso é inexequível a menos que se possa demonstrar que mesmo nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes[665], é possível apenas sob pressuposição da experiência *externa*.

Teorema

A mera consciência de minha própria existência, mas empiricamente determinada, prova a existência dos objetos no espaço fora de mim.

Prova

Sou consciente de minha existência como determinada no tempo. Toda determinação temporal pressupõe algo *persistente* na percepção. Esse algo persistente, contudo, não pode ser uma intuição em mim. Com efeito, todos os ***fundamentos de determinação***[666] de minha existência que podem ser

encontrados em mim são representações, e exigem, como tais, algo persistente que difere até mesmo delas, em relação ao que sua mudança e, portanto, minha existência no tempo em que mudam, podem ser determinados. A consequência é a percepção desse persistente ser possível somente através de uma *coisa* fora de mim e não através da mera *representação* de uma coisa fora de mim. Em decorrência disso, a determinação de minha existência no tempo é somente possível através da existência de coisas reais que percebo fora de mim. B276 Ora, a consciência no tempo está necessariamente combinada à consciência da possibilidade dessa determinação temporal: consequentemente, está também necessariamente combinada à existência das coisas fora de mim, na qualidade de condição da determinação temporal; isto é, a consciência de minha própria existência é concomitantemente uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim.

Observação 1. Na prova precedente, compreender-se-á que o jogo que o idealismo faz tem, com maior justiça, se voltado contra ele mesmo. Ele assumiu que a única experiência imediata é a interna, e que desta coisas externas poderiam apenas ser *inferidas*, mas, como em qualquer caso em que se infere a partir de efeitos dados causas *determinadas*, de maneira pouco segura uma vez que a causa das representações que talvez conferimos falsamente às coisas externas podem também residir em nós mesmos. Todavia, é aqui demonstrado que experiência externa B277 é realmente imediata,[667] que apenas por meio dela é possível, não decerto a consciência de nossa própria existência, porém sim sua determinação no tempo, isto é, experiência interna. Certamente, a representação *eu sou*,[668] a qual expressa a consciência que pode acompanhar todo pensar, é a que de maneira imediata ***implica***[669] a existência de um sujeito em si, mas não ainda nenhum *conhecimento* seu e, portanto, também não o conhecimento empírico, isto é, a experiência; com efeito, a isso pertence, além do pensamento de algo existente, a intuição, e aqui interna, isto é, o tempo com referência ao qual o sujeito tem que ser determinado, para o que os objetos externos são inteiramente um requisito, do que decorre ser a própria experiência interna consequentemente tão só mediata e tão só possível através da experiência externa.

Observação 2. Com isso está de completo acordo todo o uso empírico de nossa faculdade cognoscente para a determinação do tempo. Não só podemos ***perceber***[670] toda determinação temporal somente através da mudança nas

relações externas (o movimento) com respeito ao persistente no espaço (por exemplo, o movimento do sol com respeito B278 aos objetos da Terra), como não temos de modo algum nada persistente em que pudéssemos basear o conceito de uma substância, na qualidade de intuição, senão meramente a *matéria*, e mesmo essa persistência não é extraída da experiência externa, mas pressuposta *a priori* na qualidade de condição necessária de toda determinação temporal e, portanto, também como determinação do sentido interno no tocante à nossa própria existência mediante a existência de coisas externas. A consciência de mim mesmo na representação *eu* não é de modo algum intuição, mas uma representação meramente *intelectual* da ***autoatividade***[671] de um sujeito pensante.[672] Resulta que esse eu não tem o mínimo predicado de intuição que, *como persistente*, pudesse servir de correlato para determinação temporal no sentido interno, como *impenetrabilidade* na matéria, como intuição *empírica*, serve.

Observação 3. Disso, ou seja, de que a existência de objetos externos é exigida para a possibilidade de uma consciência determinada de nosso eu não se conclui que toda representação intuitiva de coisas externas implica concomitantemente sua existência, pois pode muito bem se tratar do mero efeito da imaginação (tanto em sonhos como na loucura); isso, todavia, é possível meramente pela reprodução de percepções externas anteriores que, como foi indicado, são possíveis apenas através da realidade de objetos externos. Aqui só se teve que provar que a experiência interna em geral é somente possível B279 pela experiência externa em geral.[673] Se esta ou aquela suposta experiência não é meramente imaginação precisa ser apurado em consonância com suas determinações particulares e através de sua ***coerência***[674] com os critérios de toda experiência real.

* * *

Finalmente, A226 no que toca ao *terceiro* postulado, diz respeito à necessidade material na existência, não àquela meramente formal e lógica na associação dos conceitos. Ora, como não é possível conhecer nenhuma existência de objetos dos sentidos inteiramente *a priori*, mas sempre comparativamente *a priori* relativamente a outra existência A227 já dada, e entretanto, mesmo nesse caso só podemos chegar a uma experiência que necessita estar contida em algum ponto na conexão da experiência da qual constitui uma parte a percepção dada, a

necessidade de existência, consequentemente, jamais pode ser conhecida a partir de conceitos, mas sempre a partir apenas da associação com o que é percebido, de acordo com as leis gerais da experiência. Ora, não há nenhuma existência que pudesse ser conhecida como necessária sob a condição de outros fenômenos dados exceto aquela de efeitos de causas dadas em conformidade com as leis da causalidade. Portanto, não é da existência das coisas (substâncias), mas de seu estado exclusivamente que podemos conhecer a necessidade, B280 e na verdade apenas a partir de outros estados, estes dados na percepção conforme leis empíricas da causalidade. Disso se conclui que o critério de necessidade reside somente na lei da experiência possível: que tudo o que acontece é determinado *a priori* através de sua causa no fenômeno. Resulta que conhecemos apenas a necessidade dos *efeitos* na natureza, cujas causas nos são dadas, e a marca da necessidade na existência não ultrapassa o campo da experiência possível, e mesmo neste não vale para a existência das coisas, na qualidade de substâncias, pois estas nunca podem ser consideradas efeitos empíricos ou algo que acontece e vem a ser. A necessidade diz respeito, portanto, somente às relações dos fenômenos A228 segundo a lei dinâmica da causalidade, e a possibilidade nela fundada de inferir *a priori* a partir de alguma existência dada (uma causa) a outra existência (o efeito). Tudo o que acontece é hipoteticamente necessário; isso é um princípio que submete a uma lei a alteração no mundo, isto é, a uma regra da existência necessária, sem a qual nem sequer a natureza ocorreria. Conclui-se que a proposição: nada acontece por um cego acaso[675] (*in mundo non datur casus*[676]) é uma lei natural *a priori*; igualmente, nenhuma necessidade na natureza é cega, mas condicionada e, portanto, necessidade compreensível B281 (*non datur fatum*[677]). Ambas são leis da espécie mediante a qual o jogo das alterações está submetido a uma *natureza das coisas* (na qualidade de fenômenos), ou, o que dá na mesma, à unidade do entendimento, na qual unicamente podem pertencer a uma experiência como a unidade sintética dos fenômenos. Ambas pertencem aos princípios dinâmicos. A primeira é realmente uma consequência do princípio de causalidade (sob as analogias da experiência). A segunda pertence aos princípios da modalidade, que soma à determinação causal o conceito de necessidade que, porém, se submete a uma regra do entendimento. O princípio da continuidade proibia todo salto na série dos fenômenos (alterações) (*in mundo non* A229 *datur saltus*[678]), mas também toda ***lacuna ou hiato***[679] entre dois fenômenos na soma da

totalidade das intuições empíricas no espaço (*non datur hiatus*[680]); com efeito, assim pode se expressar a proposição: na experiência nada pode penetrar que demonstre um vácuo, ou mesmo o permita na qualidade de uma parte da síntese empírica. Com efeito, no que diz respeito ao vazio que se possa pensar externamente ao campo da experiência possível (o mundo), ele não pertence à ***jurisdição***[681] do mero entendimento, que se limita a decidir em torno de questões relativas ao aproveitamento de fenômenos dados para o conhecimento empírico, e trata-se de um ***problema***[682] para a razão idealista, que ultrapassa a esfera de uma experiência possível, B282 e julgará o que a circunda e limita, devendo, portanto, ser considerado na dialética transcendental. Essas quatro proposições (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*) poderiam ser por nós facilmente representadas segundo a ordem das categorias, tal como todos os princípios de origem transcendental, e mostram cada uma seu lugar; mas o leitor já prático o fará para si mesmo ou descobrirá para isso facilmente o fio condutor. Estão, porém, todas simplesmente congregadas no fato de não permitirem nada na síntese empírica violar ou infringir o entendimento e a conexão contínua de todos os fenômenos, isto é, a unidade de seus conceitos. A230 Com efeito, é unicamente no entendimento que a unidade da experiência, na qual devem ter seu lugar todas as percepções, é possível.

Se o campo da possibilidade é maior do que o campo que contém todo o real e este, por sua vez, maior do que o ***conjunto***[683] do que é necessário, são questões apropriadas, e podem, decerto, ter uma solução sintética, mas caem também exclusivamente na jurisdição da razão; com efeito, pretendem aproximadamente indagar se todas as coisas, na qualidade de fenômenos, pertencem conjuntamente à soma e ao contexto de uma única experiência, da qual cada percepção dada é uma parte que, portanto, não poderia B283 ser combinada com quaisquer outros fenômenos, ou se minhas percepções poderiam pertencer a mais do que uma experiência possível (em sua conexão geral). O entendimento fornece *a priori* à experiência em geral somente a regra, isso de acordo com as condições subjetivas e formais da sensibilidade bem como da apercepção, as quais unicamente a tornam possível. Ainda que fossem possíveis, mesmo assim estaríamos impossibilitados de conceber e tornar compreensíveis outras formas de intuição (além do espaço e do tempo), bem como outras formas de entendimento (além da forma discursiva do pensar, ou do conhecimento através de conceitos), e, mesmo se pudéssemos, ainda

assim não pertenceriam à experiência, na qualidade de único conhecimento no qual nos são dados objetos. A231 Se outras percepções além daquelas que em geral pertencem à totalidade de nossa experiência possível e, portanto, um campo inteiramente distinto de matéria pode ocorrer não pode ser decidido pelo entendimento, o qual só tem a ver com a síntese daquilo que é dado. Aliás, salta aos olhos a ***extrema pobreza***[684] de nossas inferências costumeiras mediante as quais produzimos um grande reino de possibilidade, do qual todo o real (todo objeto da experiência) é tão só uma pequena parte.[685] Todo real é possível, do que se conclui naturalmente, segundo as regras lógicas de conversão, a proposição meramente particular: algum possível é real, que neste caso parece significar tanto quanto: existe muito B284 de possível que não é real. Decerto parece como se alguém fosse capaz de aumentar o número do possível além daquele do real, já que algo tem que ser acrescentado ao primeiro para constituir o segundo.[686] Entretanto, não conheço esse acréscimo ao possível. Com efeito, o que deveria ser acrescentado seria impossível. O que pode ser acrescentado ao meu entendimento é algo além da concordância com as condições formais da experiência, a saber, a associação com qualquer percepção; mas seja o que for associado à percepção conforme leis empíricas é real, ainda que não seja percebido de modo imediato. Todavia, não pode ser concluído daquilo que é dado que outra série de fenômenos em conexão A232 universal com o que me é dado na percepção e, portanto, mais do que uma única experiência abrangente seja possível, e mesmo menos sem que qualquer coisa seja dada, pois absolutamente nada pode ser pensado sem ***matéria***[687]. O que é possível apenas sob condições elas próprias meramente possíveis não o é *em todos os aspectos*. Esta é, porém, a maneira em que a questão é considerada quando se quer saber se a possibilidade das coisas estende-se além do que a experiência pode alcançar.

Apenas fiz menção a essas questões com o propósito de não deixar qualquer lacuna no que conforme B285 a opinião comum pertence aos conceitos do entendimento. De fato, porém, a possibilidade absoluta (que é válida em todos os aspectos) não é um mero conceito do entendimento, e não pode de modo algum ser de uso empírico, pertencendo exclusivamente à razão, que vai além de todo uso empírico possível do entendimento. A consequência foi termos aqui de nos contentar com uma observação meramente crítica, deixando a matéria na obscuridade para uma abordagem futura mais tarde.

Posto que encerrarei esse número 4 e com ele ao mesmo tempo o sistema de todos os princípios do entendimento puro, devo ainda fornecer a ***razão***[688] de haver chamado precisamente de postulados os princípios da modalidade. Não tomarei essa expressão aqui no significado que, contrário A233 ao sentido dos matemáticos aos quais propriamente pertence, alguns novos ***autores de filosofia***[689] lhe têm dado, a saber: que postular significa apresentar uma proposição como imediatamente certa sem justificação ou prova; com efeito, se admitíssemos que proposições sintéticas, independentemente de quão evidentes possam ser, pudessem reivindicar aceitação incondicional sem qualquer dedução, com base meramente em sua reivindicação, o resultado seria a perda de toda a crítica do entendimento, e como não faltam ***ousadas pretensões***[690] que a crença comum não rejeita B286 (o que, porém, não é nenhuma credencial), o nosso entendimento estaria, em consequência, aberto a toda ilusão, incapacitado de negar sua aprovação àquelas reivindicações que, embora injustificáveis, exigem ser admitidas na qualidade de axiomas reais em idêntico tom de confiança. Portanto, quando ao conceito de uma coisa é sinteticamente adicionada *a priori* uma determinação, para tal proposição se não uma prova ao menos uma dedução da ***legitimidade***[691] de sua asserção precisa ser imprescindivelmente suprida.

Os princípios da modalidade não são, porém, ***objetivo-sintéticos***[692], uma vez que os predicados da possibilidade, realidade e necessidade não aumentam minimamente o conceito do que são afirmados, de tal modo a adicionar algo à representação do objeto. Como, entretanto, são, a despeito disso, A234 sempre sintéticos, apenas assim são subjetivamente, isto é, acrescentam ao conceito de uma coisa (o real), acerca da qual, aliás, nada dizem, a faculdade cognoscente de onde ele provém e tem sua sede, do que decorre que se é meramente associado no entendimento às condições formais da experiência, seu objeto é possível; esteja ele em conexão com a percepção (sensação, na qualidade de matéria dos sentidos) e, através disso determinado mediante o entendimento, e então o objeto é real; esteja ele determinado através da conexão de percepções de acordo com conceitos, B287 e então o objeto é chamado de necessário. Os princípios da modalidade, consequentemente, não dizem de um conceito outra coisa senão a ação da faculdade cognoscente através da qual ele é gerado. Ora, na matemática, um postulado é ***a proposição prática***[693] que nada contém senão a síntese pela qual começamos por nos dar um objeto e gerar o seu conceito, por exemplo, descrever

um círculo com uma dada linha a partir de um dado ponto sobre um plano, sendo que uma proposição dessas não pode ser demonstrada porque o procedimento por ela exigido é exatamente aquele através do qual primeiramente geramos o conceito de tal figura. Em decorrência disso, estamos capacitados a postular os princípios da modalidade com idêntico direito, visto que não aumentam[694] A235 seu conceito das coisas em geral, mas apenas indicam a maneira na qual está ele em geral combinado com a faculdade cognoscente.

* * *

B288 Observação geral acerca do sistema dos princípios

É algo bastante notável não podermos ter compreensão da possibilidade de coisa alguma segundo as meras categorias, mas temos que ter sempre disponível uma intuição para que ela exiba a realidade objetiva do conceito puro do entendimento. Tome-se, por exemplo, as categorias da relação. Como 1) pode algo existir apenas como *sujeito*, não como mera determinação de outras coisas, isto é, pode ser *substância*; ou como 2) porque algo é, algo mais tem que ser e, portanto, como algo em geral pode ser causa; ou 3) como, se diversas coisas existem, do ser de uma delas segue-se algo em torno das restantes e assim reciprocamente, e dessa maneira pode ocorrer uma comunidade de substâncias, sendo que não se pode de modo algum compreendê-lo a partir de meros conceitos. O mesmo vale para as categorias restantes, por exemplo, como uma coisa pode ser una com muitas outras tomadas conjuntamente, isto é, ser uma grandeza etc. Assim, enquanto faltar intuição, não se sabe se se pensa um objeto através das categorias, e se poderá haver qualquer objeto que sequer se ajuste a elas, com o que se confirma não serem elas por si *conhecimentos*, mas meras *formas de pensamento*[695] para produzir conhecimentos a partir de intuições dadas. B289 – Identicamente se conclui que a partir de meras categorias nenhuma proposição sintética pode ser constituída. Por exemplo, ***em toda existência existe substância***,[696] isto é, algo que somente na qualidade de sujeito e não na qualidade de mero predicado pode existir; ou toda coisa é um *quantum* etc., onde nada existe que possamos utilizar a fim de ir além de um dado conceito e, com isso,

associá-lo a outro. Consequentemente, ninguém jamais conseguiu provar uma proposição sintética a partir de meros conceitos puros do entendimento, por exemplo, a proposição: todo existente contingente tem uma causa.[697] Ninguém poderia jamais ir além de provar que sem essa relação não poderíamos *de maneira alguma compreender*[698] a existência do contingente, isto é, conhecer a existência de tal coisa *a priori* mediante o entendimento; disso, contudo, não se conclui ser essa também a condição da possibilidade das próprias coisas. Assim, se alguém for remontar à nossa prova do princípio da causalidade, tornar-se-á ciente de que só o poderíamos provar com referência a objetos da experiência possível: tudo o que acontece (cada evento) pressupõe uma causa, e na verdade só poderíamos prová-lo na qualidade de um princípio da possibilidade da experiência e, portanto, do *conhecimento* de um objeto dado na *intuição empírica*, e não a partir de meros conceitos. Que a proposição: *todo contingente deve ter uma causa* é evidente a todos a partir de meros conceitos B290 não é para ser negado; mas, nesse caso, o conceito do contingente já é tomado de tal forma que encerra não a categoria da modalidade (como algo cujo não-ser se pode pensar[699]), mas a da relação (como algo que só pode existir como consequência de algo mais), e assim é, decerto, uma proposição idêntica: o que só pode existir como consequência tem sua causa. De fato, quando é para darmos exemplos da ***existência contingente***[700], recorremos sempre às *alterações* e não meramente à possibilidade do *pensamento do oposto*.[701], [702] B291 Alteração, porém, é evento que como tal só é possível através de uma causa, cujo não-ser, portanto, é possível por si, de modo que se conhece a ***contingência***[703] com base no fato de algo poder existir apenas na qualidade de efeito de uma causa; por conseguinte, a supor-se uma coisa como contingente, dizer que ela tem uma causa é uma proposição analítica.

É, contudo, ainda mais notável que, para entender a possibilidade das coisas em consonância com as categorias e, assim, estabelecer a *realidade objetiva* dessas últimas, não necessitamos apenas de intuições, mas sempre de *intuições externas*. Se, por exemplo, tomamos o conceito puro de *relação*, descobrimos que 1) para dar algo *persistente* na intuição, correspondente ao conceito de *substância* (e com isso estabelecer a realidade objetiva desse conceito), necessitamos de uma intuição *no espaço* (da matéria), ***visto que unicamente o espaço é determinado persistentemente***[704], enquanto o tempo, porém e, portanto, tudo o que está no sentido interno, flui continuamente. 2) para representar *alteração* como a

intuição correspondente ao conceito de *causalidade*, precisamos tomar o movimento, na qualidade de alteração no espaço, a título de exemplo, sendo realmente somente por esse meio que podemos executar alterações, cuja possibilidade não pode ser compreendida por nenhum entendimento puro, intuível. Alteração é combinação de determinações opostas de maneira contraditória na existência de uma e mesma coisa. Agora como é possível B292 a partir de um dado estado se suceder um estado oposto da mesma coisa não apenas não pode ser ***compreensível*** [705] pela razão sem um exemplo, como também não pode sequer tornar-se ***entendível*** [706] sem intuição, e esta intuição é o movimento de um ponto no espaço, cuja existência em distintos lugares (como uma sequência de determinações opostas) primeiramente torna a alteração para nós intuível; com efeito, para depois tornar ***pensáveis***[707] mesmo alterações internas, necessitamos ser capazes de tornar compreensível o tempo figurativamente, na qualidade de forma do sentido interno, através de uma linha, e a alteração interna através do traçado dessa linha (movimento) e, portanto, a existência sucessiva de nós mesmos em estados distintos através da intuição externa; disso o verdadeiro fundamento é que toda alteração pressupõe algo persistente na intuição, mesmo que seja apenas para ser percebido como alteração; mas não é encontrada qualquer intuição persistente no sentido interno. – Finalmente, a categoria da *comunidade*, no que tange à sua possibilidade, não é para, de modo algum, ser compreendida mediante a mera razão e, portanto, não é possível ter compreensão da realidade objetiva desse conceito sem intuição e, decerto, intuição externa no espaço. Pois, como se pensará a possibilidade de que se diversas substâncias existem, a existência de uma pode se seguir reciprocamente a partir da existência da outra (como efeito) e, consequentemente, que por existir algo na primeira, deve existir, devido a isso, B293 também algo na outra que não é possível de ser entendido exclusivamente com base na existência da segunda? Efetivamente, isso é exigência da comunidade, mas não chega sequer a ser compreensível entre coisas em que cada uma está totalmente isolada das demais através de sua subsistência. Consequentemente *Leibniz*[708], que conferiu uma comunidade às substâncias do mundo como unicamente pensadas pelo entendimento, precisou de uma divindade para mediação;[709] com efeito, unicamente com base em sua existência, pareceu-lhe essa comunidade com razão incompreensível. Podemos, porém, prontamente tornar compreensível a possibilidade da comunidade (de

substâncias como fenômenos) se as representarmos no espaço e, portanto, na intuição externa. Esta, realmente, já encerra em si *a priori* relações externas formais na qualidade de condições da possibilidade do real (no efeito e reação e, assim, na comunidade). – Pode-se com igual facilidade estabelecer que a possibilidade de coisas como *grandezas* e, assim, a realidade objetiva da categoria da quantidade podem também ser mostradas apenas na intuição externa, e que é exclusivamente mediante esta que podem ser depois aplicadas ao sentido interno. Mas devo, a fim de evitar o detalhamento, deixar os exemplos disso para a ponderação do leitor.

Essa observação, na sua totalidade, é de grande importância não só para ratificar nossa refutação anterior do idealismo, porém mais do que isso, também para, quando viermos a tratar B294 do *autoconhecimento*[710] a partir da mera consciência interna e da determinação de nossa natureza sem o auxílio das intuições empíricas externas, indicar-nos os limites da possibilidade de tal conhecimento.

A última conclusão dessa seção inteira é, portanto: todos os princípios do entendimento puro nada mais são do que princípios *a priori* da possibilidade da experiência, e a estes unicamente estão relacionadas todas as proposições sintéticas *a priori*, apoiando-se, inclusive, sua própria possibilidade inteiramente nessa relação.

A235 *A doutrina transcendental da faculdade do juízo (ou Analítica dos princípios)*

CAPÍTULO III
Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e noúmenos

A este ponto não só viajamos pela terra do entendimento puro, examinando cada uma de suas partes, como também a medimos e determinamos nela o lugar de

cada coisa. Essa terra, porém, é uma ilha, e encerrada pela própria natureza em limites inalteráveis. É a ***terra da verdade***[711] B295 (um nome encantador) circundada por um oceano vasto e tempestuoso, a autêntica sede da ilusão, onde muito banco de bruma e muito gelo em célere derretimento fingem A236 ser novas terras e, incessantemente ludibriando com vãs esperanças o viajante em busca de novas descobertas, enredam-no em aventuras das quais não pode jamais se safar e que, todavia, também jamais o conduzem a um fim.[712] Antes, entretanto, de nos aventurarmos nesse mar para investigá-lo em toda a sua extensão, e nos certificarmos se há algo a esperar dele, será útil primeiramente arrojar ainda um olhar no mapa da terra que vamos deixar, e primeiro indagar se não poderíamos nos contentar com o seu conteúdo, ***ou se não é a necessidade a nos impor que nos contentemos, caso não haja em nenhuma parte nenhum outro solo onde pudéssemos construir***;[713] em segundo lugar, com que título ocuparíamos mesmo essa terra e como garanti-la contra todas as reivindicações hostis. Ainda que já tenhamos respondido suficientemente a essas questões no curso da Analítica, uma sumária vista panorâmica de suas soluções pode fortalecer a convicção ao unir em um ponto os seus momentos.

Vimos nomeadamente que tudo aquilo que o entendimento extrai de si mesmo sem tomá-lo emprestado da experiência, não é, no entanto, senão em prol B296 do uso da experiência. Os princípios do entendimento puro, sejam eles constitutivos *a priori* (como os matemáticos), ou meramente reguladores (como os dinâmicos), nada contêm A237 senão, por assim dizer, o esquema puro para a experiência possível; com efeito, esta tem sua unidade somente a partir da unidade sintética que o entendimento, originalmente e por si confere à síntese da imaginação em relação com a apercepção e em relação e concordância ao que os fenômenos, na qualidade de dados para conhecimento possível, devem já *a priori* se submeter. Ora, se, entretanto, mesmo essas regras do entendimento não se limitam a ser verdadeiras *a priori*, mas são, antes, ***a fonte***[714] de toda verdade, isto é, da concordância de nosso conhecimento com objetos por encerrar o fundamento da possibilidade da experiência, como o conjunto de todo conhecimento no qual é possível que objetos nos sejam dados, ainda assim não nos parece o bastante apenas haver exposto o que é verdadeiro, mas igualmente aquilo que se desejou saber. Se, assim, mediante essa investigação crítica, tudo o que aprendemos é o que deveríamos ter praticado em qualquer caso no uso meramente empírico do

entendimento, mesmo sem uma investigaçao tão sutil, pareceria que a vantagem extraída dela dificilmente valeria o custo e os preparativos. Ora, decerto a isso se pode responder que nenhuma ***curiosidade***[715] é mais desvantajosa para a ampliação de nosso conhecimento do que a que sempre soubesse B297 antecipadamente sua utilidade antes de se ingressar nas investigações, e antes que se pudesse ter o conceito mínimo dessa utilidade mesmo quando colocada diante dos olhos. Há, porém, uma vantagem A238 que é possível ser tornada tanto compreensível quanto interessante mesmo ao ***aprendiz***[716] mais difícil e mais indisposto de tal investigaçao transcendental, a saber, esta: que o entendimento que se ocupa meramente de seu uso empírico, uso que não reflete nas fontes de seu próprio conhecimento, pode se sair muito bem, mas é incapaz de realizar algo, nomeadamente, determinar para si mesmo os limites de seu uso e saber o que pode residir no interior de toda a sua esfera e o que pode fora dela; com efeito, são requisitos disso as profundas investigações que empreendemos. Mas não possa o entendimento distinguir se certas questões residem ou não no seu horizonte, e jamais estará seguro de suas reivindicações e de sua posse, precisando sempre, em lugar disso, ***contar com múltiplas correções embaraçosas***[717] quando de maneira incessante excede os limites de seu território (como é inevitável) e se perde na fantasia e na ilusão.

Que o entendimento é capaz, portanto, de fazer nenhum outro uso senão o empírico de todos os seus princípios *a priori*, diga-se mesmo de todos os seus conceitos, mas nunca o uso transcendental, é uma proposição que, se passível de ser reconhecida com convicção, comporta B298 consequências importantes. O uso transcendental de um conceito em qualquer tipo de princípio é este: ser relacionado a coisas *em geral* e *em si mesmas*, enquanto o uso empírico, porém, é ser relacionado meramente A239 a *fenômenos*, isto é, objetos de uma *experiência* possível. Que, porém, somente esses últimos podem ocorrer é o que daí se conclui. Para cada conceito é exigido, em primeiro lugar, a forma lógica de um conceito (do pensar) em geral e então, em segundo lugar, a possibilidade de lhe conferir um objeto ao qual deve se relacionar. Sem este último não tem ele sentido algum, e é inteiramente vazio quanto ao conteúdo, embora ainda possa conter a função lógica de formar um conceito a partir de quaisquer ***dados eventuais***[718]. Ora, o objeto não pode ser dado a um conceito de outro modo a não ser na intuição e, mesmo quando uma intuição pura é possível *a priori*

anteriormente ao objeto, mesmo essa pode receber seu objeto e, portanto, sua validade objetiva somente através da intuição empírica, da qual é a mera forma. Assim, todos os conceitos e com eles todos os princípios, ainda que possam ser possíveis *a priori*, relacionam-se, contudo, a intuições empíricas, isto é, aos dados para a experiência possível. Sem isso não têm de modo algum validade objetiva, sendo, antes, um mero jogo, quer seja com representações da imaginação, ou do entendimento. Basta tomar a título de exemplo os conceitos da B299 matemática,[719] e, na verdade, primeiramente nas suas intuições puras. O espaço tem três dimensões, e entre dois pontos só pode existir uma linha reta etc. Embora todos esses princípios, e a representação do objeto com o qual essa ***ciência***[720] se ocupa, sejam gerados na mente A240 totalmente *a priori*, ainda assim não significariam absolutamente nada caso não pudéssemos sempre expor sua significação nos fenômenos (objetos empíricos). Daí também se requerer *tornar sensível* um conceito abstrato, isto é, exibir o objeto que lhe é correspondente na intuição, uma vez que, sem isso, o conceito (como se diz) permaneceria sem *sentido*,[721] isto é, sem ***significação***[722]. A matemática preenche esse requisito mediante a construção da ***figura***[723], a qual é um fenômeno presente aos sentidos (ainda que produzido *a priori*). Nessa mesma ciência, o conceito de grandeza procura sua ***firmeza***[724] e sentido no número, mas isso nos dedos, nas ***contas de coral do ábaco***[725], ou em traços e pontos que são colocados diante dos olhos. O conceito permanece sempre gerado *a priori*, juntamente com os princípios ou fórmulas sintéticos a partir de tais conceitos; seu uso e relação, porém, com os supostos objetos, no fim não podem ser buscados em lugar algum salvo na experiência, cuja possibilidade (no que diz respeito à forma) neles está contida *a priori*.

Que, entretanto, B300 esse é também o caso de todas as categorias e dos princípios ***formados***[726] a partir delas é igualmente evidente com base no seguinte: estamos impossibilitados mesmo de definir *realmente* uma única delas, isto é, tornar compreensível a possibilidade do objeto delas sem descer de imediato às condições da sensibilidade e, portanto, à forma dos fenômenos, à qual, na qualidade de seus únicos objetos, A241 têm que estar consequentemente limitados, porque, caso se suprima essa condição, toda a significação, isto é, a relação com o objeto, desaparece, não se podendo apreender através de exemplo algum qual coisa é realmente pensada mediante tais conceitos.

Ninguém A242 pode definir o conceito de grandeza em geral a não ser como algo assim: que ela é a determinação de uma coisa mediante a qual podem ser pensadas quantas unidades nela são estabelecidas. Somente que ***essa quantas vezes***[727] se funda em repetição sucessiva e, portanto, no tempo e na síntese (do homogêneo) nela. Realidade, em oposição à negação, só pode ser definida caso se pense um tempo (como o conjunto de todo o ser) que é ou preenchido por ela ou vazio. Se deixo de lado a persistência (que é uma existência em todo o tempo), nada resta no meu conceito de substância salvo a representação lógica do sujeito, que suponho realizar me representando algo que pode ocorrer somente como sujeito A243 (sem ser predicado de coisa alguma). Mas então não se trata apenas do caso B301 de eu nem sequer saber de quaisquer condições nas quais essa preeminência lógica possa ser conferida a qualquer coisa, sendo também o caso de dela absolutamente mais nada ser feito e nem sequer a mínima consequência dela ser tirada, porque, mediante isso, absolutamente nenhum objeto do uso desse conceito é determinado e, portanto, não se sabe sequer se esse último significa qualquer coisa. A partir do conceito de causa na categoria pura (se deixo de lado o tempo no qual algo sucede a algo diferente segundo uma regra), nada mais descobrirei senão que é algo que permite inferir a existência de algo mais, e nesse caso não só nada haveria através de que causa e efeito pudessem ser distinguidos, como também, visto que essa ***capacidade de inferir***[728] também exige condições a respeito das quais eu nada sei, o conceito sequer teria alguma determinação pela qual se aplicasse a qualquer objeto. O suposto princípio: Todo contingente tem uma causa, apresenta-se, decerto, com bastante solenidade, como se possuidor de sua própria dignidade em si mesmo. Contudo, pergunto eu o que entendeis por ***contingente***[729], e respondeis "aquilo cujo não-ser é possível"[730], e então saberia eu de bom grado por qual meio pretendeis conhecer essa possibilidade do não-ser se não representardes uma sucessão na série de fenômenos e nesta sucessão uma existência que se segue ao não-ser (ou inversamente) e, portanto, uma mudança; A244 com efeito, que o não-ser de uma coisa não se contradiz é ***um apelo impotente***[731] B302 a uma condição lógica, o qual é decerto necessário ao conceito, porém longe de suficiente à real possibilidade; com efeito, posso em pensamento abolir toda substância existente sem contradizer-me, mas não posso de modo algum disso concluir a contingência objetiva de sua existência, isto é, a possibilidade de seu não-ser em si. No que diz respeito ao conceito de

comunidade, é fácil apreciar que, visto que as categorias puras da substância bem como da causalidade não admitem qualquer definição que determine o objeto, a causalidade recíproca na relação entre si das substâncias (*commercium*) lhe será precisamente tão pouco suscetível. Ninguém jamais pôde definir possibilidade, existência e necessidade exceto mediante evidentes tautologias se quisesse extrair a definição delas unicamente do entendimento puro. Com efeito, a fantasia de substituir a possibilidade lógica do *conceito* (uma vez que ele não se contradiz) pela possibilidade transcendental das *coisas* (em que um objeto corresponde ao conceito) só pode enganar e contentar inexperientes.[732]

Ora, A246/B303 a decorrência irrefutável disso são os conceitos puros do entendimento *jamais* poderem se prestar ao uso *transcendental*, mas sempre ao empírico apenas,[733] e os princípios do entendimento puro poderem ser relacionados com os objetos dos sentidos unicamente em relação às condições gerais de uma experiência possível, mas nunca em relação às coisas em geral (sem tomar em consideração o modo como poderíamos intuí-las).

A analítica transcendental tem, assim, esse resultado importante: que o entendimento jamais pode executar *a priori* nada mais do que antecipar a forma de uma experiência possível em geral e, a considerar que aquilo que não é fenômeno não pode ser um objeto da experiência, ele jamais pode exceder os limites da sensibilidade, na qual exclusivamente nos podem ser dados objetos. A247 Seus princípios são meramente princípios da exposição dos fenômenos, e o nome imponente de ontologia, que se presume fornecer conhecimentos sintéticos *a priori* de coisas em geral em uma doutrina sistemática (por exemplo, o princípio de causalidade) tem que ceder lugar ao modesto nome de mera analítica do entendimento puro.

O pensar B304 é a ação de relacionar a intuição dada a um objeto.[734] Caso não seja o modo dessa intuição dado de maneira alguma, o objeto é meramente transcendental, e o conceito do entendimento não tem outro uso exceto o transcendental, nomeadamente a unidade do pensar de um múltiplo em geral. Ora, através de uma categoria pura, na qual é feita a abstração de toda condição de intuição sensível como a única que nos é possível, nenhum objeto é determinado, mas somente o pensar de um objeto em geral é expresso segundo diferentes *modis*. Ora, ao uso de um conceito pertence também uma função da faculdade do juízo, pela qual um objeto é subsumido e, portanto, ao menos a

condição formal sob a qual algo pode ser dado na intuição. Falte essa condição da faculdade do juízo (esquema) e toda subsunção desaparece; com efeito, nada é dado que pudesse ser subsumido sob o conceito. O uso meramente transcendental das categorias, assim, não é, de fato, de modo algum uso, e não tem qualquer objeto ***determinado***[735], ou mesmo, no que toca à sua forma, A248 ***determinável***[736]. Disso se conclui também que a categoria pura não basta para qualquer princípio sintético *a priori*, e que os princípios do entendimento puro são de uso somente empírico, mas nunca transcendental; em nenhum lugar, contudo, além do campo da experiência possível B305 pode haver quaisquer princípios sintéticos *a priori*.

Pode, portanto, ser aconselhável nos expressarmos assim: as categorias puras sem condições formais da sensibilidade têm meramente significação transcendental, mas não são de qualquer uso transcendental, visto ser isso impossível em si mesmo, pois lhes faltam todas as condições para qualquer uso (em juízos), a saber, as condições formais da subsunção de qualquer tipo de objeto suposto sob esses conceitos. Por conseguinte, como (na qualidade de categorias meramente puras) não se supõem que tenham uso empírico, e não podem ter qualquer uso transcendental, elas não têm absolutamente uso algum se são dissociadas de toda sensibilidade, isto é, não podem, de modo algum, ser aplicadas a nenhum objeto suposto; pelo contrário, elas são meramente a forma pura do ***uso do entendimento***[737] com referência aos objetos em geral e ao pensar sem que unicamente através delas qualquer tipo de objeto possa ser pensado ou determinado.

Todavia, isso encontra fundamento aqui em um engano que é difícil de evitar. As categorias, no tocante à sua origem, não se fundam na sensibilidade, como as *formas da intuição*, espaço e tempo; parecem permitir, portanto, uma extensiva aplicação além de todos os objetos dos sentidos. De sua parte, porém, nada mais são, por sua vez, do que *formas de pensamento*, que apenas contêm ***a capacidade lógica***[738] de unificar o múltiplo B306 dado na intuição em uma consciência *a priori*, e se delas se suprime a única intuição que nos é possível, têm ainda menos significação do que aquelas formas sensíveis puras através das quais ao menos um objeto é dado, enquanto um ***tipo de combinação***[739] do múltiplo que é próprio ao nosso entendimento não significa absolutamente nada se aquela intuição na qual exclusivamente o múltiplo pode ser dado não lhe for adicionada. – Entretanto, se

chamamos certos objetos, na qualidade de fenômenos, de ***seres dos sentidos***[740] (*Phaenomena*[741]), por distinguirmos a maneira na qual os intuímos de sua constituiçao em si, já em nosso pensamento a eles, por assim dizer, opomos, seja os objetos pensados meramente mediante o entendimento, seja outros objetos concebidos segundo essa última constituição, embora não a intuamos neles, ou então outras coisas possíveis, as quais de modo algum são objetos de nossos sentidos, e as chamamos de ***seres do entendimento***[742] (*Noumena*[743]). Ora, pergunta-se: nossos conceitos puros do entendimento não têm significação com referência a esses últimos e não poderiam ser um tipo de conhecimento deles?

Mas logo de início se mostra aqui uma ***ambiguidade***[744] capaz de ensejar um grande mal-entendido: visto que o entendimento quando chama um objeto em uma relação de mero ***fenômeno***[745] produz concomitantemente por si fora dessa relação outra representação de um *objeto em si mesmo* e, portanto, B307 também representa a si mesmo como podendo produzir *conceitos* de tal objeto, e visto que o entendimento nada fornece senão as categorias mediante as quais o objeto nesse último significado tem, ao menos, que poder ser pensado mediante esses conceitos puros do entendimento, ele é com isso induzido a tomar o conceito completamente *indeterminado* de um ser do entendimento, ***na qualidade de um algo em geral fora de nossa sensibilidade***,[746] por um conceito *determinado* de um ser que poderíamos conhecer através do entendimento de algum modo.

Se por noúmeno entendemos uma coisa *na medida em que não* é *objeto de nossa intuição sensível*, pois abstraímos do modo de nossa intuição dela, então esse é um noúmeno no sentido *negativo*. Todavia, entendamos por isso um *objeto* de uma *intuição não-sensível* e assumamos ***um modo especial de intuição***[747], a saber, a intelectual, a qual, porém, não é a nossa e cuja possibilidade não podemos compreender, e esse seria o noúmeno em sentido *positivo*.

Ora, a doutrina da sensibilidade é simultaneamente a doutrina dos noúmenos no sentido negativo, isto é, de coisas que o entendimento tem que pensar sem essa relação com nosso modo de intuição e, portanto, não meramente como fenômenos, mas como coisas em si, mas acerca das quais ele B308 compreende que nessa abstração não pode considerar se servir de modo algum de suas categorias, uma vez que estas só têm significação em relação à unidade das intuições no espaço e tempo, e pode, inclusive, determinar essa unidade *a priori* mediante ***conceitos gerais de combinação***[748] tão só em função da mera idealidade do espaço

e do tempo. Onde essa unidade temporal não pode ser encontrada e, assim, com referência ao noúmeno, aí o uso pleno e até mesmo todo o significado das categorias findam completamente; com efeito, nesse caso, não poderíamos ter compreensão mesmo da possibilidade das coisas que devem corresponder às categorias; por esse motivo me basta recorrer ao que aduzi bem no começo na observação geral do capítulo anterior. Ora, a possibilidade de uma coisa nunca pode ser demonstrada meramente mediante a ***não-contradição***[749] de um conceito seu, mas somente mediante a sua documentação através de uma intuição correspondente. Portanto, se quiséssemos aplicar as categorias que não são consideradas como fenômenos, teríamos que fundá-las em uma intuição distinta da sensível, e com isso o objeto seria um noúmeno no *sentido positivo*[750]. Ora, como tal intuição, nomeadamente a intelectual, reside absolutamente fora de nossa faculdade cognoscente, o uso das categorias de maneira alguma pode ultrapassar os limites dos objetos da experiência, e, embora decerto seres do entendimento correspondam a seres dos sentidos, B309 é possível mesmo haver seres do entendimento com os quais nossa ***faculdade sensível da intuição***[751] não tem relação alguma; mas os nossos conceitos do entendimento, na qualidade de meras formas do pensamento para nossa intuição sensível, de modo algum os ultrapassa; consequentemente o que chamamos de noúmeno tem que ser entendido como tal apenas no sentido *negativo*.

Se removo A253 todo o pensar (através de categorias) de um conhecimento empírico, não resta absolutamente nenhum conhecimento de qualquer objeto; com efeito, absolutamente nada é pensado mediante a mera intuição, e essa ***afecção***[752] da sensibilidade estar em mim não produz de modo algum nenhuma relação de tal representação com qualquer objeto. Mas, pelo contrário, deixo eu de lado toda intuição, e resta ainda A254 a forma do pensar, isto é, o modo de determinar um objeto para o múltiplo de uma intuição possível. Assim, nessa medida as categorias se estendem além da intuição sensível, posto que pensam objetos em geral sem olhar para o modo particular (de sensibildade) no qual poderiam ser dados. Com isso, porém, não determinam uma esfera maior de objetos porque não se pode supor que tais objetos possam ser dados sem a pressuposição de que um tipo de intuição distinto do sensível seja possível, ao que, todavia, não estamos de modo algum autorizados.

Chamo B310 de problemático um conceito que não contém contradição alguma, mas que está também, como um limite para conceitos dados, conectado a outros conhecimentos, cuja realidade objetiva não pode ser conhecida de maneira alguma. O conceito de um *noúmeno*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada de modo algum como um objeto dos sentidos, mas como uma coisa em si mesma (somente através de um entendimento puro) não é, de modo algum, contraditório; não se pode, com efeito, afirmar da sensibilidade que seja o único tipo possível de intuição. Ademais, esse conceito é necessário visando a não estender a intuição sensível às coisas em si e, portanto, limitar a validade objetiva do conhecimento sensível (com efeito, as coisas restantes A255 não atingidas pela sensibilidade são chamadas de noúmenos precisamente para indicar que esses conhecimentos não podem estender seu domínio a tudo que o entendimento pensa). No fim, porém, não se compreende de maneira alguma a possibilidade de tais ***noúmenos***[753], e o âmbito fora da esfera dos fenômenos é (para nós) vazio, isto é, dispomos de um entendimento que se estende além dela *problematicamente*, mas nenhuma intuição, inclusive nem mesmo o conceito de uma intuição possível mediante a qual objetos fora do campo da sensibilidade nos seriam dados, e acerca dos quais o entendimento poderia ser utilizado *assertoricamente*. O conceito de um noúmeno é, portanto, meramente um *conceito de limite*[754] B311 que visa limitar ***a pretensão da sensibilidade***[755], e assim tão só de uso negativo. Não foi, no entanto, arbitrariamente inventado, estando conectado à limitação da sensibilidade, ainda que sem ser capaz de estabelecer algo positivo fora do âmbito desta.

A divisão dos objetos em fenômenos e noúmenos, e do mundo em mundo dos sentidos e mundo do entendimento não é, portanto, de modo algum admissível em um sentido positivo, não obstante conceitos admitam indubitavelmente a divisão em sensíveis e intelectuais; com efeito, não se pode determinar qualquer objeto para os últimos e, portanto, nem lhes atribuir validade objetiva. Caso se abandonem os sentidos, como se tornará compreensível A256 que nossas categorias (que seriam os únicos conceitos restantes para os noúmenos) permaneçam significando algo, uma vez que, para sua relação com qualquer objeto algo mais do que meramente a unidade do pensar precisa ser dado, a saber, uma intuição possível, à qual possam ser aplicadas? O conceito ***de um noúmeno***,[756] no entanto, tomado apenas problematicamente, mantém-se não

só admissível como inclusive inevitável, na qualidade de um conceito que estabelece limites à sensibilidade. Nesse caso, porém, não é um *objeto inteligível* especial para o nosso entendimento; antes um entendimento a que pertenceria é ele próprio um problema, a saber, de conhecer seu objeto B312 não discursivamente mediante categorias, mas intuitivamente em uma intuição não sensível, da qual não podemos minimamente representar a possibilidade. Ora, nosso entendimento, dessa maneira, obtém uma ampliação negativa, isto é, ele não é limitado pela sensibilidade, mas, pelo contrário, limita-a por chamar coisas em si mesmas (não consideradas fenômenos) de *noúmenos*. Mas estabelece também de imediato limites para si mesmo por não conhecê-las através de categorias e, portanto, meramente pensando-as sob o nome de algo desconhecido.

A despeito disso, descubro nos escritos dos modernos um uso completamente distinto das expressões *mundi sensibilis* e *intelligibilis*,[757], [758] que se afasta A257 totalmente do sentido dos antigos, que decerto não apresenta dificuldade alguma, mas que também não é senão ***comércio vazio de palavras***[759]. De acordo com ele, alguns gostaram de chamar o conjunto dos fenômenos, na medida em que é intuído, de ***mundo dos sentidos***[760], mas a sua conexão, na medida em que é pensada conforme as leis gerais do entendimento, B313 de ***mundo do entendimento***[761]. A astronomia teórica, que expõe a mera observação do céu estrelado, tornaria representável o primeiro, enquanto a contemplativa, pelo contrário (explicada, digamos, de acordo com o sistema universal copernicano ou mesmo conforme as leis da gravitação de Newton), o segundo, nomeadamente um mundo inteligível. Tal ***deturpação das palavras***[762], contudo, é um mero subterfúgio sofístico para esquivar-se a uma questão incômoda mediante a redução de seu sentido ao que é cômodo. No tocante aos fenômenos, certamente entendimento e razão podem ser usados; pergunta-se, porém, se estes ainda teriam algum uso se o objeto ***não é fenômeno (noúmeno)***[763], e se é tomado nesse sentido quando pensado como meramente inteligível, isto é, dado unicamente ao entendimento e de modo algum aos sentidos. A questão, portanto, é se, além de todo uso empírico do entendimento (mesmo na representação newtoniana do ***universo***[764]), é possível também um transcendental, que diga respeito ao noúmeno na qualidade de um objeto, questão esta a que respondemos negativamente.

Se, A258 por conseguinte, dizemos: os sentidos nos representam os objetos *como eles aparecem*[765], mas o entendimento *como eles são*[766], então este último não é para ser tomado em sentido transcendental, mas apenas no empírico, nomeadamente como têm que ser representados na qualidade de objetos da experiência na conexão B314 universal dos fenômenos, e não como poderiam ser fora da relação com a experiência possível e, por via de consequência, com o sentido em geral e, portanto, na qualidade de objetos do entendimento puro. Com efeito, isso permanecerá para nós sempre desconhecido, de modo a mesmo permanecer desconhecido se tal conhecimento transcendental (extraordinário[767]) é, afinal, possível, ao menos como um conhecimento que se submeta às nossas habituais categorias. *Entendimento* e *sensibilidade* conosco são capazes de determinar objetos *somente em combinação*. Se os dissociamos, temos intuições sem conceitos, ou conceitos sem intuições, porém, em ambos os casos, representações que estamos impossibilitados de relacionar com qualquer objeto determinado.

Se alguém ainda abrigar hesitação, após todas essas discussões, quanto a desistir do uso meramente transcendental das categorias, deveria fazer uma tentativa com elas em qualquer asserção sintética. Com efeito, uma analítica não leva o entendimento adiante, e, como ele está ocupado somente com aquilo que no conceito já está pensado, deixa ***incerto***[768] se ele sequer tem relação A259 com os objetos, ou tão só significa a unidade do pensar em geral (que abstrai totalmente do modo como um objeto tem a possibilidade de ser dado), bastando-lhe saber o que reside em seu conceito; é-lhe indiferente ao que poderia dizer respeito o conceito. Em consonância com isso, deveria realizar a tentativa B315 com algum princípio sintético e pretensamente transcendental, como: tudo o que é, existe como substância, ou uma determinação sob sua dependência: todo o contingente existe como efeito de outra coisa, a saber, sua causa etc. Ora, eu pergunto: de onde tomará essas proposições sintéticas, uma vez que os conceitos não devem valer relativamente à experiência possível, mas relativamente às coisas em si mesmas (noúmenos)? Onde está aqui a terceira coisa que é sempre exigida para uma proposição sintética a fim de associar entre si conceitos que carecem de qualquer ***afinidade***[769] lógica (analítica)? Ele jamais demonstrará sua proposição, e o que é mais, não poderá sequer justificar a possibilidade de tal asserção pura sem levar em conta o uso empírico do entendimento, desistindo assim

inteiramente do juízo puro e livre dos sentidos. Daí ser o conceito de objetos puros meramente inteligíveis totalmente destituído de todos os princípios de sua aplicação, visto que não se pode conceber como deveriam ser dados, e o pensamento problemático, que deixa para eles um lugar aberto, serve apenas, A260 na qualidade de um espaço vazio, para restringir os princípios empíricos, sem encerrar e mostrar qualquer outro objeto do conhecimento fora da esfera desses últimos.

B316

APÊNDICE
Da anfibolia dos conceitos de reflexão mediante a confusão do uso empírico do entendimento com o transcendental

A *reflexão*[770] (*reflexio*) não tem a ver com os próprios objetos visando à obtenção de conceitos diretamente deles, sendo, pelo contrário, a ***disposição mental***[771] em que começamos por nos preparar para descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar aos conceitos. Ela é a consciência da relação das representações dadas com nossas diversas fontes de conhecimento, através da qual exclusivamente a relação mútua delas pode ser determinada de maneira correta. A primeira questão a anteceder todo tratamento ulterior de nossa representação é: a que faculdade cognoscente pertencem conjuntamente? É via entendimento ou sentidos que são associadas ou comparadas?[772] Muitos juízos são aceitos com base no costume ou associados por inclinação; mas visto que nenhuma reflexão os antecede, ou, ao menos, A261 a eles se sucede criticamente, valem como algo que obteve sua origem no entendimento. Nem todos os juízos necessitam de uma *investigação*, isto é, de uma atenção[773] para os fundamentos da verdade; com efeito, quando são imediatamente certos: por exemplo, B317 entre dois pontos só pode existir uma linha reta, não é possível indicar deles marca alguma mais minuciosa da verdade do que aquilo que eles próprios expressam. Todos os juízos, porém, e mesmo todas as comparações, necessitam de uma *reflexão*, isto é, uma distinção da faculdade cognoscente à qual os conceitos dados pertencem. Chamo de *reflexão transcendental* a ação pela qual executo a comparação de

representações em geral com a faculdade cognoscente nas quais estão situadas e pela qual distingo se devem ser comparadas entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível. ***As relações***[774], porém, em que os conceitos em uma ***disposição mental***[775] podem se pertencer mutuamente são as de ***identidade e diversidade, de concordância e de oposição, de interioridade e de exterioridade e, finalmente, do determinável e da determinação (matéria e forma)***[776]. A determinação correta ***dessas relações***[777] depende da faculdade cognoscente a que pertencem *subjetivamente* entre si, se à sensibilidade ou ao entendimento. Com efeito, a diferença no segundo faz uma grande diferença na maneira em que se deve pensar a primeira.

Antes A262 de todos os juízos objetivos, comparamos os conceitos com respeito à **identidade** (de muitas representações sob um conceito) no interesse de juízos *universais*, ou sua **diversidade** para a geração de *particulares*; B318 com respeito à **concordância**, para a geração de juízos *afirmativos*, e **oposição**, para aquela de *negativos* etc. Por essa razão, deveríamos, pelo que parece, chamar ditos conceitos de conceitos de comparação (*conceptus comparationis*). Como, porém, se não é a forma lógica, mas o conteúdo dos conceitos que está envolvido, isto é, se as próprias coisas são idênticas ou diversas, em concordância ou oposição etc., as coisas podem ter uma relação dupla com nossa faculdade cognoscente, nomeadamente com a sensibildade e com o entedimento, sendo, porém, esse lugar *a que* pertencem que diz respeito a *como* devem se pertencer entre si, nesse caso a reflexão transcendental, isto é, a relação de representações dadas com um ou outro tipo de conhecimento, que é unicamente capaz de determinar sua relação recíproca, e se as coisas são idênticas ou diversas, estão em concordância ou oposição etc., não pode ser resolvido de imediato a partir dos próprios conceitos através de mera comparação (*comparatio*), mas, antes, apenas pela distinção do tipo de conhecimento ao qual pertencem, mediante uma reflexão transcendental (*reflexio*). Portanto, poder-se-ia certamente dizer: *a reflexão lógica* é uma mera comparação, pois com ela ocorre total abstração da faculdade cognoscente à qual pertencem as representações dadas, A263 de modo que estas devem ser tratadas do mesmo modo no que diz respeito à sua sede B319 na mente, enquanto a *reflexão transcendental* (que se dirige aos próprios objetos) contém o fundamento da possibilidade da comparação objetiva das representações entre si e, portanto, é muito diferente dessas últimas, porque a faculdade cognoscente a

que estas pertencem não é precisamente a mesma. Essa reflexão transcendental é um dever ao qual ninguém pode se esquivar se pretender julgar algo *a priori* acerca das coisas.[778] Nós agora nos ocuparemos dela e dela não extrairemos pouca luz quanto à determinação da tarefa própria do entendimento.

1. *Identidade* e *diversidade*. Quando um objeto nos é apresentado várias vezes, porém sempre com as mesmas determinações internas (*qualitas et quantitas*), é sempre precisamente o mesmo se valer como objeto do entendimento puro, e não muitas mas ***somente uma coisa***[779] (*numerica identitas*); se for, entretanto, fenômeno, e não se trata de modo algum da comparação de conceitos, mas, sim, não importa quão idêntico possa ser tudo com referência a isso, a diversidade dos lugares desses fenômenos concomitantemente ainda constitui um fundamento adequado da própria *diversidade numérica* do objeto (dos sentidos). Assim, com respeito a duas gotas de água, pode-se abstrair completamente A264 de toda diversidade interna (de qualidade e quantidade), e basta serem intuídas em lugares diferentes simultaneamente para serem B320 tidas como numericamente diversas. Leibniz tomava os fenômenos como coisas em si mesmas e, portanto, como *intelligibilia*[780], isto é, objetos do entendimento puro (ainda que em função da ***confusão***[781] de suas representações, as tenha rotulado com o nome de fenômenos), e aí seu ***princípio de não-discernibilidade***[782] (*principium identitatis indiscernibilium*)[783], decerto não pôde ser contestado; mas como são, contudo, objetos da sensibilidade, e com referência a eles, o entendimento não é de uso puro, mas meramente empírico, multiplicidade e diversidade numérica já são dadas pelo próprio espaço como a condição de fenômenos externos. Com efeito, ***uma parte do espaço***[784], ainda que decerto possa ser inteiramente ***similar e igual*** [785] a outra, está, no entanto, fora dela e é, devido a isso, uma parte diversa da primeira que lhe é adicionada para constituir um espaço maior, e isso deve, por conseguinte, valer para tudo que existe concomitantemente nos vários lugares do espaço, independentemente de muito similar e igual que, de outro modo, pudesse ser.
2. *Concordância* e *oposição*. Se a realidade é representada apenas pelo entendimento puro (*realitas noumenon*), nenhuma oposição entre as

realidades pode ser pensada, isto é, uma relação tal que, combinadas A265 em um sujeito essas realidades, anulam suas consequências, como em 3 – 3 = 0. Pelo contrário, ***as realidades***[786] no fenômeno (*realitas phaenomenon*) podem certamente B321 estar em oposição entre si e, unidas em idêntico sujeito, uma pode destruir em parte ou totalmente *a consequência da outra*, como duas ***forças motrizes***[787] na mesma linha reta que ou atraem ou impulsionam um ponto em direções opostas, ou também um prazer que contrabalança a dor.

3. *Interioridade* e *exterioridade*. Em um objeto do entendimento puro, somente é interno o que não tem qualquer relação (no que toca à existência) com algo que dele difere. Pelo contrário, as determinações internas de uma *substantia phaenomenon*[788] no espaço nada mais são do que relações e ela mesma inteiramente um conjunto de puras relações. A substância no espaço conhecemo-la tão só por meio de forças que são nela eficientes, ou atraindo outras para ela (atração), ou impedindo que seja penetrada (repulsão e impenetrabilidade)[789]; não estamos familiarizados com outras propriedades constituintes do conceito de substância que aparece no espaço e que denominamos matéria. Pelo contrário, na qualidade de objeto do entendimento puro, toda substância tem que possuir determinações e forças internas que dizem respeito à sua realidade interna. Todavia, o que posso pensar como acidentes internos A266 senão aqueles oferecidos pelo meu sentido interno?... nomeadamente aquilo que é ele mesmo *pensar* ou que é análogo a este. Assim, porque B322 os representava como noúmenos, eliminando em pensamento tudo que pudesse significar relação externa e, portanto, mesmo composição, Leibniz fez de todas as substâncias, inclusive dos ***componentes da matéria***,[790] ***sujeitos simples detentores de poderes de representação***[791], em uma palavra, mônadas.
4. *Matéria* e *forma*. Dois conceitos que servem de fundamento a toda outra reflexão, tão indissociavelmente estão eles combinados a todo uso do entendimento. O primeiro significa o determinável em geral, ao passo que o segundo sua determinação (tanto no sentido transcendental, já que se abstrai de todas as diferenças nas quais é dado, quanto no modo em que é determinado). Os lógicos antes chamavam de matéria o universal e de

forma a diferença específica. Em todo juízo, pode-se chamar os conceitos dados de matéria lógica (para o juízo) e de forma do juízo sua relação (mediante a cópula). Em todo ser seus componentes (*essentialia*) são a matéria, enquanto o modo em que estão associados em uma coisa a forma essencial.[792] Ademais, com referência às coisas em geral, a realidade ilimitada é considerada a matéria de toda possibilidade, mas sua limitação (negação), a forma A267 mediante a qual uma coisa é diferenciada da outra segundo conceitos transcendentais. Nomeadamente, o entendimento exige B323 primeiramente que algo seja dado (pelo menos no conceito) a fim de poder determiná-lo de certa maneira. A consequência é, no conceito do entendimento puro, a matéria preceder a forma, razão pela qual Leibniz começou por supor coisas (mônadas) e um poder interno de representação delas, para depois nisso fundar sua relação externa e a comunidade de seus estados (a saber, das representações). Daí a possibilidade do espaço e tempo, o primeiro deles unicamente através da relação das substâncias, o segundo através da associação de suas determinações entre si ***na qualidade de fundamentos e consequências***[793]. Assim de fato teria que ser se o entendimento puro pudesse ser relacionado de modo imediato aos objetos, e se espaço e tempo fossem determinações das coisas em si mesmas. Se é, porém, somente em intuições sensíveis que determinamos todos os objetos meramente como fenômenos, resulta que a forma da intuição (como uma constituição subjetiva da sensibilidade) precede toda matéria (as sensações) e, portanto, espaço e tempo precedem todos os fenômenos e todos os *dados*[794] da experiência e, pelo contrário, começa por tornar essa última possível. O filósofo intelectualista não podia tolerar que a forma precedesse as coisas e determinasse sua possibilidade; uma censura inteiramente correta se ele admitisse que intuímos coisas como elas são (embora com A268 representação confusa). Como, entretanto, intuição sensível é uma condição subjetiva totalmente B324 especial, a qual dá fundamento a toda percepção *a priori*, e cuja forma é original, a forma, portanto, é dada por si só e não é a matéria (ou as próprias coisas que aparecem), longe disso, que deve atuar como fundamento (como seria forçoso julgar de acordo com meros conceitos); pelo contrário, sua

possibilidade pressupõe uma intuição formal (espaço e tempo) como dada.

Observação à anfibolia dos conceitos de reflexão

Que me permitam chamar a posição que atribuímos a um conceito, ou no entendimento ou na sensibilidade, de lugar *transcendental*. De tal maneira, a avaliação dessa posição que diz respeito a todo conceito conforme a diversidade de seu uso e a orientação na determinação desse lugar para todos os conceitos de acordo com regras seriam o *tópico transcendental*, uma doutrina que proporcionaria sólida proteção contra enganosas pretensões do entendimento puro e fantasias daí originárias ao sempre distinguir a que faculdade cognoscente os conceitos realmente pertencem. Pode-se chamar de um lugar *lógico* todo conceito, todo título aos quais pertencem muitos conhecimentos. Nisso está fundada a *tópica lógica* de Aristóteles, da qual podiam se servir mestres e oradores para, A269 sob certos títulos do pensar, buscar descobrir o que melhor se ajustasse a uma matéria B325 em pauta a fim de sofismar ou palrar verbosamente em torno dela com aparência de profundidade.[795]

A tópica transcendental, ao contrário, nada contém mais do que os quatro títulos para toda comparação e distinção mencionados anteriormente, que são distinguidos das categorias pelo fato de que o que é mostrado através deles não é o objeto segundo o que constitui seu conceito (grandeza, realidade), mas apenas a comparação das representações, em toda a multiplicidade delas, o que precede os conceitos das coisas. Entretanto, essa comparação primeiramente necessita de uma reflexão, isto é, uma determinação do lugar a que pertencem as representações das coisas comparadas, para saber se são pensadas pelo entendimento puro ou dadas no fenômeno pela sensibilidade.

Os conceitos podem ser comparados de maneira lógica sem a preocupação de saber a que lugar seus objetos pertencem, se como noúmenos ao entendimento, ou como fenômenos à sensibilidade.[796] Se, todavia, com esses conceitos desejamos nos dirigir aos objetos, então é primeiramente necessária a reflexão transcendental sobre de qual faculdade cognoscente devem eles ser objetos, se o entendimento puro ou a sensibilidade. Sem essa reflexão, só posso fazer um uso muito inseguro

desses conceitos, e surgem princípios pretensamente sintéticos A270/B326 que a razão crítica é incapaz de reconhecer e que somente se fundam em uma anfibolia transcendental, isto é, uma ***confusão***[797] do objeto puro do entendimento com o fenômeno.

Na ausência de tal tópica transcendental e, portanto, enganado pela anfibolia dos conceitos de reflexão, o renomado Leibniz erigiu um *sistema intelectual* do *mundo*, ou, antes, acreditou que conhecia a constituição interna das coisas comparando todos os objetos apenas com o entendimento e os conceitos formais abstratos de seu pensar. Nossa tabela de conceitos de reflexão proporciona-nos a vantagem inesperada de colocar diante dos olhos aquilo que é distintivo em sua ***teoria***[798] em todas suas partes e ao mesmo tempo o fundamento condutor desse modo peculiar de pensar que em nada se apoia senão em um mal-entendido. Ele comparava todas as coisas entre si apenas através de conceitos e não encontrava, como é natural, quaisquer outras diferenças além daquelas pelas quais o entendimento distingue seus conceitos puros uns dos outros. Não considerava originais as condições da intuição sensível, que trazem consigo suas próprias distinções; com efeito, a sensibilidade era somente um tipo confuso de representação para ele e não uma fonte especial de representações; o fenômeno era para ele a representação da *coisa em si mesma*, ainda que distinguido do conhecimento A271 pelo entendimento em sua forma lógica, visto que, com sua habitual falta B327 de análise, ele introduz certa mistura de representações secundárias no conceito da coisa, de onde o entendimento sabe como abstrair. Em uma palavra: *Leibniz intelectualizou* os fenômenos, tal como *Locke* sensualizou os conceitos do entendimento de acordo com seu sistema de *noogonia* (se me é permitido empregar essa expressão), isto é, tomou-os como nada senão conceitos empíricos ou abstratos de reflexão. Em lugar de buscar duas fontes completamente distintas de representação no entendimento e na sensibilidade, que podiam julgar a respeito das coisas ***objetivo-validamente***[799] apenas *em associação*, cada um desses grandes homens considerou apenas uma delas, que em sua opinião está relacionada de modo imediato às coisas em si mesmas, enquanto tudo que faz a outra é confundir ou ordenar as representações da primeira.

Em consonância com isso, Leibniz comparava os objetos dos sentidos entre si como coisas em geral meramente no entendimento, primeiramente na medida em que devem ser julgados pelo entendimento como idênticos ou diferentes. Assim,

como tinha somente diante de seus olhos seus conceitos, e não sua posição na intuição, na qual unicamente podem os objetos ser dados, e de modo algum considerou o lugar transcendental desses conceitos (se o objeto é para ser computado entre os fenômenos ou entre as coisas A272 em si mesmas), o resultado não foi outro senão ele estender B328 seu ***princípio dos não-discerníveis***[800], que só vale para conceitos de coisas em geral, também aos objetos dos sentidos (*mundus phaenomenon*[801]), com o que acreditou não haver realizado pouca expansão no conhecimento da natureza. Decerto, se conheço uma gota de água como uma coisa em si mesma em conformidade com todas as suas determinações internas, não posso admitir que gota alguma conte como diferente de outra caso o conceito inteiro da primeira seja idêntico ao da segunda. Se for, entretanto, um fenômeno no espaço, então ele tem seu lugar não apenas no entendimento (sob conceitos), mas também na intuição sensível externa (no espaço), e como os ***lugares físicos***[802] são totalmente indiferentes com referência às determinações internas das coisas, um lugar = b pode precisamente tanto admitir uma coisa que é totalmente similar e igual a outra em um lugar = a quanto poderia se a primeira fosse tão internamente distinta da segunda. Sem condições adicionais, a diversidade de lugar já torna a multiplicidade e distinção dos objetos na qualidade de fenômenos não apenas possível em si mesma, como também necessária. Assim, essa aparente lei não é nenhuma lei da natureza. É somente uma regra analítica ou comparação das coisas através de meros conceitos.

Segundo, o princípio de que realidades (como meras afirmações) nunca se opõem logicamente A273 entre si constitui uma proposição inteiramente verdadeira quanto às relações B329 dos conceitos, mas nada significa quer com referência à natureza, quer de modo algum com referência a qualquer coisa em si mesma (disso não dispomos de qualquer conceito). Pois, a oposiçao real sempre ocorre onde A – B = 0, isto é, onde uma realidade, caso combinada com outra em um objeto, suprime o efeito da segunda, a qual sem parar é posta diante de nossos olhos por todos os ***obstáculos e reações***[803] na natureza, que, uma vez que se apoiam em forças, devem ser chamados de *realitates phaenomena*[804]. A mecânica geral pode, inclusive, fornecer a condição empírica dessa oposição em uma regra *a priori* considerando ***a oposição das direções***[805]: uma condição acerca da qual o conceito transcendental de realidade absolutamente nada sabe. Embora o Sr. de Leibniz[806] não haja exatamente anunciado essa proposição com a pompa de um

novo princípio, empregou-a para novas asserções e seus sucessores expressamente a incorporaram no seu ***sistema***[807] leibniziano-wollfiano. Segundo esse princípio, por exemplo, todos os males nada mais são do que consequências dos limites das criaturas, isto é, negações, visto serem estas a única coisa opositora da realidade[808] (assim realmente é no mero conceito de uma coisa em geral, porém não nas coisas na qualidade de fenômenos). Da mesma maneira, ***seus adeptos***[809] B330 julgam não só possível como inclusive natural unir toda realidade ***em um ser***[810], A274 sem qualquer preocupação no que toca à oposição, porque não reconhecem qualquer outra exceto a da contradição (pela qual o conceito de uma coisa seria ele mesmo eliminado), e nem a do ***aniquilamento recíproco***[811], em que um fundamento real suprime o efeito do outro, cujas condições para tal representação só encontramos na sensibilidade.

Terceiro, a monadologia leibniziana carece totalmente de fundamento salvo pelo fato de que esse filósofo representou a distinção da interioridade e da exterioridade meramente em relação ao entendimento. As substâncias em geral têm que ter algo *interno*, o que é, portanto, livre de quaisquer relações externas e, consequentemente, também de composição. O simples é, portanto, a base da interioridade das coisas em si mesmas. O que é interno em seu estado, contudo, não pode consistir de lugar, forma, contato ou movimento (determinações que são todas relações externas), do que resulta não podermos atribuir às substâncias outro estado interno além daquele através do qual determinamos internamente o nosso próprio sentido, a saber, o *estado de representações*. Assim estão prontas as mônadas, que devem constituir a ***matéria fundamental de todo o universo***[812], cuja ***força ativa***[813], porém, consiste apenas em representações, mediante as quais são propriamente eficientes meramente em si mesmas.

Precisamente por isso, entretanto, seu princípio da possível *comunidade* B331 *das substâncias* entre si tinha também que ser uma *harmonia* A275 *predeterminada*, e não podia ser influência física alguma. Com efeito, por ser tudo apenas interno, isto é, ocupado de suas próprias representações, o estado de representações de uma substância não poderia de modo algum permanecer em nenhuma combinação eficiente com o de outra substância, mas alguma terceira causa a influenciar todas elas tinha que fazer seus estados corresponderem entre si, não, decerto mediante assistência ocasional produzida especialmente em cada caso (*Systema assistentiae*), mas mediante a unidade da ideia de uma causa válida para

todos, a partir do que, conformando-se a leis gerais, devem todas conjuntamente obter sua existência e persistência e, portanto, inclusive sua correspondência recíproca entre si.

Quarto, ***a sua famosa teoria***[814] de tempo e espaço, na qual ele intelectualizou essas formas da sensibilidade, originou-se tão só desse mesmo engano da reflexão transcendental. Quando pretendo me representar relações externas das coisas através do mero entendimento, isso só pode ocorrer mediante um conceito de seu efeito recíproco e caso deva associar um estado de uma mesma coisa a outro estado, isso só pode acontecer na ordem dos fundamentos e consequências. Por conseguinte, Leibniz pensou o espaço como certa ordem na comunidade das substâncias, e o tempo como a sequência dinâmica de seus estados. Todavia, a peculiariedade B332 e a independência das coisas que ambos parecem ter em si mesmos, A276 ele as conferiu à ***confusão***[815] desses conceitos, o que fez com que aquilo que é uma mera forma de relações dinâmicas ser tomado por uma intuição autossubsistente e que precede as próprias coisas. Consequentemente, espaço e tempo eram a forma inteligível da associação das coisas (substâncias e seus estados) em si mesmas. As coisas, porém, eram substâncias inteligíveis (*substantiae noumena*). Apesar disso, ele quis tornar esses conceitos válidos para fenômenos, uma vez que à sensibilidade não concedia qualquer tipo de intuição própria, mas tudo procurava no entendimento, mesmo a representação empírica dos objetos, e nada deixava para os sentidos exceto a ***desprezível ocupação***[816] de confundir e conturbar as representações do primeiro.

Entretanto, mesmo se pudéssemos dizer algo sinteticamente *a respeito de coisas em si mesmas* mediante o entendimento puro (o que, no entanto, é impossível), isso ainda não poderia ser de maneira alguma relacionado aos fenômenos, os quais não representam coisas em si mesmas. Portanto, nesse último caso, precisarei sempre comparar meus conceitos na reflexão transcendental somente sob as condições da sensibilidade, com o que espaço e tempo não serão determinações das coisas em si, mas dos fenômenos: o que as coisas A277 podem ser em si, eu não sei, e também não necessito saber, porque B333 uma coisa jamais pode se apresentar a mim de outro modo senão no fenômeno.[817]

Assim também procedo com os conceitos de reflexão restantes. A matéria é *substantia phaenomenon*[818]. O que lhe diz respeito internamente eu procuro em todas as partes do espaço ocupadas por ela e em todos os efeitos por ela

produzidos, e que sem dúvida podem sempre ser apenas fenômenos do sentido externo. Resulta que de interno nada tenho absolutamente, mas apenas comparativamente, o que, por seu turno, consiste de relações externas. Contudo, o absolutamente interno da matéria, segundo o entendimento puro, é uma mera ***fantasia***[819]; com efeito, não é em lugar algum um objeto para o entendimento puro; o objeto transcendental, porém, possível de ser o fundamento deste fenômeno que denominamos matéria, é um mero algo que não compreenderíamos o que é mesmo se alguém nos pudesse dizê-lo. Com efeito, nada podemos compreender salvo o que tem algo que corresponda às nossas palavras na intuição. Se a queixa: *não compreendemos de modo algum a interioridade das coisas* devesse significar que não apreendemos mediante o entendimento puro o que as coisas que aparecem a nós poderiam em si mesmas ser, então seria ***imprópria e irracional*** [820]; realmente, pretende que até sem o concurso dos sentidos se pode conhecer coisas e, portanto, intuí-las, e consequentemente estarmos de posse de uma faculdade cognoscente totalmente distinta da humana A278 não apenas no grau, como inclusive com referência à intuição e ao tipo, de modo B334 a não devermos ser pessoas, mas seres que sequer podemos dizer que são possíveis, e muito menos como são constituídos.[821] No interior da natureza penetram a observação e a análise dos fenômenos, e não se pode saber quão longe vai isso no tempo. Mas jamais estaremos capacitados a responder a essas questões transcendentais que vão além da natureza mesmo que toda a natureza nos fosse revelada, uma vez que nunca nos é dado observar a nossa própria mente mediante qualquer outra intuição senão a do nosso sentido interno. Nisso, com efeito, reside ***o mistério***[822] da origem de nossa sensibilidade. Sua relação com um objeto e o que é o fundamento transcendental dessa unidade jazem sem dúvida demasiado profundamente ocultos para que nós, que conhecemos até a nós mesmos apenas através do sentido interno e, portanto, como fenômeno, pudéssemos utilizar tal ferramenta inadequada de investigação para descobrir alguma coisa que não fosse, por sua vez, fenômeno, cuja causa não-sensível, não obstante, de bom grado investigaríamos.

O que torna útil, sobretudo, essa ***crítica das inferências***[823] a partir das meras ações de reflexão é ela estabelecer com clareza a nulidade de todas as inferências em torno de objetos que apenas se comparam entre si no entendimento, ao mesmo tempo em que confirma o que principalmente frisamos: A279/B335 que

embora fenômenos não sejam compreendidos entre os objetos do entendimento puro como coisas em si mesmas, são, no entanto, os únicos mediante os quais nosso conhecimento pode ter realidade objetiva, a saber, onde a intuição corresponde aos conceitos.

Se refletimos tão só logicamente, resulta somente compararmos nossos conceitos entre si no entendimento, averiguando se dois deles contêm a mesma coisa, se ocorre mútua contradição entre eles ou não, se algo está encerrado no conceito internamente ou é a ele adicionado, e qual deles deve valer como dado e qual apenas como uma maneira de pensar o que foi dado. Aplico eu, contudo, esses conceitos a um objeto em geral (no sentido transcendental) sem adicionalmente determinar se ele é um objeto da intuição sensível ou intelectual, e imediatamente aparecem ***restrições***[824] (para não ir além a partir desse conceito) que pervertem todo uso empírico deles e, por isso mesmo, demonstram que a representação de um objeto, na qualidade de coisa em geral, não é meramente *insuficiente*, mas destituída de sua determinação sensível e, independentemente da condição empírica, é em si mesma *contraditória*; que, por conseguinte, ou se deve abstrair de todo objeto (na lógica) ou então, caso se assuma um, tem-se que pensá-lo sob condições da intuição sensível, com a consequência de o inteligível exigir uma intuição completamente peculiar, da qual B336 não dispomos, e diante de cuja falta nada existe *para nós*, A280 isso embora, ao contrário, também fenômenos também não possam ser objetos em si mesmos. Com efeito, quando penso nas meras coisas em geral, a diversidade das relações externas decerto não constitui uma diversidade das coisas em si mesmas, mas apenas, pelo contrário, pressupõe isso, e se o conceito de ***uma***[825] não é de maneira alguma internamente distinto daquele da ***outra***[826], estabeleço uma e mesma coisa em relações diferentes. Ademais, pelo acréscimo de uma mera afirmação (realidade) à outra, o positivo é aumentado, dele nada sendo subtraído ou suprimido; resulta que o real nas coisas em geral não incorre em mútua contradição etc.

* * *

Os conceitos de reflexão têm tido, como mostramos, através de certa interpretação equívoca, tal influência no uso do entendimento que puderam mesmo induzir um dos mais argutos de todos os filósofos a um pretenso sistema

de conhecimento intelectual que se dispõe a determinar seu objeto sem o concurso dos sentidos. Precisamente por isso, a exposição da causa ilusória da anfibolia desses conceitos, na produção de falsos princípios, é grandemente útil no que toca a determinar e assegurar com confiabilidade os limites do entendimento.

Certamente, B337 deve-se dizer que tudo o que cabe a um conceito ou o contradiz em geral A281 também cabe ou contradiz a tudo de particular contido nesse conceito (*dictum de Omni et Nullo*[827]); seria, porém, absurdo alterar esse princípio lógico de modo a lermos: o que não está contido em um princípio geral também não está contido nos particulares que estão submetidos a ele; com efeito, esses últimos são precisamente conceitos particulares porque contêm em si mais do que o pensado no geral. Ora, todo o sistema intelectual de Leibniz é realmente construído com base nesse último princípio; consequentemente, desmorona ao mesmo tempo com ele, acompanhado de toda a ***ambiguidade***[828] no uso do entendimento dele originada.

O princípio dos não-discerníveis é efetivamente baseado na pressuposição de que se certa distinção não é encontrada no conceito de uma coisa em geral, não é também para ser encontrada nas próprias coisas; consequentemente, todas as coisas que não estão já distinguidas entre si nos seus conceitos (quanto à qualidade ou quantidade) são totalmente idênticas (*numero eadem*[829]). Entretanto, como no mero conceito de qualquer coisa se abstrai de muitas condições necessárias de uma intuição, é com ***singular precipitação***[830] que aquela de que se abstraiu é tomada como algo B338 que de modo algum é para ser encontrado, e nada é concedido à coisa salvo o contido em seu conceito.

O conceito A282 de um pé cúbico de espaço, onde e quão frequentemente eu o pense, é em si inteiramente o mesmo. Dois pés cúbicos, entretanto, são distinguidos no espaço meramente por seus lugares (*numero diversa*[831]); essas são condições da intuição na qual o objeto desse conceito é dado, que não pertencem ao conceito, mas à sensibilidade total. Da mesma forma, não existe de modo algum qualquer contradição no conceito de uma coisa quando nada negativo é combinado a algo afirmativo, e conceitos meramente afirmativos não podem, em combinação, realizar supressão alguma. Entretanto, na intuição sensível, na qual realidade (por exemplo, movimento) é dada, encontram-se condições (direções opostas) das quais se abstraiu no conceito de movimento em geral que

possibilitam um ***conflito***[832], que certamente não é lógico, a saber, que produz um zero = 0 a partir daquilo que é integralmente positivo, e não se poderia dizer que toda realidade está em ***harmonia***[833] porque entre seus conceitos nenhum conflito é encontrado.[834] B339 Segundo meros conceitos, a interioridade é o substrato de todas as relações A283 ou determinações externas. Assim, quando abstraio de todas as condições da intuição, e me restrinjo apenas ao conceito de uma coisa em geral, posso abstrair de toda relação externa e, não obstante, tem que restar um conceito dela que não significa relação alguma, mas apenas determinações internas. Ora, parece disso se concluir que em toda coisa (substância) existe algo que é absolutamente interno, e precedem todas as determinações externas, principiando por torná-las possíveis e, portanto, sendo esse substrato algo que não contém relações externas adicionais em si mesmo e que, consequentemente, é *simples*: (com efeito, as coisas corpóreas ainda são sempre tão só relações, ao menos das partes externas entre si), e, como não estamos familiarizados com quaisquer determinações absolutamente internas senão através de nosso sentido interno, seria esse substrato não só simples como também (conforme a analogia com o nosso sentido interno) determinado mediante *representações*, B340 isto é, todas as coisas seriam realmente *mônadas*, ***ou seres simples dotados de representações***[835]. Tudo isso seria correto se algo mais que o conceito de uma coisa em geral não pertencesse às condições A284 sob as quais exclusivamente podem ser dados a nós objetos da intuição externa, e do que o conceito puro abstrai. Com efeito, isso mostra que um fenômeno persistente no espaço (extensão impenetrável[836]) só contém relações, e absolutamente nada interno e, no entanto, pode ser o primeiro substrato de toda a percepção externa. É claro que, mediante meros conceitos, não posso pensar algo externo sem alguma coisa interna precisamente pela mesma razão de ***conceitos de relação***[837] absolutamente pressuporem coisas dadas e não serem possíveis sem estas. Mas, como na intuição algo está contido que de modo algum se encontra no mero conceito de uma coisa em geral, e isso provê o substrato que é incognoscível através de meros conceitos, nomeadamente um espaço que, com tudo que ele encerra, consiste de relações puramente formais ou inclusive reais, não posso dizer que visto que, ***sem uma coisa absolutamente interna***[838] nenhuma coisa pode ser representada *mediante meros conceitos*, também nada há externo que não tenha algo absolutamente interno na qualidade de seu fundamento nas próprias coisas contido sob esses

conceitos e *na sua intuição*. Com efeito, se houvéssemos abstraído de todas as condições da intuição, certamente B341 nada restaria no mero conceito à exceção da interioridade em geral, e sua relação recíproca, através das quais unicamente o externo é possível. Mas essa necessidade, que se funda exclusivamente na abstração, não ocorre no que A285 se refere às coisas na medida em que elas são dadas na intuição com tais determinações que expressam meras relações, sem disporem de algo interno como fundamento, isto porque não são coisas em si mesmas, mas apenas fenômenos. Ademais, tudo o que conhecemos somente na matéria são puras relações (o que denominamos suas determinações internas é só comparativamente interno); há, contudo, entre elas, algumas que são ***independentes e persistentes***[839], através das quais nos é dado um objeto determinado. Que eu, ao abstrair dessas relações, nada mais tenho em absoluto para pensar, não suprime o conceito de uma coisa na qualidade de fenômeno, tampouco o conceito de um objeto *in abstracto*, mas positivamente suprime toda possibilidade de tal objeto determinável conforme meros conceitos, isto é, de um noúmeno. É decerto espantoso ouvir que uma coisa deva consistir inteiramente de relações, mas tal coisa é também mero fenômeno, não podendo de maneira alguma ser pensada através de categorias puras; ela mesma consiste na mera relação de algo em geral com os sentidos. Do mesmo modo, caso se comece com meros conceitos, só se pode pensar B342 as relações das coisas *in abstracto* pensando que uma é a causa das determinações na outra; com efeito, esse é nosso conceito de entendimento das próprias relações. Todavia, como nesse caso abstraímos de toda intuição, todo um modo no qual o múltiplo é capaz de determinar reciprocamente seu lugar, A286 a saber, a forma da sensibilidade (o espaço), desaparece, o que, não obstante, precede toda causalidade empírica.

Se por objetos meramente inteligíveis entendemos as coisas pensadas mediante categorias puras, na ausência de todo esquema da sensibilidade, é de se concluir que tais coisas são impossíveis. Com efeito, a condição do uso objetivo de todos os nossos conceitos do entendimento é apenas o modo de nossa intuição sensível, mediante o qual objetos nos são dados e, se abstraímos dele, ***os primeiros***[840] não têm de modo algum relação com qualquer objeto. Efetivamente, mesmo que se supusesse um tipo de intuição diferente do que esse nosso sensível, nossas funções para pensar ainda seriam destituídas de significação com referência a ele. Entendamos nós por objetos inteligíveis somente objetos de

uma intuição não-sensível, para os quais nossas categorias certamente não têm validade, e dos quais, portanto, jamais podemos ter absolutamente qualquer conhecimento (nem intuição nem conceito), e então noúmenos nesse significado meramente negativo devem decerto ser admitidos: pois então nada diriam senão que nosso modo de intuição não diz respeito a todas as coisas, mas apenas B343 aos objetos de nossos sentidos, consequentemente que sua validade objetiva é limitada e, portanto, resta lugar para algum outro tipo de intuição e, em decorrência disso, também para coisas como seus objetos. Nesse caso, contudo, o conceito de um noúmeno é problemático, isto é, é a representação de uma coisa da qual A287 não podemos dizer que seja possível, nem que seja impossível, já que não conhecemos qualquer tipo de intuição exceto a nossa própria intuição sensível, e nenhum outro tipo de conceitos exceto as categorias, e nenhum dos dois é adequado a um ***objeto extrassensível*** [841]. Consequentemente com isso positivamente não podemos ampliar o campo dos objetos de nosso pensar além das condições de nossa sensibilidade, e supor objetos do ***puro pensar***[842], isto é, noúmenos, além dos fenômenos, porque eles não têm nenhuma significação positiva a ser dada. Com efeito, é preciso conceder que as categorias por si só não bastam para o conhecimento das coisas em si mesmas, e sem os ***dados***[843] da sensibilidade seriam meramente formas subjetivas da unidade do entendimento, mas destituídas de qualquer objeto. Certamente, o pensar não é em si qualquer produto dos sentidos, e nesta medida não é igualmente limitado por eles, mas em função disso, entretanto, não é possível dele fazer um uso próprio e puro dispensando a assistência da sensibilidade, pois nesse caso é destituído de um objeto. E inclusive não podemos chamar o noúmeno de tal *objeto*; com efeito, ***este***[844] significa precisamente o conceito problemático B344 de um objeto para uma intuição totalmente diferente e um entendimento totalmente diferente dos nossos, sendo ele próprio, portanto, um ***problema***[845]. O conceito de noúmeno não é, por conseguinte, o conceito de um objeto, mas, antes, o ***problema***[846] inevitavelmente vinculado à limitação de nossa sensibilidade, ou se é possível haver objetos completamente desligados dessa intuição A288 da sensibilidade,[847] questão esta que só pode receber uma resposta indeterminada, a saber: que como a intuiçao sensível não diz respeito a todas as coisas sem distinção, resta espaço para mais e outros objetos que não podem, portanto, ser pura e simplesmente negados, mas, que na ausência de um objeto determinado (para o qual nenhuma

categoria é útil), não podem também ser afirmados na qualidade de objetos de nosso entendimento.

Em decorrência disso, o entendimento limita a sensibilidade sem com isso ampliar seu próprio campo e, ao adverti-la a não presumir o alcance de coisas em si mesmas, mas somente fenômenos, ele pensa um objeto em si mesmo, apenas como objeto transcendental, o qual é a causa do fenômeno (e, portanto, ele mesmo não fenômeno) e que não pode ser pensado como grandeza nem como realidade, nem como substância etc. (porque esses conceitos requerem sempre formas sensíveis nas quais determinam um objeto); é, por conseguinte, inteiramente desconhecido se ele é para ser encontrado dentro ou fora de nós, se seria eliminado juntamente com a sensibilidade ou se permaneceria mesmo se a removêssemos. B345 Queiramos nós chamar esse objeto de noúmeno porque sua representação nada tem de sensível, e estamos livres para isso. Como, porém, estamos impossibilitados de aplicar a ele quaisquer de nossos conceitos do entendimento, ainda permanece vazia para nós essa representação, e de nada serve exceto para a designação A289 dos limites de nosso conhecimento sensível, e deixar restante um espaço que não podemos preencher nem através da experiência possível nem através do entendimento puro.

A crítica desse entendimento puro não permite, portanto, criar um novo campo de objetos além daqueles que podem se apresentar a ele na qualidade de fenômenos, e divagar em mundos inteligíveis, nem sequer no conceito deles.[848] O ***erro***[849] que ***de modo sumamente visível***[850] a isso conduz, e que decerto pode ser desculpado, ainda que não possa ser justificado, reside no seguinte: que o uso do entendimento, contrariamente à sua ***determinação***[851], é tornado transcendental, e os objetos, isto é, intuições possíveis, são constituídos de modo a se conformarem aos conceitos, ao passo que conceitos não são constituídos para se conformarem a intuições possíveis (que é unicamente no que se apoia sua validade objetiva). A causa disso, porém, é, por sua vez, que a apercepção e, com ela, o pensar precedem toda a determinação possível da disposição das representações. Pensamos, portanto, algo em geral, e por um lado o determinamos de modo sensível, B346 mas também distinguimos o objeto que é representado universalmente e *in abstracto* dessa maneira de intuí-lo; assim, resta-nos um modo de determiná-lo tão só mediante o pensar que é, na verdade, uma forma meramente lógica sem conteúdo, mas que, no entanto, a nós parece ser um modo no qual o objeto existe

em si mesmo (noúmeno), sem se considerar a intuição a que estão limitados nossos sentidos.

* * *

Antes A290 de deixarmos a analítica transcendental, temos ainda que acrescer algo que, embora não em si particulamente considerável, pode, entretanto, afigurar-se exigência para a integridade do sistema. O mais elevado conceito com o qual se costuma principiar uma filosofia transcendental é habitualmente a divisão entre ***o possível e impossível***[852]. Como, porém, toda divisão pressupõe um conceito a ser dividido, é necessário ser dado um ainda mais elevado, e este é o conceito de um objeto em geral (problematicamente tomado, e a ser decidido se ele é algo ou nada). Visto que as categorias são os únicos conceitos que se relacionam com objetos em geral, a distinção de se um objeto é algo ou nada tem que proceder conforme a ordem e a indicação das categorias.

1. Aos conceitos B347 de ***tudo, muitos e um***[853] opõe-se o conceito daquilo que tudo suprime, isto é, *nenhum*[854], com o que o objeto de um conceito ao qual nenhuma intuição passível de ser dada corresponde é = nada, isto é, um conceito sem objeto, como os noúmenos, que não pode ser computado entre as possibilidades, ainda que em razão disso não devam ser afirmados como impossíveis (*ens rationis*[855]), ou como algo tal como certas forças fundamentais A291 novas, que decerto se pensa sem contradição, mas também sequer são pensadas sem exemplo da experiência, e que, portanto, não devem ser computadas entre as possibilidades.
2. Realidade é *algo*, negação é *nada*, nomeadamente, um conceito da falta de um objeto, como a sombra, o frio (*nihil privativum*[856]).
3. A mera forma da intuição, sem substância, não é em si objeto algum, mas sua mera condição formal (na qualidade de fenômeno), como o espaço puro, e o tempo puro, que são, decerto, algo, na qualidade de formas para intuir, mas não são em si objetos que são intuídos (*ens imaginarium*[857]).
4. O objeto B348 de um conceito que contradiz a si mesmo é nada porque o conceito é nada, o impossível, algo como a figura retilínea com dois lados

(*nihil negativum*[858]).

A tabela dessa divisão do conceito do *nada* (com efeito, a divisão paralela do algo segue-se por si) deve, portanto, ser disposta assim:

A292 **Nada,**
na qualidade de:

1.
Conceito vazio sem objeto
ens rationis

2.
Objeto vazio de um conceito
nihil privativum

3.
Intuição vazia sem objeto
ens imaginarium

4.
Objeto vazio sem conceito
nihil negativum

Vê-se que a ***coisa-pensamento***[859] (nº 1) é distinguida da ***não-coisa***[860] pelo fato de aquela não poder ser computada entre as possibilidades por ser uma mera invenção (ainda que não contraditória), ao passo que essa última opõe-se à possibilidade porque mesmo seu conceito B349 se suprime. Entretanto, ambas são conceitos vazios. O *nihil privativum* (nº 2) e o *ens imaginarium* (nº 3), pelo contrário, são dados vazios para conceitos. Se não fosse dada luz aos sentidos, não se poderia representar escuridão alguma, e se seres extensos não fossem percebidos, não se poderia representar espaço algum[861] A negação, assim como a mera forma da intuição, sem uma realidade, não são objetos.

SEGUNDA DIVISÃO
A dialética transcendental

INTRODUÇÃO

I – Da ilusão transcendental

Chamamos anteriormente de uma *lógica* da *ilusão*[862] a dialética em geral. Isso não significa que ela seja uma teoria da *probabilidade*[863]; com efeito, esta é ***verdade***[864], porém conhecida mediante fundamentos insuficientes, do que resulta ser o seu conhecimento ***deficiente***[865], mas não, por isso, ***enganoso***[866], e, portanto, não precisa ser separado da parte analítica da lógica. Menos ainda nos é facultado tomar *fenômeno* e *ilusão* B350 como o mesmo. Com efeito, verdade ou ilusão não estão no objeto, na medida em que ele é intuído, mas no juízo a respeito dele na medida em que é pensado. Assim, pode-se decerto dizer corretamente que os sentidos não erram, não porque julgam sempre corretamente, mas porque de modo algum julgam. Consequentemente, verdade bem como erro e, portanto, também ilusão, como conducente a esse último, só são para ser encontrados nos juízos, isto é, só na relação do objeto com o nosso entendimento. Em um conhecimento que se harmoniza totalmente com as leis A294 do entendimento não há qualquer erro. Em uma representação do sentido (por ele não conter de modo algum juízo) também não há erro algum. Nenhuma força da natureza, entretanto, pode por si mesma se afastar de suas próprias leis. Daí nem o entendimento por si só (sem a influência de outra causa), nem os sentidos por si podem errar; o primeiro não pode porque, ao atuar meramente de acordo com suas leis, seu efeito (o juízo) tem necessariamente que se harmonizar com essas leis. O aspecto formal, porém, de toda verdade consiste no acordo com as leis do

entendimento. Não há juízo algum nos sentidos, seja verdadeiro, seja falso. Ora, considerando que não dispomos de outras fontes de conhecimento além dessas duas, conclui-se que o erro é somente realizado por meio da influência não percebida da sensibilidade no entendimento, através da qual acontece de os fundamentos subjetivos do juízo B351 se unirem aos objetivos, fazendo estes se afastarem de seu ***destino***[867], [868] tal como um corpo movido ficaria sempre por si em uma linha reta na mesma direção, mas desvia em um movimento curvilíneo se simultaneamente outra força o influencia em outra direção. Para distinguir A295 ***a ação própria do entendimento***[869] da força que interfere, será, portanto, necessário considerar o ***juízo errôneo***[870] como a diagonal entre duas forças que determinam o juízo em duas direções diferentes, por assim dizer encerrando um ângulo, e decompor o efeito composto nos efeitos simples do entendimento e da sensibilidade, o que nos juízos puros *a priori* deve acontecer mediante reflexão transcendental, através da qual (como já mostrado) toda representação recebe seu lugar na faculdade cognoscente que lhe é própria e, portanto, também a influência dessa última é dela distinguida.

Nosso negócio aqui não é abordar a ilusão empírica (por exemplo, a ótica), que se B352 apresenta no uso empírico das regras, aliás corretas, do entendimento, e através do que a faculdade do juízo é induzida pela influência da imaginação, mas tudo que nos compete é a *ilusão transcendental*, a qual exerce influência sobre princípios cujo uso jamais se aplica à experiência, visto que, nesse caso, teríamos ao menos uma pedra de toque para sua exatidão, mas que, em lugar disso, contrariamente a todas as advertências da crítica, nos arrasta completamente para além do uso empírico das categorias, e nos entretém com a fantasia de uma extensão do *entendimento puro*. Chamaremos de *imanentes* os princípios cuja aplicação se mantém inteiramente A296 nos limites da experiência possível, enquanto de princípios *transcendentes* aqueles que ***ultrapassam***[871] esses limites. Por estes, porém, não entendo o uso ou abuso *transcendental* das categorias, o que constitui um mero erro da faculdade do juízo quando não propriamente detida pela crítica, com o que não está suficientemente atenta às fronteiras do território no qual exclusivamente é permitido o jogo do entendimento puro; antes, entendo princípios que efetivamente nos estimulam a derrubar todos aqueles ***marcos***[872] e reivindicar um território totalmente novo que não reconhece demarcação em lugar algum. Daí não serem o mesmo *transcendental* e

transcendente. Os princípios do entendimento puro que apresentamos anteriormente deveriam ser apenas de uso empírico e não de uso transcendental, B353 isto é, de um uso que vai além dos limites da experiência. Entretanto, um princípio que suprime esses limites, que efetivamente nos instrui a transpô-los, chama-se *transcendente*. Possa nossa crítica descobrir a ilusão nesses pretensos princípios e aqueles princípios que são de uso meramente empírico poderão ser chamados, em oposição a eles, de princípios *imanentes* do entendimento puro.

A ilusão lógica, que consiste na mera imitação da ***forma da razão***[873] (a ilusão de inferências enganosas[874]) nasce somente de uma falta de atenção da regra lógica. Assim, tão logo ***essa***[875] é focada A297 no caso que se apresenta diante de nós, ***ela***[876] desaparece completamente. A ilusão transcendental, pelo contrário, não cessa ainda que seja descoberta e sua ***nulidade***[877] claramente reconhecida pela crítica transcendental. (Por exemplo, a ilusão na proposição: o mundo tem que ter um começo no tempo.). A causa disso é que em nossa razão (subjetivamente considerada uma faculdade humana cognoscente) residem regras e máximas fundamentais para o seu uso que se parecem totalmente com princípios objetivos, e através delas acontece de a necessidade subjetiva de certa associação de nossos conceitos no interesse do entendimento ser tomada por uma necessidade objetiva, a determinação das coisas em si mesmas. Uma *ilusão* B354 que de modo algum pode ser evitada, tão pouco quanto podemos evitar que o mar pareça mais alto no meio do que nas praias, uma vez que vemos o primeiro mediante raios luminosos mais elevados do que as segundas, ou mesmo melhor, tão pouco quanto o astrônomo pode impedir que ***a lua ao nascer***[878] a ele pareça maior mesmo quando não é enganado por essa ilusão.

A dialética transcendental, portanto, satisfazer-se-á em descobrir a ilusão nos juízos transcendentes, e ao mesmo tempo proteger de ser ludibriada por ela, mas nunca é capaz de fazer com que ela A298 (como a ilusão lógica) desapareça e deixe de ser uma ilusão. Com efeito, aquilo de que nos ocupamos é uma *ilusão natural* e inevitável que se apoia, ela mesma, em princípios subjetivos que apresenta como objetivos, ao passo que a dialética lógica, na sua dissolução das inferências enganosas, tem a ver apenas com um erro na observância de princípios, ou com uma ***ilusão artificial***[879] que os imita. Há, assim, uma dialética natural e inevitável da razão pura, não uma em que ***alguém incompetente e inexperiente***[880], poderia se enredar por falta de conhecimento, ou uma que algum sofista artificiosamente

inventou com a intenção de confundir pessoas razoáveis, mas uma que se prende indissociavelmente à razão humana, de modo que, mesmo depois de havermos exposto a fantasia, não cessará de lhe apresentar B355 miragens, impulsionando-a continuamente para aberrações momentâneas que sempre exigem remoção.

II – Da razão pura como a sede da ilusão transcendental

A – Da razão em geral

Todo nosso conhecimento parte dos sentidos, daí vai para o entendimento e termina com a razão, além da qual nada há mais elevado a ser encontrado em nós para trabalhar a ***matéria de intuição***[881] e conduzi-la à mais elevada A299 unidade do pensar. Como devo agora fornecer uma ***definição***[882] dessa suprema faculdade cognoscente, acho-me em um embaraço. Como no tocante ao entendimento, há no que toca à razão um uso meramente formal, isto é, lógico, no qual a razão abstrai de todo conteúdo cognitivo, havendo, contudo, também um uso real, visto ela mesma conter a origem de certos conceitos e princípios que não são por ela extraídos nem dos sentidos nem do entendimento. Certamente, a primeira dessas faculdades há muito tempo foi definida pelos lógicos como a faculdade de inferir de modo mediato (como distinta das inferências imediatas, *consequentiis immediatis*); mas a partir daí não temos compreensão da segunda faculdade, ela própria geradora de conceitos. Ora, como ocorre aqui uma divisão da razão em uma faculdade lógica e transcendental, B356 é preciso buscar um conceito mais elevado dessa fonte de conhecimento que abarque em si ambos os conceitos, enquanto da analogia com os conceitos do entendimento podemos esperar tanto que o conceito lógico venha a pôr em nossas mãos a chave do transcendental quanto que a tabela de funções da primeira venha a nos conceder a genealogia dos conceitos de razão.

Definimos, na primeira parte de nossa lógica transcendental, o entendimento como a ***faculdade das regras***[883]; aqui distinguiremos a razão dele chamando-a de *faculdade dos princípios*[884].

A expressão A300 ***um princípio***[885] é ambígua, e significa correntemente tão só um conhecimento capaz de ser usado como princípio mesmo que em si próprio e

quanto à sua própria origem não seja um ***princípio***[886]. Toda proposição universal, mesmo que seja extraída da experiência (mediante indução) pode servir de ***premissa maior***[887] em um ***silogismo***[888]. Não é, porém, ela mesma um princípio. Os axiomas matemáticos (por exemplo: entre dois pontos só pode existir uma linha reta) são mesmo conhecimentos universais *a priori*, pelo que são corretamente chamados de princípios relativamente aos casos que podem ser subsumidos sob eles. Mas não posso, portanto, dizer que em geral e em si conheço essa propriedade B357 das linhas retas que partem de princípios, mas tão só que a conheço na intuição pura.

Assim, eu chamaria de conhecimento a partir de princípios aquele em que conheço o particular no universal através de conceitos.[889] Por conseguinte, todo silogismo é uma forma de derivação de um conhecimento a partir de um princípio. Com efeito, a premissa maior sempre fornece um conceito de modo que tudo que é subsumido sob a condição dele é cognoscível a partir dele de acordo com um princípio. Ora, como todo conhecimento universal pode servir de premissa maior em um silogismo, e o entendimento oferece tais proposições universais *a priori*, estas podem, com referência ao seu possível uso, ser chamadas de princípios.

Consideremos, A301 porém, esses princípios do entendimento puro em si mesmos segundo sua origem, e nada são salvo conhecimentos a partir de conceitos. Com efeito, sequer seriam possíveis *a priori* se não envolvêssemos a intuição pura (na matemática), ou condições de uma experiência possível em geral. Que tudo que acontece tem uma causa não pode de maneira alguma ser inferido a partir do conceito do que acontece em geral; ao contrário, trata-se do princípio que indica como se pode primeiramente obter um conceito determinado de experiência do que acontece.

Portanto, não pode de modo algum o entendimento proporcionar conhecimentos sintéticos a partir de conceitos, B358 e são estes que chamo propriamente de princípios ***absolutamente***[890]: no entanto, todas as proposições universais em geral podem ser chamadas de princípios ***comparativamente***[891].

É um velho desejo – quem sabe quando será talvez realizado – que, em lugar da infindável multiplicidade de leis civis, se possa buscar seus princípios; com efeito, nisso unicamente pode consistir o segredo, como se diz, para simplificar a legislação. As leis, porém, aqui são apenas limitações de nossa liberdade a

condições sob as quais ela se harmoniza totalmente consigo mesma; portanto, dizem respeito a algo que é por completo nossa própria obra e de que podemos ser a causa através daquele conceito. Mas que objetos em si mesmos, A302 bem como a natureza das coisas, devem se submeter a princípios e ser determinados de acordo com meros conceitos é algo que, se não impossível, é, ao menos, ***muito paradoxal*** 892 em sua exigência. Mas seja o que for (pois temos a investigação disso ainda diante de nós), ao menos o seguinte está claro: que conhecimento a partir de princípios (em si mesmos) é algo totalmente distinto de mero conhecimento do entendimento, que decerto pode preceder outros conhecimentos na forma de um princípio, porém em si mesmo (na medida em que é sintético) ainda nem se apoia no mero pensar nem encerra em si um universal em conformidade com conceitos.

Se o entendimento B359 pode ser uma faculdade da unidade dos fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios. Assim, jamais se dirige diretamente à experiência ou a qualquer objeto, mas ao entendimento visando a fornecer unidade *a priori* mediante conceitos aos múltiplos conhecimentos dele, o que pode ser chamado de unidade da razão, e é de uma espécie completamente diversa daquela que pode ser realizada pelo entendimento.

Esse é o conceito universal da faculdade da razão na medida em que esse conceito pode ser tornado compreensível na ausência total de exemplos (como aqueles que devem ser dados apenas na sequência).

A303 B – Do uso lógico da razão

Faz-se uma distinção entre aquilo que é conhecido imediatamente e aquilo que é tão só inferido. Que em uma figura limitada por três linhas retas há três ângulos é conhecido imediatamente, mas que esses ângulos somados são iguais a dois ângulos retos é apenas inferido. Porque constantemente necessitamos de inferências e assim, no fim, nos acostumamos inteiramente com elas, acontece finalmente de chegarmos mesmo a não observar mais essa distinção, e, com frequência, como nas chamadas ilusões dos sentidos, tomarmos como percebido de modo imediato aquilo B360 que apenas inferimos. Em todo raciocínio há *uma*

proposição que serve de fundamento e *uma* outra, a saber, a ***conclusão***[893], que é derivada da primeira, e finalmente a ***inferência***[894] (consequência), em conformidade com a qual a verdade ***da última***[895] está infalivelmente associada à verdade da primeira. Se o juízo inferido já estiver na primeira, de modo que possa ser derivado dela dispensando a mediação de uma terceira representação, é chamado de inferência imediata (*consequentia immediata*); eu preferiria chamá-lo de ***inferência do entendimento***[896]. Se, porém, além do conhecimento que serve de fundamento, é ainda necessário outro juízo para produzir a conclusão, a inferência é chamada de ***silogismo***[897]. Na proposição: *todos os seres humanos são mortais* já estão as proposições "alguns seres humanos são mortais", A304 "alguns mortais são seres humanos", "nada imortal é um ser humano", e estas são, portanto, conclusões imediatas da primeira. Por outro lado, a proposição "todos os eruditos são mortais" não está no juízo em pauta (com efeito, o conceito de erudito de modo algum nele aparece), podendo dele ser concluído apenas mediante um juízo intermediário.

Em todo silogismo penso primeiramente uma *regra* (*major*[898]) através do entendimento. Em segundo lugar, *subsumo* um conhecimento sob a condição da regra (*minor*[899]) mediante a faculdade do juízo. Finalmente, *determino* meu conhecimento B361 através do predicado da regra (*conclusio*[900]) e, portanto, *a priori* através da *razão*. Assim, a relação entre um conhecimento e sua condição, que a premissa maior representa como a regra, constitui os diferentes tipos de silogismos. São, portanto, precisamente triplos, como todos os juízos em geral, na medida em que são distinguidos com base na maneira em que expressam a relação cognitiva no entendimento, nomeadamente, silogismos *categóricos*, ou *hipotéticos* ou *disjuntivos*.

Se, como sucede com frequência, a conclusão é proposta como um juízo com o propósito de ver se ele flui de juízos já dados, através dos quais, nomeadamente é pensado um objeto completamente diferente: então investigo se a asserção dessa conclusão não é para ser encontrada no entendimento sob certas condições segundo uma regra universal. A305 Ora, descobrindo eu tal condição e podendo o objeto da conclusão ser subsumido sob a condição dada, ***esta***[901] é derivada da regra que *vale também para outros objetos do conhecimento*. Disso se vê que a razão, ao inferir, busca reduzir a grande multiplicidade de conhecimento do

entendimento ao menor número de princípios (condições universais), e assim efetivar a mais elevada unidade dessa multiplicidade.

B362 C – Do uso puro da razão

Pode-se isolar a razão, e é ela então uma fonte autêntica de conceitos e juízos que têm nela somente sua origem e assim a relacionam a objetos, ou é ela uma faculdade meramente subalterna que confere a conhecimentos dados certa forma, denominada forma lógica, mediante a qual conhecimentos do entendimento estão subordinados entre si, e regras inferiores estão subordinadas a superiores (cuja condição inclui a condição das primeiras em sua esfera), tanto quanto pode ser isso realizado através de sua comparação? Esta é a questão de que nos ocuparemos agora, ainda que apenas provisoriamente. De fato, a multiplicidade das regras e a unidade dos princípios são uma exigência da razão de modo a conduzir o entendimento à conexão universal consigo mesmo, tal como o entendimento submete o múltiplo da intuição a conceitos e através destes A306 à associação. Entretanto, tal princípio não prescreve lei alguma aos objetos, e não contém o fundamento da possibilidade de conhecê-los e determiná-los como tais em geral, ***mas é meramente uma lei subjetiva da economia com as provisões de nosso entendimento***,[902] de maneira que, mediante a comparação de seus conceitos, pode reduzir seu uso universal ao menor número possível, sem justificar que exijamos dos próprios objetos B363 tal unanimidade que pudesse tornar as coisas mais cômodas para o nosso entendimento ou que o ajudasse a se expandir, e assim também conferir validade objetiva às suas máximas. Em uma palavra, a questão é: se a razão em si, isto é, a razão pura contém princípios e regras sintéticos *a priori* e em que poderiam consistir esses princípios.

O ***seu***[903] procedimento formal e lógico nos silogismos já nos proporciona suficiente orientação quanto ao fundamento em que repousará seu princípio transcendental no conhecimento sintético através da razão pura.

Em primeiro lugar, o silogismo não se ocupa de intuições visando a submetê-las a regras (como o entendimento com suas categorias), mas de conceitos e juízos. Se, assim, a razão pura também se ocupa de objetos, não tem, entretanto, qualquer relação imediata com eles e sua intuição, ocupando-se tão só do

entendimento e seus juízos, que se aplicam A307 diretamente aos sentidos e a sua intuição para determinar seu objeto. Portanto, a unidade da razão não é a unidade de uma experiência possível, mas essencialmente distinta dessa, a unidade do entendimento. Que tudo que acontece tem uma causa não é, de modo algum, um princípio conhecido e prescrito pela razão. Torna possível a unidade da experiência e nada toma emprestado da razão, B364 a qual, a partir de meros conceitos, não poderia haver imposto tal unidade sintética sem essa relação com a experiência possível.

Em segundo lugar, a razão procura, em seu uso lógico, a condição universal de seu juízo (da conclusão), e o silogismo não é ele mesmo nada senão um juízo mediado pela subsunção de sua condição sob uma regra universal (premissa maior). Ora, como essa regra, por sua vez, está exposta a essa mesma ***tentativa da razão***[904], e com isso a condição de sua condição tem que ser procurada (mediante um prossilogismo) tanto quanto possível, percebe-se muito bem que o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é: encontrar o incondicionado para conhecimentos condicionados do entendimento, com o que sua unidade será completada.

Essa máxima lógica, contudo, não pode se tornar um princípio da *razão pura* a não ser que se assuma que quando é dado o condicionado, também a série A308 inteira de condições subordinadas entre si, a qual é, ela mesma, incondicionada, seja dada (isto é, contida no objeto e sua associação).

Um tal princípio da razão pura é, entretanto, evidentemente sintético; com efeito, o condicionado está decerto analiticamente relacionado a alguma condição, porém não ao incondicionado. Distintas proposições sintéticas devem se originar dele, das quais B365 nada sabe o entendimento puro, uma vez que tem a ver somente com objetos de uma experiência possível, cujo conhecimento e síntese são sempre condicionados. Entretanto, o incondicionado, se realmente ocorre, pode ser particularmente considerado de acordo com todas as determinações que o distinguem de tudo que é condicionado e deve, com isso, fornecer material para muitas proposições sintéticas.

Os princípios que se originam desse princípio supremo da razão pura serão, porém, *transcendentes* no que se refere a todos os fenômenos,[905] isto é, dele jamais pode ser feito qualquer uso empírico adequado. Será, portanto, completamente distinto de todos os princípios do entendimento (cujo uso é totalmente *imanente*,

na medida em que tem apenas a possibilidade de experiência como seu tema). Ora, se o princípio de que a série de condições (na síntese dos fenômenos, ou mesmo do pensar das coisas em geral) atinge o incondicionado, tem sua exatidão objetiva ou não; quais consequências dele fluem para o uso empírico A309 do entendimento, ou se ele, pelo contrário, de modo algum proporciona tais proposições objetivamente válidas, sendo apenas uma ***prescrição lógica***[906] na ***ascensão***[907] a condições sempre mais elevadas na aproximação de sua integridade, trazendo assim ao nosso conhecimento a mais elevada unidade de razão possível; se, digo eu, essa necessidade de razão, através de um mal-entendido, foi tomada B366 por um princípio transcendental da razão pura, que postula ***precipitadamente***[908] tal integridade ilimitada na série de condições nos próprios objetos; quais nesse caso as ***interpretações equívocas e os deslumbramentos***[909] que possam se insinuar nos silogismos cuja premissa maior (e que é talvez mais petição do que postulado) é tomada da razão pura e ascende da experiência às suas condições: isso é o que nos ocupará na dialética transcendental que desenvolveremos agora a partir de suas fontes profundamente ocultas na razão humana. Nós a dividiremos em duas partes principais, devendo tratar a *primeira* dos *conceitos transcendentes* da razão pura, enquanto a *segunda* dos seus *silogismos* transcendentes e *dialéticos*[910].

A310 A dialética transcendental

LIVRO I
Dos conceitos da razão pura

Seja lá o que for com referência à possibilidade dos conceitos a partir da razão pura, eles não são meramente conceitos refletidos, mas inferidos. Conceitos do entendimento B367 também são pensados *a priori* antes da experiência e no seu interesse; não contêm, entretanto, nada além da unidade de reflexão sobre os fenômenos, na medida em que estes deveriam necessariamente pertencer a uma possível consciência empírica. Unicamente através deles são possíveis o conhecimento e a determinação de um objeto. Portanto, primeiramente,

fornecem material para inferência, e nenhum conceito *a priori* dos objetos, do qual poderiam ser inferidos, precede-os. Pelo contrário, sua realidade objetiva funda-se somente no fato de, por constituírem a forma intelectual de toda experiência, sua aplicação sempre pode necessariamente ser indicada na experiência.

A designação ***conceito da razão***[911], porém, já indica provisoriamente que ele não se permitirá se limitar à experiência, porque A311 se ocupa de um conhecimento do qual o empírico é apenas uma parte (talvez a totalidade da experiência possível ou sua síntese empírica), e ainda que nenhuma experiência real lhe seja totalmente suficiente, a ele sempre pertence. Conceitos de razão servem para *conceber*, como conceitos de entendimento, para *entender* (as percepções). Quando os primeiros contêm o incondicionado, ocupam-se de algo a que toda experiência pertence, mas que nunca é ele mesmo um objeto da experiência: algo para o que a experiência em suas inferências conduz, e pelo que a razão estima e mede o grau de seu uso empírico, mas B368 que nunca constitui um membro da síntese empírica. Tenham, apesar disso, tais conceitos validade objetiva e então podem ser chamados de *conceptus ratiocinati* (conceitos corretamente inferidos); onde não foram ao menos obtidos mediante uma ilusão da inferência e podem ser chamados de *conceptus ratiocinantes* (conceitos sofísticos[912]). Como, entretanto, isso só pode ser constituído no capítulo das inferências dialéticas da razão pura, não podemos ainda considerá-lo, mas, por ora, tal como chamamos os conceitos do entendimento de categorias, atribuiremos um novo nome aos conceitos da razão pura e os denominaremos ***ideias transcendentais***[913], designação que agora vamos esclarecer e justificar.

A312 *Primeiro livro da dialética transcendental*

Seção I
Das ideias em geral

Em meio à grande riqueza de nossas línguas, frequentemente a ***cabeça pensante***[914], no entanto, acha-se em apuros para encontrar a expressão que se

ajuste exatamente ao seu conceito, na falta da qual é incapaz de ser corretamente compreensível quer aos outros, B369 quer a si mesma. Forjar novas palavras constitui uma pretensão de legislar linguisticamente que esporadicamente tem êxito, e, antes de se recorrer a esse meio dúbio, é conveniente procurar em uma língua morta e erudita, verificando se nela existe uma expressão que se ajuste a esse conceito, e mesmo se o uso antigo dela se tornou um tanto ***indeciso***[915] pela desatenção de seus autores, é melhor fixar o significado que lhe foi próprio (mesmo se duvidoso se sempre teve precisamente esse sentido) do que arruinar nosso trabalho nos tornando ininteligíveis.

Por essa razão, havendo apenas uma única palavra para certo conceito que, em um significado já introduzido, se ajusta com exatidão a esse conceito, A313 e se é muito importante distingui-lo de outros conceitos aparentados, convém não ser pródigo com essa palavra, ou dela se servir meramente como sinônimo ou como alternativa em lugar das outras, preferindo-se preservá-la cuidadosamente em seu significado próprio; pois, de outro modo, pode acontecer facilmente de quando a expressão não ocupar particularmente nossa atenção, mas se perder em um monte de outras detentoras de significado muito diferente, também ser possível perder-se o pensamento que exclusivamente ela é capaz de preservar.

Platão B370 servia-se da expressão *ideia*[916] de tal modo que se percebe muito bem que por ela entendia algo que não só nunca poderia ser tomado emprestado dos sentidos, mas que inclusive ultrapassa em muito os conceitos do entendimento, com os quais se ocupou Aristóteles, visto que nada encontrado na experiência jamais poderia ser congruente com isso. Para Platão, as ideias são ***originais***[917], das próprias coisas e não, como as categorias, meramente chave para experiências possíveis. Segundo sua opinião, elas fluíam da razão suprema, pela qual a razão humana delas participa, a qual, porém, presentemente não se acha mais em seu estado original, mas tem com esforço que evocar as velhas ideias, agora muito obscuras, mediante ***reminiscência***[918] (que é chamada de filosofia). Não desejo aqui encetar qualquer investigação literária visando a descobrir o sentido que o augusto A314 filósofo associou à sua expressão. Observo somente que, ao comparar pensamentos expressos por um autor a respeito de um assunto tanto na conversa ordinária quanto em escritos, não é, de modo algum, incomum descobrir que o entendemos até melhor do que ele próprio se entendeu, isto porque pode não haver determinado suficientemente o seu conceito, do que

resulta ter ele por vezes falado, ou mesmo pensado contrariamente ao seu próprio propósito.

Platão observou muito bem que nossa faculdade cognoscente sente uma necessidade muito mais elevada do que a de ***soletrar***[919] fenômenos de acordo com uma unidade sintética B371 para capacitar-se a lê-los como experiência, e que nossa razão naturalmente eleva-se até conhecimentos que vão muito mais longe para que qualquer objeto dado possivelmente pela experiência seja com ela congruente, mas que, não obstante, têm sua realidade e de modo algum são ***quimeras***[920].

Platão encontrava suas ideias principalmente em tudo que é prático,[921] isto é, no A315 que se apoia na liberdade, que de sua parte se submete a conhecimentos que são um produto próprio da razão. Quem quisesse extrair os conceitos de ***virtude***[922] da experiência, quem quisesse tornar modelo de fonte de conhecimento (como muitos realmente fizeram) o que apenas pudesse servir como um exemplo de ***esclarecimento imperfeito***[923] teria transformado a virtude em uma ***não-coisa ambígua***[924], mutável de acordo com o tempo e as circunstâncias, inútil para qualquer regra. Pelo contrário, todos sabem que se alguém é representado B372 como modelo de virtude, sempre se tem o verdadeiro original somente na própria cabeça, com o qual é comparado esse suposto modelo e pelo qual exclusivamente o avalia. Mas é isso a ideia da virtude, com referência à qual todos os possíveis objetos da experiência servem como exemplo (provas da ***exequibilidade***[925], em certa medida, do que exige o conceito de razão), mas não como originais. Que nenhum ser humano jamais agirá de modo adequado diante do que a ideia pura de virtude contém de modo algum prova que haja nesse pensamento algo quimérico. Com efeito, é somente mediante essa ideia que todo juízo sobre ***valor ou desvalor moral*** [926] é possível; portanto, está necessariamente no fundamento de toda aproximação da ***perfeição***[927] moral, embora as barreiras na natureza humana, ainda a serem determinadas no seu grau, possam nos manter distantes dela.

A *República* A316 *de Platão* tornou-se proverbial como um exemplo supostamente ostensivo de uma sonhada perfeição que só pode ter seu lugar *no cérebro do pensador ocioso*[928], e *Brucker*[929] julga ridículo o filósofo afirmar que um príncipe nunca governará bem se não participar das ideias. Mas se faria melhor levando adiante esse pensamento e (onde o excelente homem nos deixa

desamparados) arrojando-lhe luz mediante novos esforços do que o colocando de lado como inútil sob o B373 pretexto ***muito deplorável*** [930] e danoso de sua inexequibilidade. Uma Constituição que proporciona a *maior liberdade humana* em conformidade com leis que permitem que *a liberdade de cada um possa existir juntamente com a dos outros* (não a que proporcionasse a máxima felicidade, visto que esta já se seguiria por si) é, ao menos, uma ideia necessária, que teria de servir de fundamento não só do primeiro projeto de uma Constituição de Estado, como também de todas as leis, e nela tem-se inicialmente de abstrair dos presentes obstáculos que podem talvez nascer não tanto do que é inevitável a partir da natureza humana, mas do ***desleixo***[931] das genuínas ideias da legislação. Com efeito, nada pode ser mais prejudicial e indigno de um filósofo do que o vulgar recurso à experiência pretensamente contrária, que de modo algum teria existido se todas as instituições houvessem sido instauradas no tempo certo segundo as ideias A317 em lugar de se frustrar todos os bons propósitos mediante o uso de conceitos grosseiros no lugar delas, simplesmente porque eles foram extraídos da experiência. Quanto mais a legislação e o governo concordarem com essa ideia, menos frequente se tornará a punição, sendo, pois, cabalmente razoável afirmar (como o faz Platão) que na perfeita ordenação desses dois nada disso[932] de modo algum seria necessário. Ainda que isso jamais possa vir a ocorrer, a ideia desse máximo é plenamente B374 correta quando estabelecida na qualidade de um arquétipo objetivando aproximar ***a constituição legislativa dos seres humanos***[933] da maior perfeição possível. Com efeito, não importa o que poderia ser esse maior grau em que a humanidade tem que se deter e quão grande o abismo que teria de permanecer entre a ideia e sua execução, ninguém pode e deveria determiná-lo precisamente porque é a liberdade que pode transpor todo limite proposto.

Não é, todavia, somente naquilo em que a razão humana mostra verdadeira causalidade e onde as ideias tornam-se ***causas eficientes***[934] (das ações e seus objetos), nomeadamente ***no moral*** [935], mas também com referência à própria natureza que Platão vê acertadamente claras provas de sua origem a partir das ideias. Uma planta, um animal, a ordem regular do ***universo***[936] (presumivelmente, portanto, também toda a ordem da natureza) A318 mostram claramente que só são possíveis de acordo com ideias; embora nenhuma criatura individual sob as condições individuais de sua existência seja congruente com a

Ideia do ***mais perfeito***[937] de sua espécie (assim como tão pouco um ser humano é congruente com a ideia de humanidade que ele próprio traz em sua alma como o modelo de suas ações), ainda assim essas ideias são no mais elevado entendimento individuais, inalteráveis, universalmente determinadas e as causas originais das coisas, e apenas o todo B375 de sua combinação no ***universo***[938] é plenamente adequado a essa ideia. Caso se abstraia do exagero da expressão, ***o impulso espiritual do filósofo***[939] para se elevar da consideração da cópia do físico da ***ordem do mundo***[940] à associação arquitetônica dessa ordem segundo fins, isto é, segundo ideias, constitui um esforço merecedor de respeito e imitação; contudo, no que se refere ao que envolve princípios de moralidade, legislação e religião, onde as ideias começam por tornar a própria experiência (do bem) possível, ainda que não possam jamais ser nela completamente expressas, realiza um serviço totalmente peculiar que não se reconhece exatamente porque é julgado mediante regras empíricas, cuja validade, na qualidade de princípios, deveria ser anulada precisamente pelas ideias. Com efeito, a considerarmos a natureza, fornece-nos a experiência a regra e é ela a fonte da verdade; entretanto, no que toca às leis morais, a experiência é (infelizmente) ***a mãe da ilusão***,[941] A319 e é altamente condenável derivar as leis que dizem respeito ao que eu *devo fazer*,[942] daquilo que *é feito*,[943] ou querer restringi-lo a isso.

Em lugar de todas essas considerações, cuja explicação de fato constitui a dignidade própria da filosofia, ocupamo-nos agora de um trabalho não tão brilhante, mas apesar disso compensador, a saber: o de tornar suficientemente nivelado e firme o solo B376 para esses majestosos edifícios morais de modo a suportar a construção, considerando-se que sob esse solo há toda espécie de ***passagens de toupeira***[944] deixadas pela vã, porém confiante caça ao tesouro da razão que torna insegura toda construção. É o uso transcendental da razão pura, de seus princípios e ideias, que temos agora de conhecer rigorosamente a fim de poder determinar e avaliar a influência da razão pura e seu valor. No entanto, antes de findar esta introdução provisória, peço aos que se sensibilizam com a filosofia (o que significa mais do que se supõe correntemente), se estiverem convencidos disso e do que se segue, que tomem sob sua proteção a expressão *ideia* em seu significado original, para que doravante não venha a se juntar às outras expressões pelas quais todos os tipos de representações são designadas em uma negligente desordem para o prejuízo da ciência. Não estamos tão carentes de

termos propriamente adequados a cada tipo de representação a ponto de necessitarmos recorrer à propriedade A320 alheia. Eis aqui uma escala deles. O ***gênero***[945] é *representação* em geral (*repraesentatio*). Subordinada a ele está a representação com consciência (*perceptio*). Uma *percepção*[946] que se refere somente ao sujeito como uma modificação de seu estado é *sensação*[947] (*sensatio*), uma percepção objetiva B377 é *conhecimento*[948] (*cognitio*). Este é ou *intuição* ou *conceito*[949] (*intuitus vel conceptus*). A primeira se relaciona imediatamente com o sujeito e é singular, enquanto o segundo é mediado por um sinal que pode ser comum a várias coisas. O conceito é ou um conceito *empírico* ou *puro*, e o conceito puro, na medida em que tem sua origem no entendimento somente (não na imagem pura da sensibilidade), é chamado de ***noção***[950]. Um conceito a partir de noções que ultrapassa a possibilidade da experiência é a *ideia*, ou o conceito de razão. Aquele que haja se acostumado a essa distinção deve julgar insuportável ouvir uma representação da cor vermelha ser chamada de ideia. Não é sequer para ser chamada de noção (conceito do entendimento).

A321 *Primeiro livro da dialética transcendental*

Seção II
Das ideias transcendentais

A analítica transcendental nos forneceu um exemplo de como a mera forma lógica de nosso conhecimento pode conter a origem de conceitos puros *a priori*, que representam objetos antes de toda experiência, ou, antes, que indicam B378 a unidade sintética que unicamente possibilita um conhecimento empírico dos objetos. A forma dos juízos (transformada em um conceito da síntese das intuições) produziu categorias que dirigem todo o uso do entendimento na experiência. Podemos esperar, igualmente, que a forma dos silogismos, se aplicada à unidade sintética de intuições conforme a competência das categorias, conterá a origem de conceitos *a priori* particulares, que podemos chamar de conceitos puros da razão ou *ideias transcendentais*, e estas determinarão o uso do entendimento segundo princípios ***no todo da experiência inteira***[951].

A função da razão em suas inferências consiste na universalidade cognitiva segundo conceitos, e o próprio silogismo é um juízo A322 determinado *a priori* em toda a extensão de sua condição. Eu poderia extrair a proposição Caio é mortal da experiência apenas através do entendimento. Busco, porém, um conceito que encerra a condição sob a qual o predicado (asserção em geral) desse juízo é dado (isto é, aqui o conceito de ser humano), e depois de havê-lo subsumido sob essa condição, tomado em toda sua extensão (todos os seres humanos são mortais), determino assim o conhecimento de meu objeto (Caio é mortal).

Em consonância com isso, na conclusão de um silogismo restringimos um predicado a certo B379 objeto após o havermos pensado na premissa maior em toda sua extensão sob certa condição. Essa completa grandeza da extensão, em relação a uma tal condição, chama-se *Universalidade* (*Universalitas*). Esta corresponde na síntese das intuições à *totalidade* (*Universitas*) ou *totalidade* das condições.[952] Portanto, o conceito transcendental de razão não é outro senão o da *totalidade das condições* para um dado condicionado. Ora, como unicamente o *incondicionado* possibilita a totalidade das condições, e inversamente a totalidade das condições é sempre ela mesma incondicionada, um conceito puro de razão em geral é explicável através do conceito de incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado.

Haverá A323 tantos conceitos puros de razão quanto há tipos de relação que o entendimento representa mediante as categorias e, portanto, é necessário procurar **em primeiro lugar** um *incondicionado* da síntese *categórica* em um *sujeito*, **em segundo lugar** da síntese *hipotética* dos membros de uma *série*, **em terceiro lugar** da síntese *disjuntiva* da partes em um *sistema*.

Há tantos quantos tipos de silogismo e em cada um deles prossilogismos progridem para o incondicionado, um para o sujeito que não é mais predicado, outro para a pressuposição que nada mais pressupõe, B380 e o terceiro para um agregado dos membros de uma divisão tal que nada lhe é exigido para completar a divisão de um conceito. Daí os conceitos puros de razão da totalidade na síntese das condições serem, ao menos, necessários ***na qualidade de tarefas***[953] de estender a unidade do entendimento, onde possível, ao incondicionado, e estão eles fundados na razão humana, ainda que possa faltar a esses conceitos transcendentais um uso adequado *in concreto* e não tenham, portanto, qualquer outra utilidade senão conduzir o entendimento em uma direção em que seu uso,

ampliando-se aos extremos, mantenha-se ao mesmo tempo continuamente em harmonia consigo mesmo.

Todavia, A324 enquanto discorremos aqui a respeito da totalidade das condições e do incondicionado, na qualidade de título comum de todos os conceitos de razão, topamos novamente com uma expressão que nos é imprescindível e ao mesmo tempo estamos impossibilitados de utilizar seguramente em virtude de uma ambiguidade por ela adquirida devido a um longo abuso. A palavra **absoluto**[954] é uma das poucas palavras que, em sua significação primordial, se ajustava a um conceito que nenhuma outra palavra disponível na mesma língua se ajusta com precisão, e cuja perda, ou o que dá na mesma, cujo uso oscilante deve acarretar a perda do próprio conceito, B381 conceito de que na verdade, por muito ocupar a razão, não podemos prescindir salvo com grande desvantagem para as apreciações transcendentais. A palavra *absoluto* é ***atualmente***[955] usada mais frequentemente tão-só para indicar que algo é válido de uma coisa considerada *em si mesma* e, assim, *internamente*. Nesse significado, *absolutamente possível*[956] significaria o que é possível em si mesmo (internamente), o que de fato é o *mínimo* que se pode dizer de um objeto. Em contrapartida, é também às vezes usada para indicar que algo é válido em toda relação (de maneira ilimitada) (por exemplo, ***o domínio absoluto***[957]), e *absolutamente possível* nessa acepção significaria o que é *possível* em todos os aspectos em *toda relação*, que é *o máximo* que posso dizer sobre A325 a possibilidade de uma coisa. Ora, certamente esses significados muitas vezes coincidem.[958] Assim, por exemplo, o que é internamente impossível é também impossível em toda relação e, portanto, absolutamente impossível. Na maioria dos casos, porém, estão infinitamente distanciados entre si, e não posso de modo algum inferir que porque algo é possível em si mesmo resulta o ser também em toda relação e, portanto, absolutamente possível. Efetivamente vou mostrar na sequência no que respeita à necessidade absoluta que de maneira alguma depende em todos os casos daquilo que é interno, não devendo consequentemente ser considerada significando B382 o mesmo que este. Aquilo cujo contrário é internamente impossível, cujo contrário é também certamente impossível em todos os aspectos é, consequentemente, ele mesmo absolutamente necessário; estou, entretanto, impossibilitado de inferir inversamente que aquilo que é absolutamente necessário é algo cujo contrário é *internamente* impossível, isto é,

que a necessidade *absoluta* da coisa é uma necessidade *interna*; com efeito, essa ***necessidade interna***[959] é em certos casos uma expressão totalmente vazia com a qual não podemos combinar o conceito mínimo; pelo contrário, o conceito da necessidade de uma coisa em toda relação (acerca de todo o possível) traz consigo determinações muito particulares. Ora, visto que a perda de um conceito de grande aplicação na ***filosofia especulativa***[960] para o filósofo não pode jamais ser indiferente, espero que ele também não seja indiferente quanto à determinação e cuidadosa preservação da expressão da qual depende o conceito.

É nesse A326 significado amplo que me servirei da palavra *absoluto*, opondo-a ao meramente comparativo ou válido em um aspecto particular; com efeito, este último está restrito a condições, ao passo que aquele vale sem restrição.

Ora, o conceito transcendental da razão diz respeito sempre à totalidade absoluta na síntese das condições, e nunca finda salvo com o absolutamente incondicionado, isto é, incondicionado em toda relação. Com efeito, a razão pura deixa ao entendimento aquilo que diretamente se relaciona B383 com os objetos da intuição ou, antes, com sua síntese na imaginação. Para si ela reserva apenas a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento e procura conduzir a unidade sintética, que é pensada na categoria, até o ***absolutamente incondicionado***[961]. Pode-se, assim, chamar isso de a *unidade da razão* dos fenômenos, tal como aquilo expresso pela categoria de a *unidade do entendimento*. A consequência é a razão relacionar-se apenas com o uso do entendimento, e decerto não na medida em que este contém o fundamento da experiência possível (pois a totalidade absoluta das condições não é um conceito utilizável em uma experiência, posto que nenhuma experiência é incondicionada), mas visando a prescrever a direção rumo a certa unidade, da qual o entendimento não tem conceito algum, procedendo no sentido de abarcar todas as ações do entendimento no tocante A327 a todo objeto num *todo absoluto*. Disso resulta o uso objetivo dos conceitos puros da razão ser sempre *transcendente*, enquanto aquele dos conceitos puros do entendimento ter que ser, em consonância com sua natureza, *imanente*, uma vez que está limitado somente à experiência possível.

Entendo pela ideia de um conceito necessário da razão aquele ao qual não pode ser dado nenhum objeto congruente nos sentidos. Consequentemente, os conceitos puros da razão que acabamos de examinar são *ideias transcendentais*.

São conceitos B384 da razão pura; com efeito, consideram todo conhecimento empírico determinado mediante uma totalidade absoluta das condições. Não são inventados de maneira arbitrária, mas propostos através da própria natureza da razão, e se relacionam necessariamente com o uso total do entendimento. São, finalmente, transcendentes e vão além dos limites de toda experiência, na qual um objeto adequado à ideia transcendental jamais pode aparecer. Quando se nomeia uma ideia, diz-se *muitíssimo*[962] acerca de seu objeto (na qualidade de um objeto do entendimento puro), mas precisamente por isso *pouquíssimo*[963] acerca do sujeito (isto é, com referência à sua realidade sob condições empíricas), isto porque, como o conceito de um máximo, nada que lhe seja congruente jamais pode ser dado *in concreto*. Ora, considerando que, A328 no uso meramente especulativo da razão, este é propriamente todo o propósito, e a aproximação de um conceito que, entretanto, nunca é atingido na prática, equivale a não encontrar totalmente o conceito, diz-se de tal conceito que ele é *apenas* uma ideia.[964] Assim, poder-se-ia dizer: o todo absoluto de todos os fenômenos é *apenas uma ideia*, pois, como jamais podemos projetá-lo em uma imagem, permanece então um *problema* sem qualquer solução. Em contrapartida, visto que, no uso prático do entendimento, B385 trata-se exclusivamente da execução em conformidade com regras, a ideia da razão prática sempre pode ser realmente dada *in concreto*, embora apenas parcialmente; é, efetivamente, a condição imprescindível de todo uso prático da razão. Sua execução é sempre limitada e deficiente, mas dentro de limites que não podem ser determinados e, consequentemente, sempre sob a influência do conceito de uma integridade absoluta. Em consonância com isso, a ideia prática sempre é altamente frutífera e inescapavelmente necessária no que diz respeito a ***ações efetivas***[965]. Nela a razão pura tem até a causalidade realmente de produzir aquilo que contém seu conceito; daí não se poder dizer igualmente dessa sabedoria desdenhosamente: *ela é apenas uma ideia*; pelo contrário, precisamente por ser ela a ideia de uma unidade necessária de todos os fins possíveis, deve servir como regra, a condição original e, ao menos, limitadora para tudo que é prático.

Embora A329 tenhamos que dizer dos conceitos transcendentais da razão que *eles são apenas ideias*, de modo algum os consideramos supérfluos e fúteis. Com efeito, mesmo se nenhum objeto possa ser determinado através deles, ainda são capazes, no fundo e sem serem percebidos, de servir ao entendimento como

cânone para o seu uso amplo e unânime mediante o qual não conheceria mais objetos do que conheceria através de seus conceitos, ainda que nesse conhecimento será conduzido melhor e adiante. Isso sem mencionar B386 que ***eles***[966] talvez possibilitem uma passagem dos ***conceitos de natureza***[967] aos práticos e eles mesmos produzam suporte para as ideias morais e conexão com os conhecimentos especulativos da razão. Sobre tudo isso é preciso aguardar a informação da sequência.

Conforme nosso propósito, porém, colocamos aqui de lado as ideias práticas e assim consideramos a razão somente no uso especulativo, e neste ainda mais restritamente, a saber, somente no uso transcendental. Aqui precisamos seguir o mesmo caminho que seguimos antes na dedução das categorias, nomeadamente temos que considerar a forma lógica do ***conhecimento racional*** [968] e ver se, porventura, não será também a razão uma fonte de conceitos, referentes a objetos em si mesmos como determinados de maneira sintética *a priori* com referência a uma ou outra função da razão.

Razão, A330 considerada como faculdade de certa forma lógica do conhecimento, é a faculdade de inferir, isto é, de julgar mediatamente (mediante a subsunção da condição de um juízo possível sob a condição de algo dado). O juízo dado é a regra universal (premissa maior, *Major*). A subsunção da condição de outro juízo possível sob a condição da regra é a ***premissa menor***[969] (*Minor*). O juízo real que declara a asserção da regra *no caso subsumido* B387 é a ***conclusão***[970] (*Conclusio*[971]). A regra diz algo universal sob certa condição. Ora, em um caso que se apresenta ocorre a condição da regra.[972] Por via de consequência, aquilo que vale universalmente sob aquela condição também deve ser considerado válido no caso que se apresenta (que traz consigo essa condição). Vê-se facilmente que a razão atinge um conhecimento através de ações do entendimento que constituem uma série de condições. Se atinjo a proposição "Todos os corpos são alteráveis" somente iniciando pelo conhecimento mais distante (onde o conceito de corpo não ocorre, mas está contida sua condição), tudo que é composto é *alterável*; deste conhecimento vou para um mais próximo subordinado à condição do primeiro: "Os corpos são compostos", e deste finalmente para um terceiro, associando o conhecimento distante (alterável) ao que se apresenta: A331 em decorrência disso, os corpos são alteráveis; então atinjo um conhecimento (conclusão) mediante uma série de condições (premissas). Ora, toda série cujo

expoente (do juízo categórico ou hipotético) é dado pode continuar; portanto, precisamente a mesma ação da razão conduz a *ratiocinatio polysyllogistica*[973], que é uma série de inferências passível de ser continuada em uma ***extensão indeterminada***[974] ou do lado B388 das condições (*per prosyllogismos*[975]), ou do lado do condicionado (*per episyllogismos*[976]).

Mas não tardamos a compreender que a cadeia, ou série dos prossilogismos, isto é, dos conhecimentos inferidos do lado dos fundamentos, ou das condições para um dado conhecimento, em outras palavras: a *série ascendente*[977] dos silogismos, tem que se relacionar à faculdade da razão diferentemente da *série descendente*,[978] isto é, a progressão da razão do lado do condicionado através de epissilogismos. Com efeito, visto que no primeiro caso o conhecimento (*conclusio*[979]) é apenas dado como condicionado, não se pode atingi-lo mediante a razão exceto no mínimo na pressuposição de que todos os membros da série são dados do lado das condições (totalidade na série das premissas), porque somente sob essa pressuposição o juízo que se apresenta é *a priori* possível; em contrapartida, do lado do condicionado ou das consequências, é pensada somente uma série A332 que *se torna* e não já *completamente* pressuposta ou *dada* e, portanto, apenas uma progressão potencial. Daí, se um conhecimento é considerado condicionado, necessita-se da razão para considerar a série das condições em linha ascendente como completada e dada em sua totalidade. Mas se precisamente o mesmo conhecimento é concomitantemente considerado condição de outros conhecimentos B389 constituintes de uma série de consequências em uma linha descendente, pode a razão ser totalmente indiferente quanto até que ponto essa progressão estende-se *a parte posteriori*, e se a totalidade dessa série é, afinal, possível; pois não necessita de uma tal série para a conclusão que se apresenta, visto ser esta já suficientemente determinada e assegurada pelos seus fundamentos *a parte priori*. Ora, pode ser que do lado das condições a série de premissas tenha um *primeiro termo*[980] na qualidade de condição suprema, e que, portanto, seja sem limites *a parte priori*; deve, no entanto, ainda conter a totalidade da condição, na suposição de que jamais poderíamos conseguir apreendê-la; e toda a série tem que ser incondicionadamente verdadeira se o condicionado, que é considerado uma consequência dela decorrente, deve valer como verdadeiro. Isso é uma exigência da razão, a qual declara seu conhecimento determinado *a priori* e como

necessário, ou em si mesmo, com o que dispensa fundamentos, ou então, se derivado, como um membro de uma série de fundamentos que é, ela mesma, incondicionalmente verdadeira.

A333/B390 *Primeiro livro da dialética transcendental*

Seção III
Sistema das ideias transcendentais

Temos aqui de nos ocupar não de uma dialética lógica que abstrai de todo conteúdo do conhecimento, e somente descobre ***a falsa ilusão na forma de silogismos***,[981] mas de uma dialética transcendental, que, plenamente *a priori*, deveria conter tanto a origem de certos conhecimentos oriundos da razão pura quanto conceitos inferidos, cujo objeto não pode de modo algum ser dado empiricamente e, portanto, reside inteiramente fora da faculdade do entendimento puro. Concluímos da relação natural que o uso transcendental de nosso conhecimento deve ter com o uso lógico em inferências assim como em juízos, que haverá tão só três tipos de inferências dialéticas que se relacionam aos três tipos de inferências através dos quais a razão é capaz de alcançar conhecimentos a partir de princípios, e que em tudo seu negócio é ascender da síntese condicionada, à qual o entendimento permanece sempre ligado, até o incondicionado, que ele jamais é capaz de alcançar.

Ora, o que é universal em toda relação que nossas representações podem ter B391 é 1) a relação com o sujeito, 2) a relação com os objetos, e decerto A334 ou como fenômenos, ou como objetos do pensar em geral. Caso se combine essa subdivisão com a divisão descrita, resulta que toda relação de representações de que podemos fazer ou um conceito ou ideia é tripla: 1. a relação com o sujeito, 2. com o múltiplo do objeto no fenômeno, 3. com todas as coisas em geral.

Ora, todos os conceitos puros têm a ver em geral com a unidade sintética das representações, mas os conceitos da razão pura (ideias transcendentais) com a unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Em decorrência disso, todas as ideias transcendentais podem se reduzir a *três classes*, das quais a

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 pensar* em geral.

O sujeito pensante é o objeto da *psicologia*; o conjunto de todos os fenômenos (o mundo), o objeto da *cosmologia*; e a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que é pensável (o ser de todos os seres), o objeto da *teologia*. Assim, a razão pura disponibiliza a ideia para uma doutrina transcendental da alma (*psychologia rationalis*[982]), B392 para uma ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*[983]), A335 e finalmente também para um conhecimento transcendental de Deus (*theologia transcendentalis*[984]).[985] O mero esboço de uma ou outra entre essas ciências não é prescrito pelo entendimento mesmo se fosse ele combinado com o mais elevado uso lógico da razão, isto é, com todas as inferências imagináveis de modo a avançar de um objeto dele (fenômeno) para todos os outros até os mais distantes membros da síntese empírica; antes, é tão só um puro e genuíno produto, ou problema, da razão pura.

Os ***modos***[986] de conceitos puros da razão estão submetidos a esses três títulos de todas as ideias transcendentais e serão integralmente apresentados no capítulo seguinte. Seguem o fio das categorias. Com efeito, a razão pura nunca se relaciona diretamente com os objetos, mas com os conceitos deles fornecidos pelo entendimento. Da mesma maneira, só na completa execução pode ficar claro como a razão, somente mediante o uso sintético da mesma função que emprega no silogismo categórico, tem necessariamente que chegar ao conceito da unidade absoluta do *sujeito pensante*, como o processo lógico em ***ideias***[987] hipotéticas envolve a ideia do absolutamente incondicionado em *uma série* de condições dadas, e finalmente como a mera forma B393 do silogismo disjuntivo acarreta consigo necessariamente A336 o mais elevado conceito da razão de um *ser de todos os seres*, um pensamento que ao primeiro olhar parece ser extremamente paradoxal.

Dessas ideias transcendentais não é realmente possível qualquer *dedução objetiva*, tal como poderíamos fornecer das categorias. Com efeito, de fato elas não têm, precisamente por serem ideias, nenhuma relação com qualquer objeto que pudesse ser dado de modo congruente a elas. Poderíamos, porém,

empreender uma sua ***instrução***[988] subjetiva a partir da natureza de nossa razão, e isso é realizado no presente capítulo.

Vê-se facilmente que a razão pura não tem outro propósito senão a totalidade absoluta da síntese *do lado das condições* (sejam da inerência, ou da dependência, ou da concorrência), e ela nada tem a ver com a integridade *do lado do condicionado*. Com efeito, ela necessita unicamente da primeira para pressupor toda a série das condições, e com isso proporcioná-la ao entendimento *a priori*. Mas uma vez exista uma dada condição integral (e incondicionada), não há mais necessidade de um conceito da razão com referência à ***continuação***[989] da série; com efeito, o entendimento dá por si mesmo todos os passos em sentido descendente B394 da condição ao *condicionado*. Desse modo, as ideias transcendentais servem apenas para *ascender*[990] na série das condições até o incondicionado, isto é, até os princípios. No tocante, porém, à *descida*[991] ao condicionado, A337 há um uso lógico bem extensivo feito por nossa razão das leis do entendimento, mas nenhum uso transcendental e se fizermos uma ideia da totalidade absoluta de tal síntese (do *progressus*[992]), por exemplo de toda a série de todas as alterações *futuras* do mundo, trata-se então de um ser de razão[993] (*ens rationis*), que é pensado apenas arbitrariamente, e não necessariamente pressuposto pela razão. Com efeito, a possibilidade do condicionado decerto pressupõe a totalidade de suas condições, mas não a de suas consequências. Em decorrência, tal conceito não é nenhuma ideia transcendental, que é com o que unicamente temos a ver aqui.

Finalmente, também se passa a perceber que certa conexão e unidade manifestam-se entre as próprias ideias transcendentais e que a razão pura mediante elas conduz todos os seus conhecimentos a um sistema. Progredir do conhecimento de si mesmo (da alma) para o conhecimento do mundo e mediante estes para o ***ser original*** [994] é um progresso B395 tão natural que parece similar à progressão lógica da razão das premissas à conclusão.[995] Ora, se há aqui realmente uma ***afinidade***[996] do mesmo tipo que dá fundamento aos processos lógico e transcendental é uma das questões para a qual se tem que aguardar a resposta na sequência dessas investigações. A338 Por ora, já alcançamos nosso objetivo, uma vez que retiramos dessa ***situação*** B396 ***ambígua***[997] os conceitos transcendentais da razão que estão costumeiramente misturados nas teorias dos filósofos, que os apresentam sem propriamente distingui-los dos conceitos do

entendimento, e pudemos indicar, com sua origem, o seu número determinado, além do qual não pode haver mais nenhum, e fomos capazes de representá-los em uma conexão sistemática através da qual um campo particular para a razão pura foi marcado e limitado.

A dialética transcendental

LIVRO II
Das inferências dialéticas da razão pura

Pode-se dizer que o objeto de uma ideia meramente transcendental é algo de que não se tem conceito algum, não obstante essa ideia seja produzida de modo totalmente necessário na razão em conformidade com suas leis originais. Pois de fato nenhum conceito do entendimento é possível para um objeto que deveria ser adequado à exigência da razão, isto é, um tal objeto que seja passível de ser mostrado A339 e tornado intuitivo em uma experiência possível. Alguém se expressaria melhor B397 e com menor perigo de ser mal compreendido se dissesse que não podemos ter qualquer conhecimento do objeto que corresponde a uma ideia, ainda que possamos ter um conceito problemático.

Ora, ao menos repousa a realidade transcendental (subjetiva) dos conceitos puros da razão no fato de que somos conduzidos a tais ideias mediante um silogismo necessário. Assim, haverá silogismos que não contêm quaisquer premissas empíricas, por meio dos quais inferimos a partir de algo que conhecemos para algo de que não temos conceito algum, e para o que, no entanto, devido a uma ilusão inevitável, concedemos realidade objetiva. No que toca ao seu resultado, tais inferências são, assim, chamadas de *sofísticas*[998], de preferência a inferências da razão, ainda que possam pleitear esse último nome devido ao que as causa, porque não são inventadas, ou surgiram contingentemente, mas se originaram da natureza da razão. São sofismas, não dos seres humanos, mas da própria razão pura, dos quais nem mesmo o mais sábio entre todos os seres humanos poderia se livrar, podendo ele talvez, após muito

esforço, proteger-se do erro, mas nunca capaz de se libertar completamente da ilusão, que continuamente o provoca e burla.[999]

Desses silogismos dialéticos há, portanto, somente três tipos, sendo tantas quantas A340 as ideias nas quais resultam suas conclusões. Nos silogismos da **primeira classe**, B398 a partir do conceito transcendental do sujeito que nada de múltiplo contém, infiro a unidade absoluta desse mesmo sujeito, ainda que desta maneira não disponha eu de conceito algum. Chamarei essa inferência dialética de *paralogismo* transcendental. A **segunda classe** de inferências sofísticas é aplicada em geral ao conceito transcendental de totalidade absoluta da série das condições para um dado fenômeno, e infiro, por ter sempre um conceito contraditório em si mesmo da unidade sintética incondicionada na série por um lado, a correção da unidade oposta, embora desta também não disponha de conceito algum. Chamarei o estado da razão no que diz respeito a essas inferências dialéticas de a *antinomia* da razão pura. Finalmente, no **terceiro** tipo de inferências sofísticas infiro da totalidade das condições para pensar objetos em geral, na medida em que podem ser a mim dados, a unidade sintética absoluta de todas as condições da possibilidade das coisas em geral, isto é, das coisas que não conheço, quanto ao seu conceito meramente transcendental infiro um ser de todos os seres, que conheço ainda menos mediante um ***conceito transcendente***[1000], e de cuja necessidade incondicionada não posso produzir para mim conceito algum. Chamarei de o *ideal* da razão pura esse silogismo dialético.

A341/B399 ## *Segundo livro da dialética transcendental*

CAPÍTULO I
Dos paralogismos da razão pura

O paralogismo lógico consiste na ***falsidade***[1001] de um silogismo no que respeita à forma, não importa qual seja, de resto, seu conteúdo. Um paralogismo transcendental, porém, tem um fundamento transcendental para inferir falsamente no que respeita à forma. Consequentemente, um tal ***sofisma***[1002] terá

seu fundamento na natureza da ***razão humana***[1003] e acarretará consigo uma ilusão inevitável, embora não insolúvel.

Chegamos agora a um conceito que não foi indicado anteriormente no elenco geral dos conceitos transcendentais e que, a despeito disso, a ele tem que ser acrescentado, ainda que sem alterar minimamente aquela tabela e declará-la lacunar. Este é o conceito ou, ***caso se prefira***,[1004] o juízo: *eu penso*. Mas se vê facilmente que ele é o veículo de todos os conceitos em geral e, portanto, também dos transcendentais, estando consequentemente sempre compreendido entre eles, de modo a ser igualmente transcendental, embora não podendo ter qualquer título especial visto servir apenas para apresentar B400 todo o pensar como pertencente à consciência. Entretanto, por puro A342 que possa ser com referência ao empírico (das impressões do sentido), serve ainda para distinguir dois tipos de objetos com base na natureza de nossa faculdade de representação. *Eu*, como pensante, sou um objeto do sentido interno e me chamo alma. Aquilo que é um objeto do sentido externo é chamado de corpo. Em consonância com isso, a expressão eu, na qualidade de um ser pensante, já significa o objeto da psicologia, que pode ser denominada ***a doutrina racional da alma***[1005] caso eu não busque saber coisa alguma acerca da alma além do que, independentemente de toda experiência (que me determina mais estreitamente e *in concreto*) pode ser inferido a partir desse conceito *eu*, na medida em que acontece em todo pensar.

Ora, a doutrina *racional* da alma é realmente um empreendimento desse tipo; com efeito, se o mais ínfimo de empírico em meu pensar, qualquer percepção particular de meu estado interno fossem mesclados entre os fundamentos cognitivos dessa ciência, não seria ela mais uma doutrina racional da alma, mas *empírica*. Temos já, portanto, diante de nós ***uma pretensa ciência***[1006] construída na única proposição: *eu penso*, ***cujo fundamento ou falta de fundamento***[1007] podemos, segundo a natureza de uma filosofia transcendental, aqui investigar de maneira inteiramente adequada. Não é o caso de se deter pelo fato de que eu tenho uma experiência interna dessa proposição, a qual expressa a percepção B401 de si mesmo e, portanto, que a doutrina racional da alma construída A343 com base nela jamais é pura, mas parcialmente fundada em um princípio empírico. Com efeito, essa percepção interna nada é mais do que a mera apercepção *eu penso*, que até torna possíveis todos os conceitos transcendentais, que dizem: eu penso a substância, a causa etc. Com efeito, a experiência interna em geral e sua

possibilidade, ou percepção em geral e sua relação com outra percepção, sem que nela qualquer distinção particular ou determinação empírica seja dada, não podem ser consideradas conhecimento empírico, mas necessariamente conhecimento do empírico em geral, e pertencem à investigaçao da possibilidade de toda experiência, que indubitavelmente é transcendental. O mínimo objeto da percepção (por exemplo, ***prazer ou desprazer***[1008]) passível de ser acrescentado à representação geral da autoconsciência converteria de imediato a psicologia racional em uma empírica.

Eu penso, portanto, é o único texto de psicologia racional a partir do qual se deve desenvolver sua plena sabedoria. Vê-se facilmente que esse pensamento, caso devesse ser relacionado a um objeto (a mim mesmo) não pode conter outra coisa senão seus predicados transcendentais, isto porque o mais ínfimo predicado empírico corromperia ***a pureza racional e independência***[1009] da ciência de toda experiência.

Entretanto, A344/B402 aqui temos meramente que seguir o fio condutor das categorias, somente com a ressalva de que, como nesse caso foi primeiramente dada aqui uma coisa, eu, como ser pensante, decerto não alteraremos a ordem citada das categorias entre si representadas em sua tabela, mas principiaremos aqui pela categoria da substância, mediante a qual uma coisa em si mesma é representada, para assim recuar através da série. Os tópicos da doutrina racional da alma, da qual todo o restante possivelmente contido por ela tem que ser derivado, são, assim, os seguintes:

1.
A alma é
substância

2.
Quanto à qualidade,
simples

3.
Quanto aos distintos tempos em que
ela existe, numericamente idêntica,
isto é *unidade* (não pluralidade)

4.
Em relação aos objetos *possíveis* no espaço[1010]

Desses elementos, A345/B403 somente mediante composição, originam-se todos os conceitos da doutrina pura da alma, sem que qualquer outro princípio seja minimamente conhecido. Essa substância, meramente como objeto do sentido, interno proporciona o conceito de *imaterialidade*; como substância simples, o de *incorruptibilidade*; sua identidade, como substância intelectual, proporciona a *personalidade*; todos esses três elementos juntos, a *espiritualidade*; a relação com os objetos no espaço proporciona o *comércio*[1011] com corpos; ***consequentemente, representa a substância pensante, como o princípio da vida na matéria, isto é, como alma (anima) e como o fundamento da animalidade***;[1012] esta, limitada pela espiritualidade, *imortalidade*.

Ora, quatro paralogismos de uma doutrina transcendental da alma estão relacionados a esses conceitos, doutrina considerada falsamente uma ciência da razão B404 pura acerca da natureza de nosso ser pensante. Na base dessa doutrina, nada podemos colocar senão a simples representação *eu*, por si mesma totalmente vazia de conteúdo, A346 da qual não se pode sequer dizer que é um conceito, mas tão só uma consciência que acompanha todos os conceitos. Através desse Eu ou Ele, ou Ele[a] (a coisa) que pensa, nada mais é representado exceto um sujeito transcendental de pensamentos = x,[1013] que é reconhecido somente mediante os pensamentos que são seus predicados, e a respeito dos quais, abstraindo-se, jamais podemos ter sequer o mais ínfimo conceito; em virtude disso resulta girarmos em um círculo contínuo, uma vez necessitarmos já nos servir sempre de sua representação, para dele julgar qualquer coisa; não se consegue se separar desse ***incômodo***[1014] porque a consciência em si mesma não é sequer uma representação que distinga um objeto particular, mas, antes, uma forma de representação em geral, na medida em que devesse ser chamada de conhecimento; com efeito, exclusivamente com referência a ela, posso dizer que me serve de instrumento para pensar qualquer coisa.[1015]

Deve, porém, bem no início, parecer estranho que a condição sob a qual penso em geral e que é, portanto, meramente uma ***propriedade***[1016] de meu sujeito, deve, ao mesmo tempo, ser válida para tudo o que pensa, e que em ***uma proposição aparentemente empírica***[1017] possamos pretender fundar um juízo apodítico e universal, nomeadamente que tudo o que pensa é constituído como a reivindicação da autoconsciência afirma de mim. A causa disso, B405 porém, está

em devermos necessariamente conferir às coisas *a priori* todas as propriedades A347 constituintes das condições sob as quais unicamente as pensamos. Ora, estou impossibilitado de ter a mais ínfima representação de um ser pensante por meio de uma experiência externa, mas somente através da autoconsciência. Portanto, tais objetos não passam da transferência dessa minha consciência para outras coisas, que só assim podem ser representadas como seres pensantes. A proposição: "eu penso" é, entretanto, aqui tomada apenas problematicamente, não na medida em que possa conter uma percepção de uma existência (o *cogito, ergo sum* cartesiano), mas quanto à sua mera possibilidade, objetivando ver quais propriedades poderiam fluir dessa proposição tão simples para seu sujeito (possa tal coisa agora existir ou não).

Fosse o fundamento de nosso conhecimento puro racional de seres pensantes em geral mais do que o *cogito*[1018], recorrêssemos nós também ao auxílio de observações ***em torno do jogo de nossos pensamentos e leis naturais do eu pensante criado a partir delas***[1019], e surgiria uma psicologia empírica, a qual seria uma espécie de *fisiologia* do sentido interno, que talvez explicasse os fenômenos deste, mas que nunca poderia servir para expor tais propriedades que de modo algum pertencem à experiência possível (como aquelas B406 do simples), nem poderia servir para instruir apoditicamente sobre seres pensantes em geral algo que dissesse respeito à sua natureza; não seria, portanto, qualquer psicologia *racional*.

Ora, como a proposição *eu penso* (tomada problematicamente) contém a forma de todo ***juízo do entendimento***[1020] em geral, e acompanha todas as categorias na qualidade de seu veículo, está claro que as inferências ***da mesma***[1021] podem encerrar um uso meramente transcendental do entendimento, o qual exclui toda ***intromissão***[1022] da experiência, e de cujo avanço, após o que indicamos anteriormente, não podemos previamente formar qualquer conceito proveitoso. Prosseguiremos, portanto, através de todas as predicações da doutrina pura da alma com um ***olhar crítico***,[1023] ainda que a favor da brevidade passaremos a examiná-las em uma conexão ininterrupta.

Antes de tudo o mais, a informação geral que se segue pode aguçar nossa atenção para esse tipo de inferência. Não é meramente por pensar que conheço qualquer objeto, mas, antes, posso conhecer qualquer objeto apenas determinando uma dada intuição no tocante à unidade da consciência, no que

consiste todo pensar. Assim, conheço a mim mesmo não por estar consciente de mim mesmo como pensante, mas se eu estiver consciente da intuição de mim mesmo como determinado com referência à função do pensar. Todos os B407 ***modos***[1024] da autoconsciência no pensar não são, portanto, ainda em si, conceitos do entendimento de objetos (categorias), mas meras funções lógicas que não proporcionam pensar com absolutamente nenhum objeto e, por conseguinte, inclusive, não dão a mim mesmo como objeto a ser conhecido. Não é a consciência do eu *determinante*, mas apenas a do eu *determinável*, isto é, de minha intuição interna (na medida em que seu múltiplo pode ser combinado conforme a condição universal da unidade da apercepção no pensar) que é o *objeto*.

1. Ora, em todo juízo sou sempre o sujeito determinante da relação que constitui o juízo. Contudo, que eu que penso possa sempre ser considerado na qualidade de *sujeito* e naquela de algo que não depende do pensar meramente como um predicado, tenha que ser válido é uma *proposição* apodítica e mesmo *idêntica*; não significa, porém, que eu, na qualidade de *objeto*, sou para mim mesmo *ser subsistente*,[1025] ou *substância*. Esta última vai muito longe, exigindo, portanto, ***dados***[1026] que de modo algum são encontrados no pensar, talvez (na medida em que considero apenas o que pensa como tal) exigindo mais do que jamais encontrarei em qualquer lugar.
2. Que o eu da apercepção, consequentemente em todo pensar, é *algo singular*[1027] que não pode ser decomposto em uma pluralidade de sujeitos e, portanto, um sujeito logicamente simples já está no conceito do pensar, é, consequentemente, B408 uma proposição analítica; não significa, porém, que o ***eu pensante***[1028] é uma *substância* simples, que seria uma proposição sintética. O conceito de substância relaciona-se sempre com intuições, que em mim não podem ser outra coisa senão sensíveis e, portanto, residem completamente fora do campo do entendimento e seu pensar, que é realmente tudo o que se discute aqui se for dito que o eu no pensar é simples. Seria, inclusive, prodigioso se o que de outra maneira requer tanto cuidado para a distinção do que é a substância e o que é exibido na intuição, e ainda mais dizer se essa substância poderia ser simples (como nas partes da matéria) fosse dado aqui diretamente ***na***

mais pobre representação entre todas,[1029] por assim dizer, mediante uma revelação.

3. A proposição da identidade de mim mesmo em todo o múltiplo do qual sou consciente reside igualmente nos próprios conceitos e, é, portanto, analítica; entretanto, essa identidade do sujeito, da qual posso me tornar consciente em toda a sua representação, não diz respeito à sua intuição, através da qual é dado na qualidade de objeto, de modo que não pode significar a identidade da pessoa, pelo que se entenderia a consciência da identidade de sua própria substância como um ser pensante em todas as mudanças dos estados, visando a provar que o que seria exigido não se limita a ser uma análise da proposição "eu penso", mas, em lugar disso, vários juízos B409 sintéticos com fundamento na intuição dada.
4. Eu distingo minha própria existência, na qualidade de um ser pensante, de outras coisas externas a mim (ao que também meu corpo pertence), é igualmente uma proposição analítica; com efeito, *outras* coisas são as que penso como de mim *distinguidas*. Mas, com isso, de modo algum sei se essa consciência de mim mesmo seria sequer possível sem coisas fora de mim mediante as quais me são dadas representações e, assim, se eu poderia existir meramente na qualidade de um ser pensante (sem ser homem[1030]).

Portanto, pela análise da consciência de mim mesmo no pensar em geral nem o mínimo se ganha com referência ao conhecimento de mim mesmo na qualidade de objeto. A discussão lógica do pensar em geral é falsamente considerada uma determinação metafísica do objeto.

Um grande obstáculo, mesmo o único ***obstáculo***[1031], a toda a nossa crítica seria a possibilidade de demonstrar *a priori* que todos os seres pensantes são em si substâncias simples, e que, como tais, por conseguinte (uma consequência do mesmo fundamento demonstrativo), que a personalidade é deles inseparável, e que são conscientes de sua existência como dissociados de toda matéria. Com efeito, desse modo teríamos dado um passo além do mundo dos sentidos, ingressado no campo B410 dos *noúmenos*[1032], e nesse caso ninguém poderia negar nosso direito de avançarmos à frente nesse campo, nele nos estabelecermos, e, na medida em que cada um de nós fosse favorecido por sua ***boa estrela***[1033], dele

tomar posse. Com efeito, a proposição: cada ser pensante como tal é substância simples, é uma proposição sintética *a priori*, primeiramente porque ultrapassa o conceito que lhe dá fundamento adicionando o *modo da existência*[1034] ao pensar em geral e, em segundo lugar, porque adiciona a esse conceito um predicado (da ***simplicidade***[1035]), que não pode ser dado em experiência alguma. Resulta que proposições sintéticas *a priori*, como afirmamos, não seriam ***exequíveis e admissíveis***[1036] meramente em relação a objetos da experiência possível, e na qualidade de princípios da própria possibilidade dessa experiência, mas poderiam alcançar coisas em geral e em si mesmas, algo cuja consequência daria fim a toda esta crítica e nos imporia a deixar as coisas da velha maneira. Entretanto, o perigo não é aqui tão grande se nos aproximamos mais da matéria.

O procedimento da psicologia racional é regido por um paralogismo que é apresentado mediante o silogismo que se segue.

Aquilo que não pode ser pensado de outro modo senão como sujeito também não existe de outro modo senão como sujeito, e, portanto, é substância.

Ora, B411 *um ser pensante, considerado meramente como tal, não pode ser pensado de outro modo senão como sujeito.*

Logo também existe apenas como tal, isto é, como substância.

Na premissa maior, o discurso é sobre um ser que pode ser pensado em todos os aspectos e, via de consequência, inclusive se pudesse ser dado na intuição. Na premissa menor, porém, o discurso é sobre ele somente na medida em que considera a si mesmo na qualidade de sujeito, apenas relativamente ao pensar e à unidade da consciência, mas não concomitantemente em relação à intuição mediante a qual é dado como um objeto para pensar. Assim, a conclusão é tirada *per Sophisma figurae dictionis*,[1037] portanto, mediante uma ***inferência enganosa***[1038]. [1039]

Que B412 essa decomposição do argumento famoso em um paralogismo é totalmente correta, mostra-se claramente quando se examina a observação geral à representação sistemática dos princípios e a seção dos noúmenos, na qual foi demonstrado que o conceito de uma coisa que pode existir por si mesma na qualidade de sujeito, mas não na qualidade de mero predicado, não traz consigo absolutamente qualquer realidade objetiva, isto é, não se pode saber se é aplicável a qualquer objeto uma vez que não se compreende a possibilidade de tal modo de existir, do que resulta não fornecer ele absolutamente conhecimento algum.

Consequentemente, caso ele, sob a designação substância, devesse indicar um objeto passível de ser dado, e caso devesse se converter em um conhecimento, então seria necessário que tivesse fundamento em uma ***intuição persistente***[1040] como a condição indispensável da realidade objetiva de um conceito, a saber, que unicamente por meio dele B413 um objeto é dado. Agora, todavia, na intuição interna, não temos absolutamente nada persistente, pois o eu é somente a consciência do meu pensar; logo, permaneçamos meramente com o pensar e nos faltará também a condição necessária para a aplicação do conceito de substância, ***isto é, de um sujeito subsistente por si, para si mesmo na qualidade de ser pensante***,[1041] e a simplicidade da substância ligada à realidade objetiva desse conceito some paulatinamente e se transforma em uma unidade qualitativa meramente lógica da autoconsciência no pensar em geral, seja ou não o sujeito composto.

Refutação da prova de Mendelssohn[1042] da persistência da alma

Esse filósofo perspicaz não tardou em perceber que o costumeiro argumento mediante o qual deve ser provado que a alma (caso se admita ser ela um ser simples) não pode ***cessar***[1043] através de *divisão*[1044] carece de ***suficiência***[1045] com o propósito de assegurar a necessária continuação da alma, ***visto que ainda poder-se-ia supor uma cessação de sua existência por desaparecimento***[1046]. No seu *Fédon*[1047], ele procurou se esquivar a essa transitoriedade, que seria um autêntico aniquilamento, por meio da tentativa de provar que um ser simples não pode de modo algum cessar de ser porque como de modo algum é possível que diminua, e assim perder pouco a pouco algo de sua existência, B414 o que resultaria em ser de modo gradual convertido em nada (já que não possui partes e, portanto, nenhuma pluralidade em si), não haveria em absoluto tempo algum entre um instante em que é e outro em que não é mais, o que é impossível. – Todavia, não considerou que, mesmo que admitíssemos à alma essa natureza simples, a saber, que ela não encerra ***qualquer multiplicidade de partes***[1048] *externas entre si* e, portanto, nenhuma grandeza extensiva, não se pode lhe negar, não mais do que a qualquer outro existente, uma grandeza intensiva, isto é, um grau de realidade no tocante a todas as suas faculdades, efetivamente a tudo em geral de que sua

existência é constituída, grau passível de diminuir através de toda a multiplicidade infinita de graus inferiores, resultando que a suposta substância (a coisa cuja persistência não foi, aliás, já estabelecida) poderia ser convertida em nada, ainda que não por divisão, mas por meio de um gradual ***esmorecimento***[1049] (*remissio*) de suas forças (portanto através de ***elanguescência***,[1050] se me permitem empregar esta expressão). Com efeito, até a consciência tem sempre um grau, sempre passível de diminuição,[1051] e, consequentemente, o tem inclusive a faculdade de ser consciente B415 de si, e assim no que respeita a todas as demais faculdades. – Portanto, a persistência da alma, meramente como um objeto do sentido interno, mantém-se não provada e mesmo improvável, não obstante sua persistência na vida, onde o ser pensante (na qualidade de ser humano) é concomitantemente um objeto do sentido externo, seja por si clara, o que, todavia, de modo algum é o bastante para o psicólogo racional, que empreende provar a persistência absoluta da ***mesma***[1052], mesmo além da vida, a partir de meros conceitos.[1053]

Tomemos B416 agora nossas proposições citadas em conexão *sintética* como válidas para todos os seres pensantes, tal como precisam o ser na psicologia racional na qualidade de sistema e recuemos da categoria da relação, principiando com a proposição B417 "Todos os seres pensantes são, como tais, substâncias" por meio da série de proposições até o fechamento do círculo, e finalmente topamos com a existência deles, os quais nesse sistema são conscientes de si próprios não só na sua independência de coisas externas, como também capazes de determinar sua existência, a partir de si próprios (com respeito B418 à persistência que pertence necessariamente ao caráter de uma substância). Disso, contudo, conclui-se que o *idealismo*, ao menos o problemático, nesse mesmo sistema racionalista é inevitável, e se a existência de coisas externas não é de modo algum requisito para a determinação da própria existência no tempo, nesse caso, tais coisas se limitam a ser supostas de maneira totalmente inútil, sem que uma prova delas possa ser fornecida.

Acatemos, ao contrário, o procedimento *analítico*, fundado no "eu penso" dado na qualidade de uma proposição que já inclui uma existência em si, portanto fundada na modalidade, decomponhamo-la de modo a conhecer seu conteúdo, se e como esse eu determina sua existência no espaço ou no tempo tão só através de si, e então as proposições da doutrina racional da alma não principiam a partir do conceito de um ser pensante em geral, mas a partir de uma

realidade; e a partir do modo como isso é pensado, após tudo B419 que há de empírico ter sido dela abstraído, conclui-se pelo que diz respeito a um ser pensante em geral, como mostra a tabela a seguir.

1.
Eu penso

2.
como sujeito,

3.
como sujeito simples,

4.
como sujeito idêntico em todo estado de meu pensar.

Ora, porque aqui, na segunda proposição, não é determinado se eu poderia existir e ser pensado somente como sujeito e não também como predicado de outra coisa, o conceito de um sujeito é aqui tomado de maneira meramente lógica, permanecendo indeterminado se deve ser a substância entendida ou não por ele. Na terceira proposição, porém, a unidade absoluta da apercepção, ***o simples eu***,[1054] na representação à qual toda combinação ou separação que constitui pensar está relacionada, também é por si importante, mesmo não havendo eu nada estabelecido acerca da constituição e subsistência do sujeito. A apercepção é algo real e sua simplicidade já reside em sua possibilidade. Ora, nada de real há no espaço que seja simples; com efeito, pontos (que constituem o único simples no espaço) são meros limites, mas não eles próprios algo que sirva B420 para constituir o espaço como parte. Disso, portanto, decorre a impossibilidade de uma explicação de minha constituição na qualidade de um mero sujeito meramente pensante com fundamento no *materialismo*. Porque, contudo, minha existência na primeira proposição é considerada como dada, visto não dizer ela que todo ser pensante existe (o que concomitantemente predicaria deles necessidade absoluta e, portanto, demasiado), mas apenas *eu existo* pensante, ela é empírica e contém a determinabilidade de minha existência meramente com referência às minhas representações no tempo. Como eu, todavia, por outro lado, em função disso, primeiramente necessito de algo persistente e, na medida em que

penso a mim, nada desse gênero me é dado na intuição interna, não é de maneira alguma possível determinar mediante essa simples autoconsciência, como eu existo: se como substância ou como acidente. Assim, se o *materialismo* é incapaz de atuar como modo de explicar minha existência, então o espiritualismo é igualmente insatisfatório para isso, sendo a conclusão a de que de modo algum somos capazes de conhecer qualquer coisa acerca da ***natureza***[1055] de nossa alma que de alguma maneira dissesse respeito à possibilidade de sua existência separada em geral.

E como seria possível ir além da experiência (de nossa existência em vida[1056]) mediante a unidade da consciência que conhecemos tão só porque dela precisamos imprescindivelmente para a possibilidade da experiência, e inclusive para estender nosso conhecimento até a natureza de todos B421 os seres pensantes em geral, através da proposição "eu penso", que é empírica, porém indeterminada, no que se refere a todas as espécies de intuição?

Assim, não há psicologia racional alguma na qualidade de *doutrina* que pudesse nos fornecer um acréscimo ao nosso ***autoconhecimento***[1057], mas apenas na qualidade de *disciplina*, a qual fixa limites intransponíveis à razão especulativa nesse campo objetivando, por um lado, não ser lançada ao regaço de um materialismo sem alma, e, por outro, não se perder no entusiasmo de um espiritualismo destituído de fundamento para nós na vida; pelo contrário, o lembrete é para considerarmos essa recusa de nossa razão quanto a dar resposta a tais curiosas questões, cujo alcance supera esta vida, como advertência dela mesma para desviarmos nosso autoconhecimento da especulação infrutífera e extravagante para frutíferos usos práticos, usos estes que, mesmo se sempre apenas dirigidos a objetos da experiência, tomam seus princípios de um ponto superior, determinando assim a conduta, como se nosso ***destino***[1058] se estendesse infinitamente longe acima da experiência e, portanto, acima desta vida.

De tudo isso se vê que a psicologia racional tem sua origem em um simples mal-entendido. A unidade de consciência, que serve de fundamento às categorias, é tomada aqui por uma intuição do sujeito como objeto, sendo a categoria B422 da substância a ele aplicada. Entretanto, ela é apenas a unidade no *pensar*, através da qual exclusivamente nenhum objeto é dado, do que resulta que a categoria da substância, pressupondo sempre uma dada *intuição*, não é aplicável a ela, e, consequentemente, esse sujeito não pode de maneira alguma ser conhecido. O

sujeito das categorias, portanto, não pode, ao pensá-las, obter um conceito de si mesmo como objeto das categorias; com efeito, para pensá-las, necessita tomar sua pura autoconsciência, que é o que deveria ser explicado, como seu fundamento. Do mesmo modo, o sujeito, no qual a representação do tempo tem originalmente seu fundamento, não pode, através disso, determinar ***sua própria existência***[1059] no tempo, e se isso não pode ser neste último caso, então o primeiro, como determinação do seu eu (na qualidade de ser pensante em geral) através das categorias, também não pode ocorrer.[1060]

* * *

B423 Assim, no que deve tocar à filosofia especulativa, um conhecimento que transpõe os limites da experiência possível, ainda que pertença ao mais elevado interesse da humanidade, se desvanesce B424 em ***enganosa expectativa***[1061]; apesar disso, o rigor da crítica, ao demonstrar a impossibilidade de estabelecer qualquer coisa a respeito de um objeto da experiência além dos limites desta por via dogmática, cumpre um serviço não destituído de importância a favor da razão no tocante àquele interesse, igualmente a garantindo contra todas as possíveis afirmações do contrário, algo que não pode ser feito de outra maneira senão se demonstrando apoditicamente a própria proposição, ou, no caso do insucesso disso, buscando ***as fontes dessa incapacidade***[1062] que, caso residam nos necessários limites de nossa razão, obrigatoriamente submetem todo opositor a precisamente a mesma lei de renúncia a todas as reivindicações à afirmação dogmática.

Não obstante, não é o mínimo o que se perde através disso no que diz respeito à competência, ou mesmo à necessidade da suposição de uma vida futura em conformidade com princípios do uso prático da razão, que se combina àquele especulativo; com efeito, a prova meramente especulativa jamais foi capaz de exercer uma influência na razão comum humana. Ela se sustenta por uma ponta de fio de cabelo que mesmo a escola só pode conservar enquanto capaz de mantê-lo ali girando sem parar como um pião em torno de si mesmo, de modo que até diante de seus próprios olhos não supre um alicerce estável sobre o qual algo pudesse ser edificado.[1063] Todas as provas aqui utilizáveis pelo mundo B425 preservam aqui, pelo contrário, o seu valor inalterado e ganham clareza e convicção natural mediante a eliminação daquelas pretensões dogmáticas, uma

vez que colocam a razão no seu domínio próprio, a saber, ***a ordem dos fins***[1064] que, ao mesmo tempo, é uma ordem da natureza; como, todavia, a razão existe simultaneamente na qualidade de faculdade prática em si mesma, sem que seja limitada pelas condições dessa segunda ordem, é justificável estender a primeira, e com isso nossa própria existência, além dos limites da experiência e da vida. A julgar pela *analogia com a natureza* dos ***seres vivos***[1065] neste mundo, no tocante à qual a razão precisa assumir a título de um princípio necessário que nenhum órgão, nenhuma faculdade, nenhum impulso, por conseguinte nada supérfluo ou desproporcional do prisma de seu uso e, portanto, nada ***destituído de propósito***[1066] é para ser encontrado, mas, antes, que tudo deve ser avaliado enquanto precisamente adequado à sua ***função***[1067] na vida, o ser humano, o único capaz de conter dentro de si mesmo ***o fim derradeiro***[1068] de tudo isso, teria que ser a única criatura dele isentada. Com efeito, suas disposições naturais, não só os talentos e impulsos para empregá-las, mas nele principalmente a lei moral, ultrapassam tanto a utilidade e a vantagem passíveis de serem por ele hauridas nesta vida, que ***a última***[1069] o ensina a estimar acima de tudo o mais ***a mera consciência da integridade do caráter***[1070], mesmo na falta de toda B426 vantagem, ***até da sombra da fama póstuma***,[1071] e ele se sente interiormente chamado, por meio de sua conduta neste mundo, com a renúncia de muitas vantagens, a fazer de si um bom cidadão de um mundo melhor, que ele tem em sua ideia. Esse poderoso fundamento de prova, jamais suscetível de refutação, acompanhado de um conhecimento continuamente crescente do ***propósito***[1072] em tudo o que vemos, e mediante uma visão da ***imensidade da criação***[1073] e, portanto, inclusive mediante a consciência de certa ***ilimitação***[1074] na ampliação possível de nosso conhecimento, ao lado de um impulso que lhe corresponde, permanece sempre, mesmo se tivermos de igualmente renunciar à compreensão do necessário prosseguimento de nossa existência com base no conhecimento meramente teórico do nosso eu.

Conclusão da solução do paralogismo psicológico

A ilusão dialética na psicologia racional apoia-se na confusão de uma ideia de razão (de uma inteligência pura) com o conceito, em todos os aspectos

indeterminado, de um ser pensante em geral. Eu penso a mim mesmo em favor de uma experiência possível abstraindo de toda experiência real, e daí me concluo que poderia me tornar consciente de minha existência mesmo fora B427 da experiência e de suas condições empíricas. A consequência é eu confundir a *abstração* possível de minha existência determinada de modo empírico com a suposta consciência de uma possível existência *separada* do meu eu pensante, e acreditar que conheço ***o substancial*** [1075] em mim como o sujeito transcendental, uma vez que no pensamento tenho meramente a unidade da consciência que serve de fundamento a tudo que é determinado como a mera forma do conhecimento.

A ***tarefa***[1076] de explicar a ***comunhão***[1077] da alma com o corpo não pertence propriamente à psicologia sobre a qual discorremos aqui, visto que seu intento é provar a personalidade da alma inclusive fora dessa comunhão (depois da morte), sendo, portanto, *transcendente* em sentido próprio, ainda que se ocupe de um objeto da experiência, ***porém somente na medida em que ele cessa de ser um objeto da experiência***[1078]. Em harmonia, entretanto, com nossa doutrina, uma resposta suficiente também pode ser dada a isso. A dificuldade apresentada por essa tarefa consiste, como se sabe, na ***pressuposta heterogeneidade***[1079] entre o objeto do sentido interno (a alma) e o objeto do sentido externo, visto que àquele diz respeito apenas o tempo na qualidade de condição formal de sua intuição, enquanto a este último diz respeito também o espaço. A se considerar, porém, que os dois tipos de objetos se distinguem não interiormente, mas apenas na medida em que um deles *aparece*[1080] exteriormente ao outro e, portanto, B428 que aquilo que serve de fundamento ao ***fenômeno***[1081] da matéria, como coisa em si mesma, poderia talvez não ser tão heterogêneo, o resultado é essa dificuldade desaparecer, restando apenas a que diz respeito a como uma comunhão de substâncias é possível em geral, sendo que a solução desta dificuldade está totalmente fora do campo da psicologia e, como o leitor pode julgar facilmente pelo que foi dito na Analítica sobre forças fundamentais e faculdades, também indubitavelmente está fora do campo de todo o conhecimento humano.

Observação geral no tocante à transição da psicologia racional para a cosmologia

A proposição "eu penso" ou "eu existo pensante" é uma proposição empírica. Tal proposição, contudo, funda-se na intuição empírica e, por conseguinte, também no objeto pensado como fenômeno, de maneira que parece como se, conforme nossa teoria, a alma fosse inteiramente convertida no fenômeno, mesmo no pensar, e de tal modo mesmo nossa consciência, na qualidade de mera ilusão, reduzir-se-ia, de fato, a nada.

O pensar, considerado por si, é tão só a função lógica e, portanto, a ***espontaneidade pura***[1082] de combinar o múltiplo de uma intuição meramente possível, e de modo algum apresenta o sujeito da consciência como fenômeno, B429 simplesmente porque não considera de maneira alguma o tipo de intuição, se é esta sensível ou intelectual. Desse modo, não me represento a mim mesmo nem como sou, nem como a mim apareço, mas penso a mim somente como penso um objeto em geral de cujo tipo de intuição abstraio. Se aqui represento a mim na qualidade de *sujeito* do pensamento, ou mesmo na qualidade de *fundamento* do pensar, resulta que esses modos de representar não significam as categorias da substância, ou da causa, pois estas são aquelas funções do pensar (do julgar) já aplicadas à nossa intuição sensível, que seriam certamente exigidas se eu desejasse *conhecer* a mim mesmo. Agora, entretanto, desejo me tornar consciente de mim mesmo apenas como pensante; ponho de lado como é o meu próprio eu dado na intuição, com o que poderia ele ser um mero fenômeno que penso, porém não na medida em que penso; na consciência de meu eu no mero pensar eu sou o *ser ele mesmo*,[1083] a respeito do qual, todavia, certamente nada me é ainda dado para pensar.

Entretanto, a proposição "eu penso", na medida em que apenas diz que *eu existo pensante*, não é mera função lógica, mas, antes, determina o sujeito (que então é simultaneamente objeto) com referência à existência, o que não pode ocorrer sem o sentido interno, cuja intuição sempre disponibiliza o objeto não como coisa em si mesma, mas meramente como fenômeno. B430 Nela[1084], portanto, já não há mais apenas espontaneidade do pensar, mas também receptividade da intuição, isto é, o pensar do meu eu aplicado à intuição empírica precisamente do mesmo sujeito. É nessa última que o eu pensante precisa agora buscar as condições do uso de suas funções lógicas para as categorias de substância, causa etc., de modo a não se limitar a se indicar como objeto em si mesmo através do eu, mas inclusive determinar seu modo de existência, isto é,

conhecê-lo como noúmeno, o que, entretanto, é impossível uma vez ser sensível a intuição empírica interna, nada disponibilizando senão ***dados***[1085] do fenômeno, os quais nada fornecem para o conhecimento da existência separada do objeto da *consciência pura*, mas que podem ter serventia somente no interesse da experiência.

Suponhamos, porém, que na sequência se encontre o ensejo não na experiência, mas em certas leis (não meramente regras lógicas, mas) estabelecidas *a priori* e relativas à nossa existência, para nos pressupormos como *legisladores* totalmente *a priori* com referência à nossa própria *existência*, e como autodeterminantes nesta existência; o resultado disso seria descobrir uma espontaneidade pela qual nossa realidade seria determinável sem necessitar de condições da intuição empírica; e aqui ficaríamos cientes de que, na consciência de nossa existência, algo está *a priori* encerrado, capaz de servir B431 para determinar nossa existência, a qual é cabalmente determinável somente de modo sensível, no tocante a certa faculdade interna em relação com um mundo inteligível (decerto apenas pensado).

Isso, contudo, não faria avançar nem o mínimo adiante quaisquer tentativas na psicologia racional.[1086] Com efeito, eu teria certamente, através dessa admirável faculdade, que pela primeira vez me revela a consciência da lei moral, um princípio de determinação de minha existência que é puramente intelectual, mas através de quais predicados? Através de nenhum outro senão daqueles que a mim teriam que ser dados na intuição sensível, com o que novamente estaria de volta ao ponto em que me encontrava na psicologia racional, a saber, necessitando de intuições sensíveis a fim de obter significado para meus conceitos do entendimento, substância, causa etc., exclusivamente pelos quais posso ter conhecimento de mim; tais intuições, porém, jamais podem me ajudar além do campo da experiência. Entretanto, ainda me seria lícito aplicar esses conceitos no que toca ao seu uso prático, este sempre dirigido aos objetos da experiência, em conformidade com seu significado analógico em seu uso teórico, ***à liberdade e ao sujeito desta***,[1087] desde que por eles me restrinja a entender as funções lógicas do sujeito e do predicado, fundamento e consequência, em consonância com os quais são determinados ***as ações ou os efeitos***[1088] B432 segundo aquelas leis de modo que possam ao mesmo tempo ser sempre explicados em conformidade com as leis da natureza e as categorias da substância e da causa, embora provenham de

um princípio completamente distinto. Deveria isso ter sido dito apenas para proteger do mal-entendido que surge facilmente no que toca à doutrina de nossa ***autointuição***[1089], na qualidade de fenômeno. Na sequência, ter-se-á oportunidade de fazer uso dela.

A405 ## *Segundo livro da dialética transcendental*

CAPÍTULO II
A antinomia da razão pura

Na introdução a esta parte de nossa obra, mostramos que toda ilusão transcendental da razão pura se apoia em inferências dialéticas, cujo esquema em geral é disponibilizado pela lógica nos três tipos formais de silogismos, A406 tal como as categorias encontram seu esquema lógico nas quatro funções de todos os juízos. O *primeiro tipo dessas* inferências sofísticas se referia à ***unidade incondicionada***[1090] das condições *subjetivas* de todas as representações em geral (do sujeito ou da alma), em correspondência com os silogismos *categóricos*, cuja premissa maior, na qualidade de princípio, declara a relação de um predicado com um *sujeito*. Portanto, o *segundo* B433 tipo de argumento dialético, por analogia com silogismos *hipotéticos*, fará da unidade incondicionada das condições objetivas no fenômeno o seu conteúdo, tal como o *terceiro tipo*, que será apresentado no capítulo que se segue, tem como tema a unidade incondicionada das condições objetivas da possibilidade dos objetos em geral.

É curioso, contudo, o paralogismo transcendental fazer uma ilusão meramente unilateral no que se refere à ideia do sujeito de nosso pensar, e quanto à afirmação do contrário não há a mais ínfima ***ilusão***[1091] vinda dos conceitos da razão. A vantagem está totalmente do lado do pneumatismo, embora este seja incapaz de negar aquele defeito hereditário pelo qual a sua plena ilusão dissolve-se em ***pura fumaça***[1092] ao ser submetida ao teste de fogo da crítica.

É completamente diferente quando aplicamos a razão à *síntese objetiva* A407 dos fenômenos, na qual ela pensa em tornar seu princípio de unidade incondicionada válido mediante muita ilusão, mas não demora a se encontrar em

contradições tais que se vê obrigada a abrir mão de sua exigência relativamente ao aspecto cosmológico.

Mostra-se aqui um novo fenômeno da razão humana, nomeadamente: uma antitética totalmente natural que dispensa a todos de meditar e instalar B434 armadilhas engenhosas, mas na qual a razão cai por si mesma e, na verdade, inevitavelmente, e através da qual é protegida do ***cochilo de uma convicção imaginária***,[1093] como a produzida por uma ilusão apenas unilateral, mas concomitantemente conduz a razão à tentação ou de abandonar-se a uma ***desesperança***[1094] cética, ou de assumir uma ***obstinação***[1095] dogmática, instalando a cabeça rigidamente em certas afirmações sem proporcionar uma audiência justa às razões da parte contrária. Ambas são a morte de uma filosofia sadia, ainda que a primeira também pudesse ser chamada de a **eutanásia** da razão pura.[1096]

Antes de admitirmos a entrada em cena da desavença e das desordens produzidas por essa contradição das leis (antinomia) da razão pura, daremos certas explicações capazes de esclarecer e justificar o método que utilizaremos na abordagem de nosso objeto. Chamo todas as ideias transcendentais, na medida em que dizem respeito à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos A408 de *conceitos cosmológicos*[1097], em parte devido à totalidade incondicionada em que se apoia também o conceito de *todo universal*,[1098] embora ele mesmo seja apenas uma ideia, em parte porque eles têm a ver somente com a síntese dos fenômenos e, portanto, com o empírico, ao passo que a totalidade absoluta, na síntese das condições de todas as coisas possíveis em geral ensejará B435 um ideal da razão pura, que é completamente distinto do conceito cosmológico, embora esteja com ele relacionado. Daí, tal como o paralogismo da razão pura assentou a base para uma psicologia dialética, a antinomia da razão pura porá diante de nossos olhos os princípios transcendentais de uma cosmologia supostamente pura (racional), não obstante visando a considerá-la válida e para dela se apropriar, mas, como já indicado ao chamá-la de contradição da razão, visando a expô-la em sua aparência deslumbrante, mas falsa, como uma ideia que não se pode fazer se harmonizar com os fenômenos.

A antinomia da razão pura

Seção I
Sistema das ideias cosmológicas

Ora, para se capacitar a enumerar essas ideias com precisão sistemática em consonância com um princípio, precisamos, **em primeiro lugar**, observar que é somente do entendimento que podem se originar conceitos puros e transcendentais, que realmente a razão A409 não gera qualquer conceito, podendo no máximo tão só *tornar* um *conceito do entendimento livre* das inevitáveis limitações de uma experiência possível, e assim buscando prolongá-lo além dos limites B436 do empírico, embora ainda em associação com ele. Isso sucede quando a razão, para um dado condicionado, exige uma totalidade absoluta do lado das condições (sob as quais o entendimento submete todos os fenômenos da unidade sintética), com o que converte a categoria em uma ideia transcendental visando a conferir ***integridade absoluta***[1099] à síntese empírica por meio de sua continuação até o incondicionado (que nunca é encontrado na experiência, mas só na ideia). A razão exige isso conforme o princípio: *se o condicionado é dado, então são dados também a soma total das condições, e, portanto, o absolutamente incondicionado*, mediante o qual exclusivamente era possível o condicionado. Resulta que, *primeiramente*, as ideias transcendentais realmente nada serão senão categorias até ao incondicionado estendidas, sendo que aquelas podem ser acomodadas em uma tabela de acordo com os títulos destas. **Em segundo lugar**, entretanto, nem todas as categorias servirão, mas somente aquelas nas quais a síntese constitui uma *série*, e na verdade uma de condições subordinadas (não coordenadas) entre si para um condicionado. A totalidade absoluta só é exigida pela razão na medida em que esta se ocupa A410 da série ascendente das condições para um dado condicionado e, portanto, não quando tratando da linha descendente das consequências, nem do agregado de condições coordenadas para essas consequências. B437 Com efeito, no que toca ao dado condicionado, condições são consideradas como se fossem já pressupostas e dadas juntamente com ele, enquanto como as consequências não tornam possíveis suas condições, mas, pelo contrário, as pressupõem, permanece-se, na progressão às consequências, sem inquietações quanto a se a série cessa ou não, e no geral se a questão em virtude de sua totalidade não é de modo algum pressuposição da razão.

Assim, pensa-se necessariamente no tempo completamente decorrido até o presente instante como também dado (mesmo se não determinável por nós). Naquilo, porém, que diz respeito ao futuro, como não é ele a condição para atingir o presente, é algo inteiramente indiferente para compreendê-lo o que queremos sustentar acerca do tempo futuro, se em algum lugar ele cessa ou se flui ao infinito. Suponhamos a série *m*, *n*, *o* na qual *n* é dado na qualidade de condicionado com referência a *m*, mas simultaneamente como a condição de *o*, e a série ascende do condicionado *n* a *m* (*l*, *k*, *i* etc.), e igualmente em sentido descendente da condição *n* ao condicionado *o* (*p*, *q*, *r* etc.); o resultado é ter eu que pressupor a primeira série a fim de considerar *n* como dado, sendo *n* possível de acordo A411 com a razão (com a totalidade das condições) somente mediante essa série; sua possibilidade, contudo, não se apoia na série seguinte *o*, *p*, *q*, *r*, que, portanto, B438 não pode ser considerada como dada, mas apenas como *dabilis*[1100].

Chamarei de síntese *regressiva* a sintese de uma série do lado das condições, assim a que parte da condição próxima ao fenômeno dado para as condições mais distantes, e de síntese *progressiva* aquela que parte do lado do condicionado, de sua consequência próxima para as mais distantes. A primeira caminha *in antecedentia*,[1101] a segunda *in consequentia*[1102]. Portanto, as ideias cosmológicas dizem respeito à totalidade da síntese regressiva e caminham *in antecedentia*, não *in consequentia*. Se acontece essa última, é então um problema arbitrário da razão pura, e não necessário, posto que, para a plena compreensibilidade daquilo que é dado no fenômeno, nossa necessidade é de fundamentos, mas não de consequências.

Ora, para estabelecer uma tabela de ideias em conformidade com a tabela das categorias, começamos por tomar os dois *quanta* originais de toda nossa intuição, tempo e espaço. O tempo é em si mesmo uma série (e a condição formal de todas as séries), de modo que nele, com referência a um dado presente[1103], as *antecedentia* são para ser distinguidas *a priori* como condições (o passado[1104]) das *consequentibus*[1105] (o futuro[1106]). A412 Em decorrência disso, a ideia transcendental da totalidade absoluta da série das condições B439 para um dado condicionado é somente aplicável a todo o tempo passado. Em conformidade com a ideia da razão, todo o tempo passado decorrido é pensado como dado necessariamente na qualidade de condição do ***instante***[1107] dado. No que diz respeito ao espaço, porém, inexiste nele diferença entre progresso e regresso,

porque ele constitui um *agregado*, mas *nenhuma série*, já que todas as suas partes existem concomitantemente. O ponto presente do tempo[1108] eu poderia considerar somente condicionado no tocante ao tempo passado, porém jamais como sua condição, visto que esse instante nasce pela primeira vez apenas através do tempo que decorreu (ou, antes, através do decorrer do tempo precedente[1109]). Como, porém, as partes do espaço não estão mutuamente subordinadas, mas coordenadas entre si, resulta que uma parte não é a condição da possibilidade da outra, e ele não constitui em si mesmo uma série, como o tempo. Contudo, a síntese das partes múltiplas do espaço, pelas quais o apreendemos, é, no entanto, sucessiva, e, portanto, acontece no tempo e contém uma série. E como nessa série de espaços agregados de um dado espaço (por exemplo, os pés em uma vara[1110]) aqueles adicionais, começando por um dado espaço, são pensados, cada um, como a *condição para o limite* dos anteriores, a *medida*[1111] de um espaço é para ser considerada a síntese de uma série de condições para um dado condicionado, sendo que somente o lado das condições não é em si A413 mesmo distinguido do lado que está depois do condicionado, de modo que B440 regresso e progresso no espaço parecem ser a mesma coisa. Entretanto, visto que uma parte do espaço não é dada através de outra, sendo apenas por ela limitada, nessa medida é necessário que consideremos todo o espaço limitado como também condicionado, na pressuposição de outro espaço na qualidade de condição de seu limite, e assim por diante. No tocante à ***limitação***[1112], portanto, a progressão no espaço também é um regresso, também dizendo respeito ao espaço a ideia transcendental da totalidade absoluta da síntese na série das condições, e posso indagar com respeito à totalidade absoluta dos fenômenos no espaço tanto quanto no tempo decorrido. Contudo, é no futuro que será determinado se é possível uma resposta a essas indagações.

Em segundo lugar, a realidade no espaço, isto é, a *matéria*, é um condicionado, cujas condições internas são suas partes, ao passo que as partes dessas partes são as condições distantes, de sorte a ocorrer aqui uma síntese regressiva cuja totalidade absoluta a razão exige, o que não pode ocorrer de outro modo senão em ***uma divisão completa***,[1113] pela qual a realidade da matéria some ou no nada ou naquilo que não é mais matéria, a saber, ***o simples***[1114]. Por conseguinte, existe aqui também uma série de condições e um progresso para o incondicionado.

Em terceiro lugar, B441 no que diz respeito às categorias da relação real entre fenômenos, A414 a categoria da substância com seus acidentes não se ajusta a uma ideia transcendental, isto é, com referência a ela não dispõe a razão de nenhum fundamento para marchar regressivamente na direção de condições. Com efeito, acidentes são (na medida em que são inerentes a uma substância única) coordenados entre si, e não constituem série alguma. Quanto à substância, porém, não são realmente a ela subordinados, mas, antes, o modo de a própria substância existir. O conceito de *substancial* seria o que poderia ainda parecer ser aqui uma ideia da razão transcendental. Entretanto, como este nada significa senão o conceito do objeto em geral, o qual subsiste, na medida em que nele se pensa meramente o sujeito transcendental sem quaisquer predicados, mas aqui somente se discute o incondicionado na série dos fenômenos, está claro que o substancial não pode constituir qualquer membro dela. O mesmo vale, inclusive, para substâncias em comunidade, as quais não passam de agregados e não têm quaisquer expoentes de uma série, uma vez que não são subordinadas entre si como condições de sua possibilidade, o que bem podia ter sido dito acerca de espaços, cujos limites nunca foram determinados em si mesmos, porém sempre mediante outro espaço. Resta, portanto, apenas a categoria da *causalidade*, a qual proporciona uma série B442 de causas para um dado efeito, em que se pode ascender do efeito, na qualidade de condicionado, às causas na qualidade de condições, e responder à indagação da razão.

Em quarto A415 lugar, os conceitos de ***possível, real e necessário***[1115] não conduzem a série alguma, salvo somente na medida em que ***o contingente em existência tem sempre de ser visto como condicionado***[1116], e remete, segundo a regra do entendimento, a uma condição sob a qual é necessário remeter a uma condição mais elevada, até a razão alcançar a *necessidade* apenas na totalidade dessa série.

Em consonância com isso, existem não mais do que quatro ideias cosmológicas de acordo com os quatro títulos das categorias caso se selecione as que necessariamente conduzem consigo uma série na síntese do múltiplo.

B443 1.

A integridade absoluta

da composição do todo
dado de todos os fenômenos

2.
A integridade absoluta da divisão[1117]
de um todo dado no fenômeno

3.
A integridade absoluta da gênese[1118] de um fenômeno em geral

4.
A integridade absoluta da dependência[1119] *da existência*
do alterável no fenômeno

O primeiro A416 ponto a ser observado aqui é que a ideia de totalidade absoluta não diz respeito a outra coisa senão à exposição dos *fenômenos* e, portanto, não ao conceito puro do entendimento de um todo de coisas em geral. Assim fenômenos são considerados aqui como dados, e a razão exige a integridade absoluta das condições de sua possibilidade, na medida em que estas constituem uma série e, portanto, uma síntese absolutamente íntegra (isto é, em todos os aspectos), pela qual fenômenos poderiam ser expostos segundo leis do entendimento.

Em segundo lugar, é propriamente apenas o incondicionado que a razão busca nessa síntese de condições, B444 que prossegue serialmente, e, na verdade, regressivamente, como que a integridade na série das premissas que no seu conjunto não pressupõe qualquer outra. Ora, esse *incondicionado* sempre está contido *na totalidade absoluta da série* se representado na imaginação. Todavia, essa síntese absolutamente completa é, por sua vez, apenas uma ideia, pois com fenômenos não se pode saber, pelo menos não antecipadamente, se tal síntese sequer é possível. Caso se represente tudo através de meros conceitos puros do entendimento, na ausência das condições da intuição sensível, pode-se dizer diretamente que, para um dado condicionado, é dada a série inteira de condições subordinadas entre si; com efeito, aquele é dado somente através destas. Contudo, no caso dos fenômenos, topa-se com uma particular limitação na maneira em que

as condições são dadas, A417 a saber, através da síntese sucessiva do múltiplo da intuição, que no regresso deveria ser completa. Ora, se essa integridade é possível de modo sensível permanece um problema. Entretanto, a ideia dessa integridade reside ainda na razão, isto independentemente da possibilidade ou impossibilidade de associar a ela adequadamente conceitos empíricos. Assim, como B445 o incondicionado está contido necessariamente na totalidade absoluta da síntese regressiva do múltiplo no fenômeno (conforme orientação das categorias, as quais o representam como uma série de condições para um dado condicionado), poder-se-ia, inclusive, deixar em suspenso se e como essa totalidade é produzida: assim, a razão toma aqui o caminho de partir da ideia da totalidade, embora tenha propriamente como seu ***objetivo final*** [1120] o *incondicionado*, seja da série inteira, seja de uma parte dela.

Ora, pode-se conceber esse incondicionado ou como subsistente meramente na série inteira, na qual, assim, cada um de seus membros sem exceção é condicionado, e somente o seu todo é absolutamente incondicionado, caso em que se diz que o regresso é infinito, ou o absolutamente incondicionado é apenas uma parte da série, à qual estão subordinados os membros restantes da série, não estando ela mesma, porém, submetida a qualquer outra condição.[1121] No primeiro caso, a série é dada *a parte priori* sem limites A418 (sem começo[1122]), isto é, infinita e ao mesmo tempo total, mas nela o regresso jamais é completo, podendo apenas ser chamado B446 de *potentialiter*[1123] infinito. No segundo caso, há um primeiro membro da série,[1124] o qual, com referência ao tempo decorrido, é chamado de o *começo do mundo*,[1125] com referência ao espaço o *limite do mundo*,[1126] com referência às partes de um todo dado em seus limites o *simples*,[1127] com referência às causas a *espontaneidade* absoluta[1128] (liberdade), com referência à existência das coisas alteráveis a *necessidade natural* absoluta[1129].

Temos duas expressões: **mundo** e **natureza**, que por vezes se confundem. A primeira significa o todo matemático de todos os fenômenos e a totalidade de sua síntese ***tanto no grande quanto no pequeno***[1130], isto é, tanto no seu progresso através de composição quanto através de divisão. Mas o mesmo mundo é denominado natureza[1131] na medida em que é considerado A419 um todo dinâmico, e não se vê a agregação no espaço ou no tempo B447 de modo a produzir uma grandeza, mas a unidade na *existência* dos fenômenos. Ora, a condição daquilo que acontece é chamada causa, ao passo que a causalidade

incondicionada da causa no fenômeno é chamada liberdade; pelo contrário, a condicionada no sentido mais restrito é chamada causa natural. O condicionado na existência em geral é chamado ***contingente***,[1132] enquanto o incondicionado, ***necessário***.[1133] A necessidade incondicionada dos *fenômenos* pode ser chamada de necessidade natural.

As ideias com as quais nos ocupamos agora foram anteriormente chamadas por mim de cosmológicas, em parte porque por ***mundo***[1134] entende-se o conjunto de todos os fenômenos, e nossas ideias são também apenas dirigidas ao incondicionado entre os fenômenos, e em parte também porque no sentido transcendental a palavra mundo significa a totalidade absoluta do conjunto das coisas existentes, e dirigimos nossa atenção somente à integridade A420 da síntese (ainda que propriamente tão só no regresso às condições). Considerando, ademais, que essas ideias, tomadas coletivamente, são todas transcendentes e que, embora não ultrapassem o objeto, nomeadamente os fenômenos, *no que respeita à espécie*, mas têm a ver somente com o mundo sensível (não com noúmenos), elas, a despeito disso, conduzem a síntese a um *grau* que excede toda experiência possível, de modo que em minha opinião pode-se com plena propriedade chamá-las coletivamente de *conceitos cosmológicos*. No que toca B448 à distinção entre o matematicamente incondicionado e o dinamicamente incondicionado, que é a meta do regresso, eu chamaria os dois primeiros de conceitos cosmológicos em um sentido mais restrito (o mundo no grande e pequeno), mas os dois restantes de **conceitos** *transcendentes* **naturais**[1135]. Essa distinção não tem sido até agora de grande relevância, mas à medida que avançarmos pode se tornar mais importante.

A antinomia da razão pura

Seção II
Antitética da razão pura

Se qualquer conjunto de doutrinas dogmáticas é ***tética***[1136], entendo por antitética não as asserções dogmáticas do contrário, mas o conflito entre conhecimentos dogmáticos em aparência (*thesis*[1137] *cum antithesi*[1138]), sem que se atribua um

direito especial de aprovação a um ou outro. A421 A antitética, portanto, não se ocupa de asserções unilaterais, mas considera apenas o conflito entre conhecimentos gerais da razão entre si e as causas dele. A antitética transcendental é uma investigação sobre a antinomia da razão pura, de suas causas e resultado. Quando no uso de princípios do entendimento, aplicamos nossa razão B449 não só a objetos da experiência, mas nos arriscamos, inclusive, a estender esses princípios além dos limites dela, disso resulta o surgimento de teoremas *sofísticos*[1139], os quais nem esperam confirmação na experiência, nem desta temem a refutação; e cada um deles não é apenas em si mesmo sem contradição, como também atende a condições de sua necessidade na natureza da razão, somente com a ressalva, infelizmente, de o oposto ter, de seu lado, igualmente fundamentos válidos e necessários quanto à afirmação.

As questões que são naturalmente apresentadas por uma tal dialética da razão pura são assim: 1. Em quais proposições está a razão pura de maneira inevitável realmente sujeita a uma antinomia? 2. Em quais causas repousa essa antinomia? 3. De que modo, se é que há algum, dada essa contradição, permanece, não obstante, aberto à razão um caminho para a certeza?

Um teorema dialético da razão pura deve, em consonância com isso, ter algo em si que o distinga de todas as proposições sofísticas, a saber: não dizer respeito A422 a uma questão arbitrária passível de ser levantada apenas à vontade, mas a uma com que toda razão humana tem necessariamente que topar no seu avanço; e em segundo lugar, tal proposição e sua oposta têm que portar com elas não meramente uma ***ilusão artificial*** [1140], que desaparece tão logo se tenha dela compreensão, mas uma ilusão natural e inevitável, B450 que, mesmo se ninguém for mais por ela enganado, se manterá mistificando, ainda que sem fraudar, e que, portanto, sem poder nunca ser destruída, pode ser tornada inócua.

Uma tal doutrina dialética se relacionará não com a unidade do entendimento em conceitos da experiência, mas com a unidade da razão em meras ideias, cujas condições, visto que, como síntese segundo regras, essa doutrina deve primeiramente ser congruente com o entendimento e, no entanto, concomitantemente, como a unidade absoluta dessa síntese, o deve ser com a razão, serão para o entendimento demasiado grandes caso seja para essa unidade ser adequada àquela da razão, e, não obstante, demasiado pequenas para a razão

se ajustadas ao entendimento; disso deve nascer um conflito inevitável independentemente de como se possa fazer.

Essas asserções sofísticas, portanto, abrem ***um campo de batalha dialético***[1141] no qual cada parte mantém o predomínio enquanto se lhe é permitido atacar A423 e decerto vencerá a parte que é forçada a proceder só defensivamente. Daí ***robustos cavaleiros***,[1142] possam eles defender a boa causa ou a má, com certeza abiscoitam ***os louros da vitória***[1143] desde que cuidem para ter a prerrogativa de executar o derradeiro ataque e não sejam forçados a resistir a um novo ataque do oponente. Pode-se facilmente imaginar ter sido essa arena desde sempre penetrada frequentemente, com ambos os lados conquistando muitas vitórias, mas que em cada ocasião a vitória final B451 foi decisiva somente porque se cuidou para que o defensor da boa causa ficasse em campo sozinho, seu oponente tendo sido proibido de empunhar as armas novamente. Na qualidade de árbitros imparciais,[1144] temos de deixar de lado inteiramente o fato de se tratar de boa ou má causa aquilo pelo que lutam os combatentes, e simplesmente permitir que resolvam a coisa entre si. Talvez após haverem mais se cansado mutuamente do que se ferirem venham a compreender por si a nulidade de sua disputa e se separem como bons amigos.

Esse método de observar ou, antes, mesmo ocasionar um conflito de asserções não com o objetivo de dirimi-lo para a vantagem de uma parte ou outra, mas com aquele de investigar se o seu objeto não é talvez uma mera fantasia na qual cada um apanha inutilmente algo e não é capaz de ganhar A424 nada ainda que não tope com qualquer resistência, esse ***procedimento***[1145], eu digo, pode-se chamar de o *método cético*. É completamente distinto do *ceticismo*, um princípio de uma ignorância artificial e científica que solapa os alicerces de todo conhecimento, para, se possível, não deixar qualquer confiança e certeza em lugar algum.[1146] Com efeito, o método cético visa à ***certeza***[1147], buscando descobrir o ponto de mal-entendido em conflitos com intenção B452 honesta e conduzidos com inteligência por ambos os lados, objetivando agir à maneira de sábios legisladores que, quando do embaraço de juízes em casos de litígio, extraem instrução no que diz respeito àquilo que é lacunar e não determinado precisamente em suas leis. A antinomia que se mostra na aplicação da lei é, para nossa sabedoria limitada, o melhor elemento de prova da nomotética, no propósito de tornar a razão, que

não se torna facilmente ciente de seus ***passos falsos***[1148] na especulação abstrata, atenta aos momentos da determinação de seus princípios.

Esse método cético, contudo, ajusta-se essencialmente apenas à filosofia transcendental, podendo eventualmente ser dispensado em todos os demais campos de investigação, mas não neste. Seria absurdo seu uso na matemática porque nesta, em lugar algum, falsas asserções se disfarçam e se fazem invisíveis, pois provas matemáticas A425 têm sempre que proceder pelas linhas da intuição pura e, na verdade, através sempre de uma síntese evidente. Na filosofia experimental pode ser útil uma dúvida que prorroga, mas ao menos não há qualquer mal-entendido possível que não possa ser facilmente eliminado e o último recurso para dirimir a contenda deve, finalmente, residir na experiência, não importa se descoberto cedo ou tarde. A moral pode também fornecer seus princípios como um todo B453 *in concreto*, juntamente com suas consequências práticas em, ao menos, experiências possíveis, e mediante isso se esquivar a mal-entendidos causados pela abstração. Pelo contrário, as asserções transcendentais que pretendem estender sua compreensão além do campo de toda experiência possível não estão nem no caso em que sua síntese poderia ser dada em uma intuição *a priori*, nem são constituídas de tal forma que um mal-entendido pudesse ser descoberto mediante qualquer experiência. Portanto, a razão transcendental não admite outra pedra de toque exceto a sua própria tentativa de trazer unificação interna às suas asserções, o que exige a livre e desimpedida competição dessas asserções entre si, e isso vamos desde já iniciar.[1149]

A426/B454 A antinomia da razão pura

Primeiro conflito das ideias transcendentais

Tese

O mundo tem um começo no tempo, e é no espaço também encerrado em limites.

Prova

Com efeito, suponha-se que o mundo não tem começo algum no tempo e então até todo ponto dado no tempo transcorreu uma ***eternidade***[1150] e, portanto, uma série infinita de estados de coisas no mundo, um se sucedendo ao outro, passou-se. Ora, acontece que a ***infinitude***[1151] de uma série consiste precisamente em não poder ser jamais completada por uma síntese sucessiva. Consequentemente, é impossível uma ***série de mundo***[1152] transcorrida infinitamente e, portanto, um começo do mundo é uma condição necessária de sua existência, o que era para em primeiro lugar ser provado.

No tocante ao *segundo* ponto, suponha-se novamente o oposto e então o mundo será um todo dado infinito de coisas concomitantemente existentes. Ora, não podemos pensar a grandeza de um *quantum*[1153] que não é dado A428/B456 dentro de certos limites de toda intuição[1154] de outro modo senão pela síntese das partes, e podemos pensar a totalidade de tal *quantum*[1155] apenas através da síntese completa, ou através da soma repetida da unidade a si mesma.[1156] Em consonância com isso, para pensar o mundo que preenche todo o espaço na qualidade de um todo, a síntese sucessiva das partes de um mundo infinito teria que ser considerada completa, isto é, na ***contagem***[1157] de todas as coisas coexistentes um tempo infinito teria que ser considerado como tendo decorrido, o que é impossível. Em consonância com isso, um agregado infinito de coisas reais não pode ser considerado como um dado todo e, portanto, não o pode ser como dado *concomitantemente*. Consequentemente, um mundo *não* é *infinito* em sua extensão no espaço, estando encerrado em seus limites, que é o segundo ponto.

Antítese

O mundo não tem um começo e quaisquer limites no espaço, mas é tanto no que toca ao tempo quanto no que toca ao espaço, infinito.

Prova

Com efeito, suponha-se que ele tem um começo. Como o começo é uma existência precedida por um tempo no qual a coisa não é, é necessário haver um tempo que precede no qual o mundo não era, isto é, ***um tempo vazio***[1158]. Ora, não é possível, entretanto, um ***nascer***[1159] de qualquer coisa em um tempo vazio, visto que nenhuma parte de tal tempo tem, em si, antes de outra, qualquer condição distintiva da existência de preferência a ***não-existência***[1160] (que se suponha que vem a ser de si mesmo, ou através de outra causa). Portanto, muitas séries de coisas podem começar no mundo, mas o mundo ele mesmo não pode ter qualquer começo, e assim, no tocante ao tempo passado, é infinito.

No que diz respeito ao segundo ponto, que se suponha primeiramente o oposto, nomeadamente que o mundo é finito e limitado no espaço; assim, ele estaria em um espaço vazio que não é limitado. Portanto, seria encontrada não apenas uma relação das coisas no *espaço*, como também uma das coisas *com o espaço*. Ora, como o mundo é um todo absoluto, fora do qual não é encontrado A429/B457 qualquer objeto de intuição e, portanto, nenhum correlato do mundo com o qual este pudesse estar em relação, a relação do mundo com o espaço vazio seria uma relação dele com *nenhum objeto*. Tal relação, porém, e, portanto, também a ***limitação***[1161] do mundo através do espaço vazio são nada; consequentemente, o mundo não é de modo algum limitado no espaço, isto é, ele é infinito no tocante à extensão.[1162]

A430/B458 Observação sobre a primeira antinomia

I – Sobre a tese

Nesses argumentos conflitantes entre si não busquei fantasias para com isso apresentar (como se diz) ***uma prova de advogado***[1163], que se serve para sua vantagem de um descuido do oponente e de bom grado admite como válida uma má interpretação da lei a fim de construir com base nesta suas próprias reivindicações ilegítimas à refutação. Cada uma dessas provas é extraída da ***natureza do caso***[1164] e a vantagem que pudesse ser dada pelos sofismas dos dogmáticos de ambos os partidos é para ser colocada de lado.

Poderia também ter demonstrado a tese, pelo que parece,[1165] pressupondo um conceito falho da infinitude de uma dada grandeza, conforme o costume dos dogmáticos. Uma grandeza é *infinita* se nenhuma maior (isto é, maior do que o múltiplo de uma dada unidade nela encerrada) é possível. Ora, nenhuma multiplicidade é a maior porque a ela podem sempre ser adicionadas uma ou mais unidades. Assim, uma dada grandeza infinita e, portanto, também um mundo infinito (no que diz respeito quer à série transcorrida, quer à extensão) são impossíveis: ele é, portanto, por ambos os lados, limitado. Eu poderia ter assim conduzido minha prova: só que esse conceito não se harmoniza com o que se entende por um todo infinito. Não representa *quão grande* ele é e, por conseguinte, seu conceito não é o conceito de um *máximo*, A431/B459 mas somente pensa a relação com uma unidade arbitrariamente assumida, com referência à qual é maior do que qualquer número. Conforme se suponha ser a unidade maior ou menor, seria o infinito maior ou menor; a infinitude, todavia, uma vez que consiste meramente na relação com essa dada unidade, manter-se-ia sempre a mesma, ainda que assim a grandeza absoluta do todo certamente não fosse de modo algum conhecida, do que não se trata aqui.

O conceito verdadeiro (transcendental) da infinitude é que a síntese sucessiva da unidade na mensuração de um *quantum* nunca pode ser completada.[1166] Disso se conclui com plena certeza que uma eternidade de estados reais sucedendo-se até um dado ponto do tempo (o tempo presente) não pode haver decorrido e, consequentemente, o mundo tem que ter um começo.

No que concerne à segunda parte da tese, não surge a dificuldade de uma série que é infinita e, no entanto, transcorrida; com efeito, ***o múltiplo***[1167] de um mundo de extensão infinita é dado *simultaneamente*. Entretanto, para pensar a totalidade de ***tal multiplicidade***[1168], como não podemos recorrer a limites que por si só constituiriam essa totalidade na intuição, precisamos prestar contas de nosso conceito, posto que em tal caso ele não pode ir do todo à multiplicidade determinada das partes, mas tem que demonstrar a possibilidade de um todo mediante a síntese sucessiva das partes. Ora, considerando-se que essa síntese tem que constituir uma série a não ser nunca completada, não se pode pensar uma totalidade antes dela e, portanto, também através dela. Com efeito, o conceito da própria totalidade nesse caso é a representação de uma síntese completa das partes, e esse completamento e, portanto, também o seu conceito, são impossíveis.

A432/B460 Observação

II – Sobre a antítese

A prova da infinitude da ***série cósmica***[1169] dada e do ***total cósmico***[1170] apoia-se em que, no caso oposto, um tempo vazio, e igualmente um espaço vazio, teriam que constituir o ***limite cósmico***[1171]. Ora, para mim não é desconhecido serem procurados subterfúgios contra essa consequência sob a afirmação de que um ***limite cósmico***[1172] no tempo e no espaço é plenamente possível sem ter que assumir um tempo absoluto anterior ao começo do mundo, ou um espaço absoluto a se estender além do mundo real, o que é impossível. Estou inteiramente satisfeito com a última parte dessa opinião dos filósofos da escola de Leibniz. O espaço é meramente a forma da intuição externa, mas não um objeto real passível de ser externamente intuído, e um correlato dos fenômenos, mas a forma dos próprios fenômenos. O espaço, portanto, tomado absolutamente (por si só) não pode ocorrer como algo determinante da existência das coisas, porque não é de modo algum um objeto, mas tão só a forma de objetos possíveis. Coisas, por conseguinte, na qualidade de fenômenos, realmente determinam o espaço, isto é, entre todos os seus possíveis predicados (grandeza e relação), fazem com que este ou aquele pertença à realidade; o espaço, porém, como algo que subsiste por si, não pode, inversamente, determinar a realidade das coisas no que concerne à ***grandeza ou forma***[1173], porque ele em si mesmo nada é de real. Um espaço (seja cheio ou vazio[1174]), consequentemente, pode perfeitamente ser limitado por fenômenos, A433/B461 mas fenômenos não podem ser limitados *por um espaço vazio* externamente a eles. Precisamente isso vale também para o tempo. A se reconhecer tudo isso, é, no entanto, inconteste que seria certamente necessário supor essas duas ***não-coisas***[1175], o espaço vazio fora do mundo e o tempo vazio antes do mundo, caso se admita um limite cósmico, seja no espaço ou no tempo.

Com efeito, no que concerne ao ***subterfúgio***[1176] pelo qual se procura fugir dessa consequência dizendo que se o mundo (no que respeita ao tempo e ao espaço) tem limites, ***o vazio infinito***[1177] teria que determinar a existência das coisas reais no que se refere à sua grandeza, ele no fundo consiste apenas no seguinte: em lugar de um *mundo sensível*, pensa-se enganosamente um quem sabe

qual[1178] mundo inteligível e, em lugar de um primeiro começo (uma existência antes da qual precede um tempo de não-existência), pensa-se uma existência em geral que *não pressupõe outra condição* no mundo, em lugar do limite da extensão, pensam-se as *barreiras* do ***todo cósmico***,[1179] com o que tiramos o tempo e o espaço do caminho. Estamos aqui, contudo, discorrendo apenas sobre o *mundus phaenomenon*[1180] e sua grandeza, onde, de modo algum, se pode abstrair das citadas condições da sensibilidade ***sem eliminar o próprio ser***[1181]. O mundo dos sentidos, se limitado for, jaz necessariamente em um vazio infinito. Caso se queira pôr este à parte e, consequentemente, o espaço em geral como condição *a priori* da possibilidade dos fenômenos, o resultado é ser todo o mundo dos sentidos suprimido. No nosso problema unicamente este nos é dado. O *mundus intelligibilis*[1182] não é coisa alguma senão o conceito universal de um mundo em geral, no qual se abstrai de todas as condições das intuições dele, e com referência ao qual, portanto, absolutamente nenhuma proposição sintética, quer afirmativa quer negativa, é possível.

A434/B462 A antinomia da razão pura

Segundo conflito das ideias transcendentais

Tese

Toda substância composta no mundo consiste de partes simples, e nada existe em lugar algum salvo o simples ou aquilo que é composto deste.

Prova

Com efeito, suponha-se que as substâncias compostas não consistem de partes simples, e então se toda composição fosse eliminada em pensamento, nenhuma parte composta e (visto não haver qualquer parte simples) nenhuma simples e, portanto, absolutamente nada, restariam, do que resultaria que nenhuma

substância seria dada. Por conseguinte, ou é impossível eliminar em pensamento toda composição, ou, após sua eliminação, algo tem que restar subsistindo sem qualquer composição, isto é, o simples. No primeiro caso, o composto novamente não consistiria de substâncias (visto que com estas a composição é apenas uma relação ***contingente***[1183] de substâncias, sem a qual estas, na qualidade de seres que persistem por si, A436/B464 têm que subsistir). Ora, como esse caso contradiz a pressuposição, resta somente o segundo: nomeadamente que o composto substancial no mundo consiste de partes simples.[1184]

Disso se conclui imediatamente que todas as coisas do mundo são seres simples, que a composição é apenas um estado externo deles, e que, embora não possamos jamais instalar as substâncias elementares completamente fora desse ***estado de combinação***[1185] e isolá-las, tem ainda a razão que pensá-las na qualidade de os sujeitos primários de toda composição e, portanto, fazê-lo anteriormente a esta na qualidade de seres simples.

Antítese

Nenhuma coisa composta no mundo consiste de partes simples, e nele em nenhum lugar existe nada simples.

Prova

Suponha-se que uma coisa composta (como substância) consiste de partes simples. Porque toda relação externa entre substâncias e, portanto, também toda composição delas são possíveis somente no espaço, é imperioso existir tantas partes do espaço quanto partes da coisa composta que o ocupa. Ora, o espaço não consiste de partes simples, mas de espaços.[1186] Toda parte do composto, portanto, tem que ocupar um espaço. Entretanto, as partes absolutamente primárias de todo composto são simples. Por conseguinte, o simples ocupa um espaço. Ora, como todo o real que ocupa um espaço contém em si um múltiplo de elementos externos entre si e, portanto, é composto, e na verdade como um composto real o é não de acidentes (pois não podem ser externos entre si sem a substância), mas,

consequentemente, de substâncias, então o simples seria um composto substancial, o que se contradiz.

A segunda proposição da antítese, que no mundo nada existe A437/B465 simples, deve aqui significar apenas que a existência do absolutamente simples não pode ser demonstrada por qualquer experiência ou percepção, seja externa ou interna, e, portanto, o absolutamente simples é uma mera ideia cuja realidade objetiva jamais é demonstrável em qualquer experiência possível e, por conseguinte, na exposição dos fenômenos, é sem qualquer aplicação e objeto. Com efeito, suponhamos que essa ideia transcendental pudesse encontrar um objeto na experiência, e então a intuição empírica de tal objeto teria que ser reconhecida, não contendo ela absolutamente qualquer múltiplo com elementos externos entre si e combinados em uma unidade. Ora, como inexiste inferência da não consciência de tal múltiplo para a sua completa impossibilidade em qualquer intuição de um objeto, mas esta última é inteiramente necessária à simplicidade absoluta, segue-se que esta não pode ser inferida de percepção alguma, seja qual for. Como, portanto, nada jamais pode ser dado na qualidade de um objeto absolutamente simples em qualquer experiência possível, tendo, porém, o mundo dos sentidos que ser considerado o conjunto de todas as experiências possíveis, nada simples em lugar algum dele é dado.

Essa segunda proposição da antítese vai muito mais longe do que a primeira, a qual ***bane***[1187] o simples somente da intuição do composto, ao passo que a segunda, pelo contrário, ***elimina-o***[1188] no todo da natureza; por conseguinte, também não podia ter sido provado a partir do conceito de um dado objeto da intuição externa (do composto), mas, antes, de sua relação com uma experiência possível em geral.

A438/B466 Observação sobre a segunda antinomia

I – Sobre a tese

Quando discurso sobre um todo que consiste necessariamente de partes simples, entendo por isso um todo substancial somente na qualidade de um genuíno *Compositum*[1189], isto é, a unidade contingente do múltiplo que, *dada separada*

(ao menos no pensamento), é colocada em uma combinação recíproca e assim constitui algo uno. A nos expressarmos propriamente, dever-se-ia chamar o espaço não de *Compositum*, mas, antes, de *Totum*[1190], posto que suas partes somente são possíveis no todo, e não o todo através das partes. Em todo caso, poder-se-ia chamá-lo de um *Compositum ideale*[1191], mas não *reale*[1192]. Contudo, isso não passa de sutileza. Como o espaço não é um composto de substâncias (nem sequer de acidentes reais), se elimino toda a composição dele, nada, nem sequer um ponto, resta; com efeito, A440/B468 ***este***[1193] só é possível na qualidade de limite de um espaço (e, portanto, de um composto). Espaço e tempo, assim, não consistem de partes simples. O que pertence apenas ao estado de uma substância, mesmo se tem uma grandeza (por exemplo, a alteração) também não consiste do simples, isto é, certo grau de alteração não nasce por meio de um ***aumento***[1194] de muitas alterações simples. Nossa inferência do composto ao simples somente vale para coisas que subsistem por si mesmas. Acidentes, porém, de um estado não subsistem por si mesmos. Pode-se, assim, arruinar com facilidade a prova a favor da necessidade do simples na qualidade de parte constituinte de todo composto substancial, e assim perder sua causa, se for estendida longe demais e caso se tente torná-la válida indistintamente para todos os compostos, como muitas vezes realmente já aconteceu.

Ademais, discurso aqui acerca do simples somente na medida em que é necessariamente dado no composto, de modo que este possa ser decomposto naquele como em suas partes constituintes. O significado próprio da palavra *mônada* A442/B470 (segundo o uso de Leibniz) diz respeito apenas ao simples dado *imediatamente* como substância simples (por exemplo, na ***autoconsciência***[1195]) e não como elemento do composto, que se poderia de preferência chamar *Atomus*[1196]. E como é apenas no que concerne aos compostos que desejo demonstrar substâncias simples na qualidade de seus elementos, eu poderia chamar a ***antítese***[1197] da segunda antinomia de *atomística* transcendental. Pelo fato, entretanto, dessa palavra ter sido já empregada por muito tempo para a designação de um modo de explicação particular de fenômenos corpóreos (*molecularum*[1198]) e, portanto, pressupõe conceitos empíricos, pode ser denominada princípio dialético de *monadologia*.

A439/B467 Observação

II – Sobre a antítese

Contra essa proposição de uma divisão infinita da matéria, cujo fundamento de prova é meramente matemático, foram formuladas objeções pelos *monadistas*, que já se tornaram suspeitos por não permitirem que mesmo as mais claras provas matemáticas valham como compreensões da constituição do espaço, na medida em que é ele de fato a condição formal da possibilidade de toda matéria, preferindo, em lugar disso, considerar essas provas somente como inferências de conceitos abstratos, mas arbitrários, que não poderiam se relacionar a coisas reais. É como se fosse possível conceber outro tipo de intuição distinto daquele dado na intuição original de espaço, e tratar das determinações *a priori* deste não como simultaneamente referindo-se ao que é possível unicamente na medida em que o espaço é preenchido. Caso se dê ouvidos a eles, além de pontos matemáticos, os quais são simples mas não partes do espaço e, sim, meramente os limites de um espaço, ter-se-ia também que pensar pontos físicos como não sendo apenas simples, mas tendo, inclusive, na qualidade de partes do espaço, a prerrogativa de preenchê-lo mediante a mera agregação deles. Sem repetir aqui agora as refutações comuns e claras desse ***absurdo***[1199], que existem em quantidade, ***porquanto é inteiramente inútil querer à maneira sofística afastar a evidência da matemática por meio de meros conceitos discursivos***,[1200] observarei apenas que se a filosofia aqui chicaneia com a matemática, A441/B469 isso sucede porque ela esquece que essa questão tem a ver somente com *fenômenos* e suas condições. Aqui, contudo, não é suficiente descobrir o conceito do simples para o *conceito do entendimento* puro do composto, sendo necessário, sim, descobrir a intuição do simples para a *intuição* do composto (da matéria), e isso é de acordo com as leis da sensibilidade e, portanto, também no que se refere aos objetos dos sentidos, totalmente impossível. Assim, pode ser sempre válido para um todo constituído de substâncias pensado através do entendimento puro que anteriormente a toda composição delas é preciso termos um simples; isso, porém, não vale para o *totum substantiale phaenomenon*[1201], que, na qualidade de intuição empírica no espaço, traz consigo a propriedade necessária de que nenhuma parte sua é simples porque nenhuma parte do espaço é simples. Todavia, os monadistas são suficientemente sutis para quererem escapar dessa dificuldade não pressupondo o espaço como uma condição da possibilidade dos objetos da intuição externa (corpos),

pressupondo esses objetos, em lugar disso, e a relação dinâmica das substâncias em geral, como a condição da possibilidade do espaço. Ora, dispomos de um conceito de corpos tão só como fenômenos, mas, como tais, pressupõem necessariamente o espaço na qualidade de condição da possibilidade de todo fenômeno externo e, assim, o subterfúgio é vão, como foi anteriormente suficientemente demonstrado na estética transcendental. Fossem eles coisas em si mesmas, a prova dos monadistas certamente teria validade.

A segunda A443/B471 asserção dialética tem em si a particularidade de ter contra si uma asserção dogmática que é a única entre todas as sofísticas que se dispõe a provar ***com evidência***[1202], em um objeto da experiência, a realidade de algo que anteriormente atribuímos meramente às ideias transcendentais, a saber, a absoluta simplicidade da substância: nomeadamente que o objeto do sentido interno, ***o eu que pensa***,[1203] é uma substância absolutamente simples. Sem agora ingressar nisso (já que anteriormente foi examinado com maior minúcia), apenas observarei que se algo é pensado somente como objeto, sem o acréscimo de qualquer determinação sintética de sua intuição (como ocorre através da representação totalmente nua do eu), certamente nada de múltiplo e nenhuma composição poderiam ser percebidos em tal representação. Como, ademais, os predicados pelos quais penso esse objeto são meras intuições do sentido interno, nada neles pode ocorrer que pudesse provar um múltiplo de elementos entre si externos e, portanto, composição real. Resulta que a autoconsciência é tal que, visto que o sujeito que pensa é concomitantemente seu próprio objeto, ele está impossibilitado de dividir a si mesmo (ainda que possa dividir as determinações que lhe são inerentes); com efeito, no tocante ao seu eu, todo objeto é unidade absoluta. Não obstante, se esse sujeito é considerado *externamente*, na qualidade de um objeto da intuição, positivamente mostrará composição em seu próprio fenômeno. É assim que tem que ser, contudo, sempre considerado caso se queira saber se nele existe um múltiplo de elementos entre si *externos*, ou não.

A444/B472 A antinomia da razão pura

Terceiro conflito das ideias transcendentais

Tese

A causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo no seu conjunto podem ser derivados. É ainda necessário supor uma outra causalidade via liberdade para deles dar explicação.

Prova

Suponha-se que não há outra causalidade além daquela segundo as leis da natureza; o resultado seria tudo *o que acontece* pressupor um estado anterior, ao qual ele segue inevitavelmente de acordo com uma regra. Ora, o próprio estado anterior, porém, tem que ser algo que aconteceu (vir a ser no tempo, pois que não era anteriormente), visto que, se tivesse sido sempre, sua consequência simplesmente não poderia ter vindo a ser, mas teria sido sempre. Portanto, ***a causalidade da causa***[1204] pela qual algo acontece é, ela mesma, alguma coisa *acontecida* que, segundo a lei natural, mais uma vez pressupõe um estado anterior e sua causalidade, e este, igualmente, outro ainda mais antigo e assim por diante. Se, portanto, tudo acontece segundo meras leis da natureza, a consequência é sempre A446/B474 haver apenas um começo subordinado, mas nunca ***um primeiro começo***[1205] e, assim, nenhuma integridade da série do lado das causas que provêm umas das outras. Ora, a lei da natureza consiste precisamente em que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada *a priori*. Consequentemente, a proposição de que toda causalidade é possível somente segundo as leis da natureza contradiz a si mesma se tomada em sua universalidade irrestrita e, por conseguinte, ***esta***[1206] não pode ser suposta como sendo a única.

Em decorrência disso, é necessário supor uma causalidade pela qual algo acontece sem que sua causa seja ulteriormente determinada por outra causa anterior de acordo com leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta* das causas começando *a partir de si mesma* uma série de fenômenos que flui segundo leis naturais e, assim, liberdade transcendental, sem a qual, mesmo ***no curso da natureza***[1207], a série dos fenômenos do lado das causas jamais é integral.

Antítese

Não existe liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece somente segundo leis da natureza.

Prova

Suponha-se que há uma *liberdade* no sentido transcendental na qualidade de um tipo particular de causalidade segundo o qual os eventos do mundo poderiam se suceder, a saber, uma faculdade para absolutamente principiar um estado e, portanto, também uma série de suas consequências; então, não apenas uma série começará absolutamente por meio dessa espontaneidade, como também a determinação dessa própria espontaneidade para a produção da série, isto é, a causalidade, começará absolutamente, de modo que nada precederia a determinar essa ***ação que acontece***[1208] segundo leis constantes. Todo começo de ação, todavia, pressupõe um estado da causa ainda não atuante, e um primeiro começo dinâmico de ação pressupõe um estado que de modo algum tem conexão de causalidade com a causa do estado anterior, isto é, de maneira alguma se segue a ele.[1209] Portanto, a liberdade transcendental contraria a lei causal e constitui uma combinação A447/B475 dos sucessivos estados de ***causas eficientes***,[1210] de acordo com a qual nenhuma unidade de experiência é possível e que, assim, não é encontrada em nenhuma experiência, sendo, portanto, ***uma coisa vazia do pensamento***.[1211]

Assim só dispomos da *natureza* na qual devemos procurar a conexão e a ordem dos eventos do mundo. A liberdade (independência) das leis da natureza é, decerto, uma *libertação* da *coerção*[1212], mas também
do *fio condutor* de todas as regras. Com efeito, não se pode dizer que, em lugar das leis da natureza, leis de liberdade ingressem na causalidade do ***curso do mundo***[1213], porque, se a liberdade fosse determinada segundo leis, ela não seria liberdade, mas ela mesma nada mais seria do que a natureza. Assim, natureza e liberdade transcendental distinguem-se como ***regularidade e anarquia***[1214], pelo que a primeira sobrecarrega o entendimento com a dificuldade de buscar a origem dos eventos ascendendo cada vez mais na série das causas, visto ser sua causalidade sempre condicionada; mas promete, em compensação, uma unidade universal e regular de experiência, enquanto, pelo contrário, ***a fantasia da***

liberdade[1215], ainda que decerto proporcionando descanso ao entendimento investigador no encadeamento de causas ao conduzi-lo a uma causalidade incondicionada que principia a atuar a partir de si mesma, considerando que ela própria é cega, rompe com a orientação daquelas regras exclusivamente através das quais uma experiência de conexão universal é possível.

A448/B476 Observação sobre a terceira antinomia

I – Sobre a tese

A ideia transcendental de liberdade está longe de constituir o conteúdo integral do conceito psicológico desse nome, que é majoritariamente empírico, mas constitui apenas aquele da espontaneidade absoluta de uma ação, na qualidade de o autêntico fundamento de sua imputabilidade; é, contudo, o verdadeiro obstáculo para a filosofia, a qual encontra dificuldades instransponíveis para reconhecer tal tipo de causalidade incondicionada. Por decorrência, o que na questão da ***liberdade da vontade***[1216] desde sempre colocou a razão especulativa em tão grande embaraço é propriamente apenas *transcendental*, e somente diz respeito a se é o caso de supor uma faculdade que comece *a partir de si mesma* uma série de coisas ou estados sucessivos. Não é ***imperiosamente necessário***[1217] responder como ela é possível, visto que, com a causalidade se conformando a leis naturais, temos igualmente que nos satisfazer com o reconhecer *a priori* que tal causalidade tem que ser pressuposta, ainda que não compreendamos de maneira alguma a possibilidade como, através de certa existência, outra existência é estabelecida, caso em que precisamos nos ater somente à experiência. Ora, decerto demonstramos essa necessidade de um primeiro começo de uma série de fenômenos a partir da liberdade propriamente apenas na medida em que isso é exigido para a compreensibilidade de uma origem do mundo, porquanto pode-se tomar todos os estados subsequentes como uma ***sequência***[1218] de meras leis naturais. Visto, A449/B477 contudo, que a faculdade de começar no tempo uma série completamente por si está com isso provada (ainda que não compreendida), agora nos é também permissível deixar que, no curso do mundo, várias séries possam começar por si no que concerne à sua causalidade, e atribuir às suas

substâncias uma faculdade de agir a partir da liberdade. Não se deveria, porém, deixar-se deter aqui por um mal-entendido: nomeadamente que, como uma série sucessiva no mundo só pode ter um começo relativamente primeiro, visto que um estado das coisas no mundo tem sempre que precedê-lo, talvez não seja possível um começo absolutamente primeiro da série durante o curso do mundo. Com efeito, não falamos aqui do começo absolutamente primeiro no que respeita ao tempo, mas no que respeita à causalidade. Se eu agora (por exemplo) sou completamente livre e levanto de minha cadeira sem a influência necessariamente determinante de causas naturais, o resultado é nesse ***evento***[1219], mais suas consequências naturais ao infinito, começar absolutamente uma série nova, ainda que no que diz respeito ao tempo esse evento seja apenas a continuação de uma série anterior. Com efeito, essa ***resolução e ato***[1220] de modo algum residem na sequência de meros efeitos naturais, e não são uma mera continuação deles; pelo contrário, as causas naturais determinantes cessam totalmente no tocante a esse acontecimento, que decerto se segue a esses efeitos, mas deles não resulta, de modo que tem que ser chamado, não no que concerne ao tempo, mas com referência à causalidade, de começo absolutamente primeiro de uma série de fenômenos.

A confirmação da *necessidade* da razão de recorrer a um primeiro começo a partir da liberdade, na série das causas naturais, salta aos olhos muito claramente diante do fato (a excluir a escola de Epicuro) de todos os filósofos da antiguidade terem se visto obrigados, para a explicação dos ***movimentos do mundo***[1221], a supor um *primeiro motor*[1222], isto é, ***uma causa que atua livremente***[1223], a qual iniciou essa série de estados em primeiro lugar e a partir de si. Com efeito, eles não arriscaram tornar compreensível um primeiro começo a partir da mera natureza.

A450/B478 Observação

II – Sobre a antítese

O defensor da ***onipotência***[1224] da natureza (*fisiocracia* transcendental), em oposição à doutrina da liberdade, sustentaria sua proposição contra as inferências

sofísticas desta última da maneira que se segue. *Se não admitis nada matematicamente primeiro no mundo no que respeita ao tempo, então também não tens necessidade de buscar algo dinamicamente primeiro no que respeita à causalidade*. Quem vos disse para conceber um estado absolutamente primeiro do mundo e, consequentemente, um começo absoluto da série de fenômenos que transcorre sucessivamente e, então, para que vossa imaginação pudesse encontrar um ponto de repouso, estabelecer limites à natureza ilimitada? Como as substâncias no mundo ***sempre foram***[1225], ao menos, a unidade da experiência, torna necessária tal pressuposição, não há, assim, qualquer dificuldade para também supor que a mudança de seus estados, isto é, a série de suas alterações ***sempre foi***[1226] e, portanto, que nenhum primeiro começo, quer matemático, quer dinâmico precisa ser buscado. A possibilidade de tal ascendência infinita, sem um primeiro membro com respeito ao qual todo o restante é meramente subsequente, não pode, no que se refere à sua possibilidade, tornar-se compreensível. Se, contudo, em virtude disso quiserdes descartar esse ***enigma da natureza***[1227], vós vos vereis na necessidade de repudiar muitas qualidades sintéticas fundamentais (forças fundamentais) que tampouco podeis compreender, e mesmo a possibilidade de uma alteração em geral deverá se converter em um obstáculo A451/B479 para vós. Com efeito, se não descobrísseis através da experiência que ela é real, nunca poderíeis imaginar *a priori* como tal sequência ininterrupta ***de ser e não ser***[1228] é possível.

Se, todavia, eventualmente fosse admitida uma faculdade transcendental da liberdade para começar alterações do mundo, essa faculdade pelo menos teria que estar fora do mundo (embora permaneça sempre ***uma pretensão audaciosa***[1229] supor um objeto fora do conjunto de todas as intuições possíveis que não possa ser dado em qualquer percepção possível. Entretanto, jamais é permissível conferir tal faculdade a substâncias no próprio mundo, porque nesse caso sumiria na maior parte a conexão dos fenômenos que se determinam necessariamente entre si de acordo com leis universais, a qual é chamada de natureza, e com ela a característica da verdade empírica, ***que distingue experiência de sonho***[1230]. Com efeito, ao lado de tal faculdade sem lei da liberdade, dificilmente a natureza poderia continuar a ser pensada, porque as leis desta última seriam constantemente modificadas pela primeira, o que tornaria ***o jogo dos***

fenômenos[1231], o qual, conforme a mera natureza, seria regular e uniforme, enredado e desconexo.

A452/B480 A antinomia da razão pura

Quarto conflito das ideias transcendentais

Tese

Ao mundo pertence algo que, ou como sua parte, ou sua causa, é um ser absolutamente necessário.

Prova

O mundo dos sentidos, na qualidade do todo de todos os fenômenos, contém concomitantemente uma série de alterações. Com efeito, sem estas, mesmo a série temporal como uma condição da possibilidade do mundo dos sentidos não seria dada a nós.[1232] Contudo, toda alteração está submetida à sua condição que a precede no tempo e que sob ela é necessária. Ora, todo condicionado que é dado pressupõe, no tocante à sua existência, uma série integral de condições até o absolutamente incondicionado, que unicamente é absolutamente necessário. Portanto, tem que haver algo absolutamente necessário se existe uma alteração na qualidade de sua consequência. Esse necessário, entretanto, ele próprio, pertence ao mundo dos sentidos. Com efeito, suponha-se ser ele externo ao mesmo e então a série de alterações do mundo dele extrairia o seu começo sem essa A454/B482 causa necessária ela mesma pertencer ao mundo dos sentidos. Ora, isso é impossível. Com efeito, como o começo de uma série temporal pode ser determinado apenas através daquilo que no tempo a precede, resulta que a condição suprema do começo de uma série de alterações precisa existir no tempo em que ***esta ainda não era***[1233] (com efeito, o começo é uma existência precedida por um tempo no qual a coisa que começa ainda não era). Daí resulta a

causalidade da causa necessária das alterações e, portanto, também, a própria causa pertencerem ao tempo, por conseguinte ao fenômeno (no qual unicamente o tempo é possível na qualidade de sua forma); consequentemente, não pode ser pensada separada do mundo dos sentidos como o conjunto de todos os fenômenos. Portanto, é no próprio mundo que está contido algo absolutamente necessário (seja a própria série cósmica inteira, seja uma parte sua).

Antítese

Não há, em lugar algum, um ser absolutamente necessário, ou no mundo ou fora do mundo na qualidade de sua causa.

Prova

Suponha-se que ou o próprio mundo é um ser necessário ou nele existe um e, então, na série de suas alterações ou existiria um começo que fosse ***incondicionadamente necessário***[1234] e, portanto, sem causa, o que é conflitante com a lei dinâmica de determinação de todos os fenômenos no tempo; ou a própria série seria sem qualquer começo e, ainda que em todas as suas partes contingente e condicionada, seria, não obstante, absolutamente necessária e incondicionada no seu todo, o que se contradiz, porque a existência de uma multiplicidade não pode ser necessária se nenhuma parte singular dela tem em si uma existência necessária.

Suponha-se, pelo contrário, que há uma ***causa do mundo***[1235] absolutamente necessária A455/B483 externa ao mundo e, então, esta, como o membro supremo na *série das causas* de alterações do mundo, primeiramente começaria a existência destas últimas e sua série.[1236] Teria, entretanto, de começar a atuar em seguida, e sua causalidade pertenceria ao tempo, precisamente por isso ao conjunto dos fenômenos, isto é, ao mundo, e consequentemente ela própria, a causa, não seria fora do mundo, o que contradiz a pressuposição. Portanto, nem no mundo nem externamente a ele (porém, em combinação causal com ele) há qualquer ser absolutamente necessário.

A456/B484 Observação sobre a quarta antinomia

I – Sobre a tese

Para provar a existência de um ser necessário, cabe-me aqui utilizar não outro argumento senão o *cosmológico*, o qual ascende do condicionado no fenômeno para o incondicionado no conceito considerando este como a condição necessária da totalidade absoluta da série. Tentar a prova a partir da mera ideia de um ser supremo sobre todos os demais em geral pertence a outro princípio da razão, de modo que ela terá que ser apresentada separadamente.

Ora, a prova cosmológica pura não pode demonstrar a existência de um ser necessário senão deixando ***em suspenso***[1237] se ele é o próprio mundo ou uma coisa distinta deste. Com efeito, para decidir esse último ponto, seriam exigidos princípios que não são mais cosmológicos e não têm continuidade na série dos fenômenos, mas procedem de conceitos de ***seres contingentes em geral*** [1238] (na medida em que são considerados meramente na qualidade de objetos do entendimento), e um princípio que associe tais seres a um ser necessário mediante meros conceitos, tudo isso pertencendo a uma filosofia *transcendente*, o que não encontra lugar aqui.

Se, entretanto, alguém dá início à prova cosmologicamente fundando-a na série dos fenômenos e no regresso nesta em conformidade com leis empíricas da causalidade, não pode mais tarde mudar e passar para algo que de modo algum pertence à série na qualidade de um membro. Com efeito, algo considerado condição tem que ser tomado precisamente na mesma A458/B486 significação que tem na relação de condicionado com sua condição na série, caso se deva conduzir esta à sua condição mais elevada em um progresso contínuo. Ora, se essa relação for sensível e pertencente ao possível uso empírico do entendimento, a condição suprema, ou causa, poderá concluir o regresso unicamente segundo leis da sensibilidade e, portanto, unicamente na qualidade de algo pertencente à série temporal, e o ser necessário tem que ser considerado o membro supremo da série cósmica.

Não obstante isso, houve quem tomasse a liberdade de dar tal salto (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος[1239]). Nomeadamente das alterações no mundo se inferiu sua

contingência empírica, isto é, sua dependência de causas empiricamente determinantes, com o que se obteve uma série ascendente de condições empíricas, o que também foi inteiramente correto. Como, porém, não se conseguiu encontrar nisto[1240] nenhum primeiro começo e nenhum membro supremo, abandonou-se repentinamente o conceito empírico de contingência e se tomou a categoria pura que então deu origem a uma série meramente inteligível, cuja integridade se apoiava na existência de uma causa absolutamente necessária, que agora, como não estava combinada a quaisquer condições sensíveis, foi também liberada da ***condição temporal*** [1241] que mesmo sua causalidade começaria. Esse procedimento, contudo, é completamente ilegítimo, como se pode concluir do que se segue.

No sentido puro da categoria, contingente é aquilo cujo oposto contraditório é possível. Ora, da contingência empírica não se pode de modo algum inferir aquela inteligível. O que é alterado A460/B488 é aquilo cujo oposto (de seu estado) é real em outro tempo e, logo, também possível; portanto, esse não é o oposto contraditório de seu estado anterior, para o qual seria exigido que no mesmo tempo em que o estado anterior era, seu oposto poderia ter estado no seu lugar, o que não pode de modo algum ser inferido a partir da alteração. Um corpo que estava em movimento = A passa a estar em repouso = não A. Ora, do fato de um estado oposto seguir ao estado A não se pode inferir de modo algum que o oposto contraditório de A seja possível e, portanto, que A seja contingente; com efeito, para isso seria exigido que, no mesmo tempo em que houvesse movimento, em lugar dele pudesse ter havido repouso. Ora, nada sabemos além de que o repouso era real no tempo que se seguiu e, portanto, que também era possível. Mas movimento em um tempo, e repouso em outro tempo não são opostos contraditórios. Assim, a sucessão de determinações opostas, isto é, a alteração, de maneira alguma prova a contingência segundo conceitos do entendimento puro, não podendo, portanto, também conduzir à existência de um ser necessário em conformidade com conceitos puros do entendimento. A alteração somente prova a contingência empírica, isto é, que o novo estado por si mesmo, sem uma causa, que pertence ao tempo anterior, de modo algum poderia ter ocorrido por decorrência da lei da causalidade. Essa causa, mesmo se suposta como absolutamente necessária, tem ainda que ser do tipo que fosse encontrado no tempo e que pertencesse à série dos fenômenos.

A457/B485 Observação

II – Sobre a antítese

Caso se suponha encontrar dificuldades, ao ascender na série de fenômenos, contra a existência de uma causa suprema absolutamente necessária, não devem estas se fundar nos meros conceitos da existência necessária de uma coisa em geral e, portanto, não são ontológicas, mas devem provir da combinação causal com uma série de fenômenos ao tentar admitir uma condição que é, ela mesma, incondicionada, de modo que são cosmológicas e deduzidas de leis empíricas. É preciso mostrar que a ascensão na série das causas (no mundo dos sentidos) nunca poderia findar em uma condição empiricamente incondicionada, e que o argumento cosmológico a partir da contingência dos ***estados do mundo***[1242], em virtude de suas alterações, contraria a ***suposição***[1243] de uma primeira causa primária e absolutamente principiadora da série.

Mostra-se, A459/B487 porém, nessa antinomia, um contraste estranho: nomeadamente que precisamente o mesmo fundamento de prova a partir do qual a tese da existência de um ***ser original*** [1244] foi inferida, serve para inferir na antítese a sua não-existência, e na verdade com idêntico rigor. Primeiro foi dito: *existe um ser necessário* porque a totalidade do tempo passado inclui dentro de si a série de todas as condições e, portanto, consigo também o incondicionado (o necessário). Agora é dito: *não existe nenhum ser necessário* precisamente porque a totalidade do tempo transcorrido inclui dentro de si a série de todas as condições (que, portanto, todas, no seu conjunto, são mais uma vez condicionadas). A causa disto é a seguinte: o primeiro argumento olha apenas a *totalidade absoluta* da série das condições, cada uma delas determinada pela outra no tempo, do que obtém algo incondicionado e necessário. O segundo, pelo contrário, leva em consideração a *contingência* de tudo que é determinado na *série temporal* (porque cada determinação é precedida de um tempo no qual a condição deve, por sua vez, ser condicionalmente determinada), o que elimina completamente todo o incondicionado A461/B489 e toda a necessidade absoluta. Entretanto, ***o modo de inferência***[1245] em ambos se ajusta inteiramente à ***razão humana comum***[1246] que muitas vezes cai na armadilha de entrar em desacordo consigo mesma ao

considerar seu objeto a partir de dois pontos de vista diferentes.[1247] O Sr. de *Mairan*[1248] considerou a controvérsia de dois famosos astrônomos, nascida de uma dificuldade semelhante a respeito da escolha de uma ponto de vista, como um fenômeno suficientemente notável para sobre isso escrever um ensaio especial. Um deles inferia nomeadamente que a *lua gira em seu eixo* porque volta constantemente para a Terra a mesma face; o outro que a *lua não gira em seu eixo* precisamente porque volta constantemente para a Terra a mesma face. Ambas as inferências estavam certas segundo o ponto de vista que se tomasse ao se observar o movimento da lua.

A462/B490 A antinomia da razão pura

Seção III
Do interesse da razão nesses conflitos

O que temos agora é todo o jogo dialético das ideias cosmológicas, as quais não permitem de modo algum que um objeto que lhes seja congruente seja dado em qualquer experiência possível, o que, na verdade, sequer admite que a razão as pense em harmonia com as leis universais da experiência, ainda que não tenham sido concebidas arbitrariamente, mas, pelo contrário, a razão, em progressão contínua da síntese empírica, tenha sido a elas conduzida necessariamente ao procurar se livrar de toda condição e se prender à sua totalidade incondicionada. Essas asserções sofísticas são apenas tantas quantas as tentativas para solucionar quatro problemas naturais e inevitáveis da razão, só podendo haver esse número, nem mais nem menos, visto não haver mais séries de pressuposições sintéticas que limitam a síntese empírica *a priori*.

Representamos as brilhantes pretensões da razão no sentido de estender seu território além dos limites da experiência somente em ***fórmulas áridas***,[1249] que contêm A463/B491 meramente o fundamento de suas reivindicações legítimas, e, como é apropriado a uma filosofia transcendental, despimos essas reivindicações de todo o empírico, ainda que ***o pleno esplendor das asserções da razão***[1250] possa resplandecer só nessa combinação. Contudo, nessa aplicação e na ampliação

progressiva do uso da razão, uma vez que principia do campo da experiência e apenas de maneira gradual lança-se para o alto rumo a essas ***ideias sublimes***[1251], a filosofia revela uma dignidade tal que, se fosse capaz tão só de asseverar suas pretensões, deixaria, quanto ao valor, toda outra ciência humana bem longe, visto que prometeria dar fundamento às ***nossas maiores expectativas e perspectivas***[1252] relativas às derradeiras metas nas quais todos os esforços da razão devem finalmente se unir. As questões de se o mundo tem um começo e sua extensão no espaço qualquer limite, de se em qualquer ponto há, e talvez em meu eu pensante, ***uma unidade indivisível e indestrutível*** [1253], ou se nada há senão ***o divisível e transitório***[1254], se sou livre em minhas ações ou, como outros seres, sou dirigido pelos fios da natureza e do destino, se, finalmente, há uma causa suprema do mundo, ou se as coisas naturais e sua ordem constituem o último objeto, no que tem que cessar todas as nossas considerações das coisas: estas são questões para cuja solução o matemático daria de bom grado sua ciência inteira, pois esta é incapaz de proporcionar-lhe qualquer satisfação A464/B492 no que se refere aos fins mais elevados e importantes da humanidade. Mesmo a ***dignidade***[1255] própria da matemática (esse ***orgulho***[1256] da razão humana) se apoia em que, como tanto no grande quanto no pequeno, em sua ordem e regularidade, e na unidade admirável das forças que movem a natureza, ela proporciona direção à razão na compreensão desta da natureza muito além de toda expectativa de qualquer filosofia construída com base na experiência comum, enseja e encoraja o uso da razão que se estende além de toda experiência, bem como proporciona à ***filosofia***[1257], que se ocupa da natureza, os mais primorosos materiais de apoio às suas investigações, tanto quanto seu caráter permite, através de intuições apropriadas.

Infelizmente para a especulação (mas talvez felizmente para a disposição prática do ser humano), a razão se vê, em meio às suas maiores expectativas, tão enredada em um apinhado ***de argumentos e contra-argumentos***[1258] que não lhe é possível, em função tanto de sua honra quanto de sua segurança, recuar e olhar essa dissenção com indiferença, como se fora ***um mero combate simulado***[1259], e menos ainda pura e simplesmente ordenar a ***paz***[1260], visto que o objeto do conflito muito lhe interessa; o resultado é nada restar exceto refletir na origem dessa desunião da razão consigo mesma, se uma mera má interpretação seria responsável por ela, e, uma vez isso esclarecido, A465/B493 talvez ambos os lados

suprimissem suas orgulhosas reivindicações, e em compensação iniciaria um governo duradouro e tranquilo da razão sobre o entendimento e os sentidos.

De momento, adiaremos essa discussão fundamental um pouco mais para considerar antes de qual lado preferiríamos lutar se forçados a tomar partido. Como nesse caso consultaríamos não a pedra de toque lógica da verdade, mas meramente o nosso interesse, tal investigação, ainda que nada resolvesse quanto aos direitos conflitantes de ambas as partes, teria a utilidade de tornar compreensível por que os participantes nesse conflito assumiram mais cedo um lado de preferência ao outro, mesmo que nenhuma excelente compreensão do objeto haja sido sua causa, e ainda explique igualmente outras ***coisas acessórias***[1261], por exemplo o ***zelo ardente***[1262] de uma parte e a afirmação fria da outra, e porque aclamam de bom grado com jubilosa aprovação um partido e antipatizam já de antemão de maneira intransigente com o outro.

Há, contudo, algo que, nessa apreciação provisória, determina o ponto de vista a partir do qual pode ser realizada com apropriada solidez, e que constitui uma comparação dos princípios a partir dos quais saem os dois partidos. Observa-se nas asserções da antítese uma perfeita uniformidade na maneira de pensar e completa unidade das máximas, A466/B494 a saber, um princípio do *empirismo* puro, não só na explicação dos fenômenos no mundo, como também na ***solução***[1263] das ideias transcendentais do próprio todo do mundo. Pelo contrário, as asserções da tese são fundadas não apenas no empirismo no interior da série dos fenômenos, mas também ***pontos de partida intelectuais***[1264], e a máxima, nessa medida, não é simples. Entretanto, com base em sua ***característica essencial***,[1265] eu as chamarei de *dogmatismo* da razão pura.

Portanto, do lado do *dogmatismo* na determinação das ideias cosmológicas da razão, ou do lado da *tese*, mostra-se...

...*primeiramente* certo *interesse prático* do qual participa de coração toda pessoa bem-intencionada quando compreende sua verdadeira vantagem. Que o mundo tem um começo, que meu eu pensante é de natureza simples e, portanto, incorruptível, que esse eu, em suas ações voluntárias é, ao mesmo tempo, livre e elevado acima da ***compulsão da natureza***[1266], e que, finalmente, a ordem total das coisas que constituem o mundo provém de um ser original, do qual ela toma emprestadas toda sua unidade e associação ***teleológica***[1267], são tantas outras

pedras fundamentais da moral e da religião. A antítese nos furta todos os suportes, ou ao menos parece nos furtá-los.

Em segundo lugar, um *interesse especulativo* da razão também se exprime nesse lado. Com efeito, caso se tomem e se usem as ideias transcendentais desse modo, A467/B495 pode-se apreender o encadeamento total das condições inteiramente *a priori* e compreender a derivação do condicionado começando pelo incondicionado, o que a antítese é incapaz de fazer, ***o que a recomenda muito mal***,[1268] uma vez que não pode dar resposta alguma às questões sobre as condições de sua síntese que não deixe ainda sempre outras questões infindáveis para serem respondidas. De acordo com a antítese, é preciso ascender de um dado começo para um ainda mais elevado, toda parte conduz a uma parte ainda menor, todo evento tem sempre outro evento na qualidade de causa acima dele, e as condições de existência em geral sempre se apoiam, por sua vez, em outras, sem jamais obterem ***estabilidade e sustentação***[1269] de uma coisa autônoma na qualidade de ser original incondicionado.

Em terceiro lugar, tem também esse lado a vantagem da *popularidade*, o que decerto não constitui a pequena parte do que o torna recomendável. O entendimento comum não encontra a menor dificuldade na ideia do começo incondicionado de toda síntese, uma vez que em todo caso está mais acostumado a descer às consequências do que a ascender aos fundamentos, e no conceito do absolutamente primeiro (sobre cuja possibilidade não medita) encontra ele ***comodidade***[1270] e ao mesmo tempo um ponto firme ao qual pode atar o ***fio condutor***[1271] de seus passos, pois, caso contrário, ***sempre com um pé no ar***[1272] de modo algum pode encontrar algum prazer na incansável ascensão do condicionado à condição.

Do lado do A468/B496 *empirismo* na determinação das ideias cosmológicas ou da *antítese* não se encontra...

...*primeiramente* nenhum interesse prático a partir de princípios puros da razão como a moral e a religião carregam consigo. Pelo contrário, o mero empirismo parece proscrever toda força e influência de ambas. Se não há um ser original distinto do mundo, se o mundo é sem começo e, portanto, também sem ***autor***[1273], nossa vontade não é livre e a alma da mesma divisibilidade e corruptibilidade da matéria, então ideias e princípios *morais* perdem toda a

validade e desmoronam com as ideias *transcendentais*, as quais constituem sua sustentação teórica.[1274]

Pelo contrário, o empirismo, entretanto, proporciona vantagens aos interesses especulativos da razão, as quais são muito sedutoras e em muito ultrapassam aquelas que o professor dogmático das ideias da razão pode prometer. Realmente, com ele, o entendimento está sempre no seu próprio solo, nomeadamente o campo exclusivo de experiências possíveis, cujas leis são traçadas por ele e mediante as quais ele é capaz de ampliar interminavelmente seu conhecimento seguro e compreensível. Aqui pode e deve ele apresentar o objeto, tanto em si mesmo quanto em suas relações, à intuição, ou ao menos em conceitos cuja imagem possa ser clara e distintamente a ele apresentada em intuições dadas semelhantes. Não só ao entendimento não é necessário abandonar A469/B497 esse encadeamento da ordem natural, de modo a depender de ideias cujos objetos desconhece, visto que, na qualidade de ***coisas do pensamento***[1275] jamais podem ser dadas, como não é sequer permitido abandonar seu negócio e, sob o pretexto de ter sido isso concluído, passar ***ao domínio da razão idealizadora e aos conceitos transcendentes***,[1276] onde não é mais necessário observar e investigar segundo as leis da natureza, mas apenas *pensar* e *inventar*, na certeza de que não pode ser refutado por ***fatos da natureza***[1277], por não estar mais vinculado ao seu testemunho, podendo, sim, ignorá-los, ou até subordiná-los a uma ***autoridade superior***[1278], a saber, a da razão pura.

Em consonância com isso, o empirista jamais permitirá a hipótese de que qualquer época da natureza seja a absolutamente primeira, ou que qualquer limite de sua perspectiva seja considerado o mais remoto de sua extensão, ou que entre os objetos da natureza aos que ele é capaz de dar solução através de observação e matemática e determinar sinteticamente na intuição (os extensos) possa haver uma passagem para aqueles que jamais podem ser apresentados *in concreto*, ou nos sentidos ou na imaginação (os simples); tampouco admitirá que se tome como fundada na própria *natureza* uma faculdade (liberdade) que funciona independentemente das leis da natureza, com o que restringe a tarefa do entendimento, que é traçar a gênese dos fenômenos sob o fio condutor de regras necessárias; A470/B498 nem, finalmente, concederá que se deva procurar a causa de qualquer coisa fora da natureza (o ser original), pois, além desta, nada

conhecemos, ao passo que é exclusivamente ela que nos oferece objetos e nos instrui a respeito de suas leis.

Decerto, se o filósofo empirista não tivesse outro objetivo com sua antítese a não ser abater ***a indiscrição e o atrevimento***[1279] daqueles que desconhecem o verdadeiro ***papel*** [1280] da razão, que se gabam de *compreensão* e *saber* precisamente onde cessam compreensão e saber, tentando fazer passar aquilo que só tem valor com referência aos interesses práticos como fomentador de interesses especulativos, com o propósito de, quando lhes parece cômodo, romper o fio de suas investigações físicas e, com a alegação de ampliar o conhecimento, associá-lo a ideias transcendentais, mediante as quais realmente se sabe apenas que *nada se sabe*; se, digo, o empirista se contentasse com isso, o resultado seria seu princípio ser ***uma máxima da moderação nas reivindicações***[1281] no sentido da modéstia nas asserções e, ao mesmo tempo, a favor da maior ampliação possível de nosso entendimento através do único mestre de que propriamente dispomos, a saber, a experiência. Com efeito, em tal caso, *pressuposições* intelectuais e *fé* em prol de nosso interesse prático não seriam extraídas de nós; somente não se poderia apresentá-las sob o título e a pompa A471/B499 de ciência e compreensão racional, porque o real *saber*[1282] especulativo não pode encontrar em lugar algum outro objeto senão o da experiência e, caso se ultrapassem seus limites, a síntese que tenta conhecimentos novos e independentes da experiência não tem um substrato de intuição sobre o qual poderia ser exercitada.

Se, entretanto, o empirismo, com referência às ideias (como acontece muitas vezes), torna-se ele próprio dogmático, e nega ousadamente o que está além da esfera de seus conhecimentos intuitivos, ele mesmo cai no erro da ***imodéstia***[1283], que é aqui tanto mais repreensível por causar um prejuizo irreparável aos interesses práticos da razão.

Essa é a oposição do *epicurismo*[1284] ao *platonismo*.

Cada A472/B500 um dos dois diz mais do que sabe, mas o *primeiro* estimula e fomenta o saber, ainda que com o prejuízo do prático, ao passo que o *segundo* disponibiliza princípios que são, decerto, excelentes para o prático, mas exatamente por isso, com referência a tudo de quanto nos é concedido tão só um saber especulativo, permite à razão ceder a explicações idealistas dos fenômenos naturais e com isso negligenciar sua investigação física.

Finalmente, quanto ao *terceiro* momento que é considerável na escolha provisória entre ambas as partes conflitantes, é sumamente estranho o empirismo ser completamente contrário a toda popularidade, quando se deveria crer que o entendimento comum assumiria ansiosamente um projeto visando a satisfazê-lo mediante nada senão ***conhecimentos empíricos***[1285] e sua conexão racional, em lugar da dogmática transcendental, a qual o constrange a ascender até conceitos que de longe ultrapassam a compreensão e a faculdade racional mesmo das cabeças que mais exercem o pensar. A473/B501 Mas é precisamente esse o seu motivo.[1286] Com efeito, encontra-se ele então em um estado em que mesmo os mais eruditos nada dele podem extrair. Se pouco ou nada entende dessas coisas, ninguém mais tampouco pode se gabar que entende muito mais delas, e mesmo se não é capaz de discorrer sobre elas ***tão escolasticamente correto***[1287] quanto outros são capazes de fazê-lo, pode ainda, de qualquer modo, sofismar infinitamente mais, uma vez que vagueia entre meras ideias, em relação às quais se pode ser maximamente eloquente porque não se *sabe coisa alguma sobre elas*, ao passo que, com relação a investigações da natureza, ele teria que se manter completamente mudo e admitir sua ignorância. Portanto, ***comodidade e vaidade***[1288] já são uma vigorosa recomendação para esses princípios. Ademais, ainda que seja muito difícil mesmo para um filósofo supor algo como princípio sem poder justificá-lo perante si mesmo, ou mesmo supor conceitos para cuja realidade objetiva não pode haver compreensão, nada há de mais usual para o entendimento comum. Ele quer ter algo de que possa começar confiantemente. A dificuldade de compreender tal pressuposição, ela mesma, não o perturba, porque (não sabendo o que significa compreender) isso jamais lhe vem à mente, e ele toma como conhecido o que para ele se tornou familiar por força de uso reiterado. Finalmente, todo interesse especulativo desaparece para ele ante o interesse prático, e ele se imagina possuidor de compreensão e saber B502 em tudo o que suas ***apreensões ou esperanças***[1289] o impulsionam a supor ou crer. A474 Consequentemente, toda a popularidade é inteiramente roubada do empirismo pela razão transcendental-idealizadora, e não importa quantas sejam as desvantagens que possa representar para os princípios práticos supremos, não é o caso de se preocupar que venha algum dia a ultrapassar os limites da escola e adquirir prestígio considerável na comunidade e qualquer favor junto à multidão.

A razão humana é arquitetônica em sua natureza, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, do que resulta que permite apenas aqueles princípios que ao menos não incapacitam um conhecimento intencional de estar junto de outros em qualquer sistema. As proposições da antítese, porém, são de tal tipo que impossibilitam totalmente o completamento de um edifício de conhecimentos. Segundo elas, além de todo estado do mundo, há sempre ainda outro mais antigo; em toda parte ainda outras, por sua vez divisíveis; antes de qualquer evento sempre outro que foi, por sua vez, gerado por outros; e na existência em geral tudo é sempre tão só condicionado, nenhum incondicionado e primeira existência sendo reconhecíveis. Como, portanto, a antítese em lugar algum admite qualquer ***primeiro***[1290], e nenhum começo, que pudessem servir absolutamente como fundação para a construção, um completo edifício cognitivo A475/B503 é totalmente impossível em tais pressuposições. Daí o interesse arquitetônico da razão (que não é exigido pela unidade empírica, mas pela unidade pura da razão) trazer consigo uma recomendação natural para as asserções da tese.

Pudesse, porém, um ser humano renunciar a todos os interesses e, indiferente a todas as consequências, considerar as asserções da razão meramente em conformidade com o teor de seus fundamentos, e, na hipótese de desconhecer ele uma saída desse ***apuro***[1291] a não ser declarando-se adepto de uma ou outra das doutrinas em conflito, estaria em um estado de incessante indecisão. Hoje estaria convencido de que a vontade humana é *livre*; amanhã, quando considerasse a cadeia indissolúvel da natureza, comungaria da opinião de que liberdade não passa de ***autoengano***[1292] e de que tudo é mera *natureza*. Agora, contudo, quando veio a se tratar de ***fazer e agir***[1293], esse jogo da razão meramente especulativa sumiria ***como imagens fantasmagóricas de um sonho***,[1294] e ele elegeria seus princípios meramente em consonância com o interesse prático. Visto, entretanto, que a um ser que reflete e investiga cumpre consagrar certos tempos exclusivamente ao teste de sua própria razão, despojando-se inteiramente de toda parcialidade, e transmitindo publicamente aos outros suas observações para seu julgamento, ninguém pode ser censurado, e muito menos impedido de apresentar A476/B504 as ***proposições e contraproposições***[1295] para a defesa delas próprias, sem qualquer ameaça, ante um júri retirado de sua própria categoria (nomeadamente a categoria de frágeis seres humanos).

A antinomia da razão pura

Seção IV
Dos problemas transcendentais da razão pura, na medida em que devem absolutamente poder ser solucionados

Querer solucionar todos os problemas e responder a todas as questões seria uma fanfarronada descarada e uma presunção tão extravagante[1296] que atrairia necessariamente e de imediato toda desconfiança. No entanto, há ciências cuja natureza impõe que toda questão que nelas ocorre tem que ser absolutamente ***respondível*** [1297] com base no que se sabe, porque a resposta tem que provir da mesma fonte da questão, onde maneira alguma de pretextar a inevitável ignorância é permitida, mas, pelo contrário, uma solução pode ser exigida. É necessário ser capaz de saber o que é *justo* ou *injusto*[1298] em todos os casos possíveis em conformidade com uma regra, porque concerne à nossa obrigação e não podemos ter nenhuma quanto *àquilo que não podemos saber*. Na explicação dos fenômenos A477/B505 da natureza, contudo, muito tem que se manter incerto e muitas questões insolúveis, isso porque o que sabemos da natureza está longe de ser, em todos os casos, suficiente para o que devemos explicar. Indaga-se agora se na filosofia transcendental há qualquer questão que diz respeito a um objeto a nós colocado pela razão que seja ***irrespondível*** [1299] por essa mesma razão pura e se é permissível ter-se o direito de esquivar-se a respondê-la decisivamente porque é considerado absolutamente incerto (com base em tudo o que podemos conhecer, incluindo-o naquilo para o que temos, decerto, conceito suficiente para suscitar uma questão, mas nos faltam completamente meios ou capacidade para algum dia respondê-la.

Ora eu afirmo que, entre todo o conhecimento especulativo, a filosofia transcendental tem esta particularidade: não há questão alguma que diga respeito a um objeto dado pela razão pura que seja insolúvel precisamente por essa mesma razão humana; e nenhum pretexto de inevitável ignorância e profundidade insondável do problema pode nos livrar da obrigação de dar-lhe uma resposta de maneira cabal e completa;[1300] com efeito, precisamente o mesmo conceito que nos coloca na posição de suscitar a questão precisa também nos capacitar a

respondê-la, porquanto o objeto não é de modo algum encontrado fora do conceito (como no caso do justo e injusto[1301]).

Entretanto, A478/B506 na filosofia transcendental não existem quaisquer outras questões exceto as cosmológicas, no tocante às quais pode-se com justiça exigir uma resposta suficiente no que diz respeito à natureza do objeto, sem que ao filósofo seja permitido fugir a isso pretextando sua ***obscuridade impenetrável***[1302], e essas questões só podem dizer respeito às ideias cosmológicas. Com efeito, o objeto tem de ser empiricamente dado e a questão concerne somente à sua adequação com uma ideia. Se o objeto é transcendental e, portanto, ele próprio desconhecido, por exemplo, se ***o algo***[1303] cujo fenômeno (em nós mesmos) é o pensar (alma), é ele em si um ser simples, se há uma causa de todas as coisas em conjunto que seja absolutamente necessária etc., então, para a nossa ideia, deveríamos buscar um objeto, que podemos admitir ser para nós desconhecido, mas não em função disso impossível.[1304] Unicamente as ideias cosmológicas A479/B507 têm em si a particularidade de poderem pressupor seu objeto, e a síntese empírica que seu conceito exige, como dados; e a questão oriunda delas diz respeito apenas à progressão dessa síntese, na medida em que deve conter uma totalidade absoluta, que não é mais empírica, uma vez que não pode ser dada em experiência alguma. Ora, como se discorre aqui sobre uma coisa somente na qualidade de objeto de uma experiência possível e não na qualidade de uma coisa em si mesma, a resposta à questão cosmológica transcendente não pode estar em lugar algum fora da ideia, já que não tem que dizer respeito a nenhum objeto em si mesmo; e com referência à experiência possível a questão não é sobre o que pode ser dado *in concreto* em qualquer experiência, mas sobre o que reside na ideia de que se supõe a síntese empírica meramente se aproximar: assim, é preciso que essa questão possa ser solucionada exclusivamente a partir da ideia; com efeito, esta é uma mera criatura da razão que, portanto, não pode deixar de aceitar a ***responsabilidade***[1305] e transferi-la ao objeto desconhecido.

Não é A480/B508 tão extraordinário, como parece de início, que uma ciência possa exigir e esperar apenas soluções certas com referência a todas as questões que pertencem ao seu conteúdo (*quaestiones domesticae*), mesmo que porventura até então não hajam sido ainda descobertas. Além da filosofia transcendental, há ainda ***duas ciências puras da razão***[1306], uma de conteúdo meramente especulativo e outra de conteúdo prático: *matemática pura* e *moral pura*. Algum dia se ouviu

dizer que devido, por assim dizer, à nossa necessária ignorância das condições, é incerta a relação plenamente exata, em números racionais ou irracionais, que o diâmetro de um círculo tem com sua circunferência? Como não pode ser dada de maneira congruente pelos primeiros, mas ainda não foi encontrada pelos segundos, julgou-se que ao menos a impossibilidade de tal solução pôde com certeza ser conhecida, e Lambert[1307] deu disso uma prova. Nos ***princípios gerais dos costumes***[1308], nada pode ser incerto porque as proposições são ou inteiramente nulas e vazias de sentido, ou têm de fluir meramente a partir de nossos conceitos de razão. Em contrapartida, nas ***ciências naturais***[1309] há uma infinidade de ***suposições***[1310] com referência às quais a ***certeza***[1311] jamais pode ser esperada, porque os fenômenos naturais são objetos que nos são dados independentemente de nossos conceitos, sua chave, portanto, não residindo em nós e em nosso puro pensar, mas fora de nós, razão pela qual não é encontrada em muitos casos; A481/B509 disso resulta não poder se esperar qualquer ***explicação***[1312] segura no que respeita a isso. Aqui não incluo as questões da analítica transcendental, que dizem respeito à dedução de nosso conhecimento puro, por estarmos nos ocupando agora apenas da certeza dos juízos referentes aos objetos e não referentes à origem dos nossos próprios conceitos.

Em consequência, não podemos nos esquivar da obrigação de apresentar ao menos uma solução crítica das questões da razão diante de nós, lamentando os estreitos limites de nossa razão e confessando com a aparência de um autoconhecimento humilde que está além de nossa razão descobrir se o mundo é eterno ou se tem um começo; se o ***espaço cósmico***[1313] está infinitamente preechido por seres ou encerrado dentro de certos limites; se no mundo existe qualquer coisa simples ou se tudo é necessariamente dividido ao infinito; se há uma ***geração e produção a partir da liberdade***[1314], ou se tudo depende da cadeia da ordem natural; finalmente, se há algum ser completamente incondicionado e necessário em si ou se a existência de tudo é condicionada e, portanto, externamente dependente e em si contingente. Com efeito, todas essas questões dizem respeito a um objeto que em nenhum outro lugar pode ser dado exceto em nossos pensamentos, nomeadamente a totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos. Se acerca delas estamos impossibilitados de dizer ou A482/B510 descobrir algo certo a partir de nossos próprios conceitos, não deveríamos pôr a culpa na coisa que de nós se oculta; com efeito, tal coisa (por

não ser encontrada em lugar algum fora de nossa ideia) de modo algum pode ser dada a nós, cabendo a nós, necessariamente, buscar a causa em nossa própria ideia, um problema que não comporta solução alguma, mas que em torno do qual insistimos obstinadamente em um objeto real que lhe corresponda. Uma clara exposição da dialética que reside em nosso próprio conceito não tardaria a nos trazer plena certeza sobre o que temos de julgar no tocante a tal questão.[1315]

Quanto ao vosso pretexto da incerteza com referência a esses problemas, pode-se primeiramente contrapor com a questão a seguir, à qual ao menos tendes de responder com clareza: de onde vêm, para vós, as ideias cuja solução vos envolve em tal dificuldade? Serão, porventura, fenômenos dos quais necessitais aqui da explicação, e a respeito dos quais, em decorrência dessas ideias, tendes de buscar apenas os princípios ou a regra de sua exposição? Suponde a natureza exposta por completo a vós; que nada estivesse ocultado de vossos sentidos e à consciência de tudo apresentado a vossa intuição: mesmo nesse caso, ainda não poderíeis, através de qualquer experiência, conhecer *in concreto* o objeto de vossas ideias (pois,além dessa intuição integral, haveria a exigência de uma síntese completa B511 e a consciência de sua totalidade absoluta, o que, porém, não é A483 possível mediante nenhum conhecimento empírico), de modo que vossa questão de maneira alguma pode ser necessariamente proposta na explicação de qualquer fenômeno diante de vós e, portanto, por assim dizer, através do próprio objeto. Com efeito, o objeto jamais pode se apresentar a vós, visto que não pode ser dado através de uma experiência possível. Permaneceis com todas as percepções possíveis sempre preso entre *condições*, seja no espaço, seja no tempo, e não alcançais o incondicionado para decidir se esse incondicionado é para ser colocado em um começo absoluto da síntese ou em uma totalidade absoluta da série, sem qualquer começo. O todo[1316], entretanto, no sentido empírico, é sempre apenas comparativo. O todo absoluto da grandeza (o todo universal[1317]), da divisão, da derivação, da condição de existência em geral, com todas as questões de se é produzido por uma síntese finita ou infinitamente contínua, não diz respeito a nenhuma experiência possível. Por exemplo, não podereis explicar minimamente melhor, ou nem mesmo de maneira diferente, os fenômenos de um corpo se supordes que ele consiste de partes simples ou por completo de partes sempre compostas; com efeito, nenhum fenômeno simples pode se apresentar a vós, e tampouco o pode jamais uma composição infinita. Os fenômenos exigem

explicação somente na medida em que suas condições de explicação são dadas B512 na percepção; todavia, tudo que alguma vez possa nela ser dado tomado conjuntamente A484 em um *todo absoluto*, não é, ele mesmo, percepção alguma. Esse todo, porém, é propriamente aquilo para o que é exigida uma explicação nos ***problemas transcendentais da razão***[1318].

Como, portanto, a própria solução desses problemas não pode nunca ocorrer na experiência, não podeis dizer que é incerto aquilo que deve ser atribuído ao objeto com respeito a isso. Com efeito, vosso objeto está meramente em vosso ***cérebro***[1319], não podendo de modo algum ser dado fora dele; consequentemente, tendes somente que vos preocupar em estar de acordo convosco e evitar a anfibolia que tornaria vossa ideia ***uma pretensa representação***[1320] de algo dado empiricamente, e assim de um objeto a ser conhecido conforme leis empíricas. Portanto, a solução dogmática não é algo incerto, mas impossível. A solução crítica, entretanto, que pode ser totalmente certa, de maneira alguma considera a questão objetivamente, mas de acordo com o fundamento do conhecimento sobre o qual se funda.

A485/B513 A antinomia da razão pura

Seção V
Representação cética das questões cosmológicas suscitadas por todas as quatro ideias transcendentais

De bom grado, desistiríamos da exigência de ver nossas questões respondidas de modo dogmático se já houvéssemos compreendido de antemão que não importa qual pudesse ser a resposta, tão só aumentaria nossa ignorância, e eliminaria uma incompreensibilidade somente para substituí-la por outra, tirando-nos de uma obscuridade unicamente para nos precipitar em uma maior ainda e, talvez, inclusive em contradições. Quando nossa questão é formulada meramente mediante afirmação ou negação, é prudente administrá-la deixando inicialmente de lado os fundamentos prováveis da resposta e levar em consideração primeiramente o que se ganharia se ela pendesse para um lado ou para o lado

oposto. Ora, se sucedesse de em ambos os casos resultar em um ***puro vazio de sentido***[1321] (*Nonsens*), disporíamos de boas razões para examinar criticamente a nossa própria questão e ver se ela mesma não se apoia em uma pressuposição infundada e não joga com uma ideia cuja falsidade se denuncia melhor na aplicação e por suas consequências do que na representação abstrata. Eis a grande utilidade do modo cético A486/B514 na administração das questões que a razão pura formula para a razão pura, e por meio da qual se pode, ***com pouco esforço***[1322], isentar-se de uma grande confusão dogmática, substituindo-a por uma sóbria crítica que, na qualidade de um verdadeiro catártico, propiciamente eliminará a ilusão juntamente com o que a acompanha, a ***erudição***[1323].

Se, em consonância com isso, pudesse eu de antemão compreender, quanto a uma ideia cosmológica, que não importa o lado do incondicionado da síntese regressiva dos fenômenos para que propenda, para todo *conceito do entendimento*, ela *seria* ou *demasiado grande* ou *demasiado pequena*, compreenderia que, como diz respeito a um objeto da experiência, o qual deveria se conformar a um possível conceito do entendimento, ela teria que ser completamente vazia e destituida de significado, visto que o objeto a ela não se ajusta não importa como possa eu acomodá-los. E este é efetivamente o caso com todos os ***conceitos cosmológicos***[1324], razão pela qual a razão, enquanto se prende a eles, enreda-se em uma antinomia inevitável. Com efeito, suponha-se...

...*primeiramente* que *o mundo não tem um começo*, e então é para vosso conceito demasiado *grande*; com efeito, esse conceito, que consiste em um regresso sucessivo, nunca pode alcançar toda a eternidade transcorrida. Suposto por vós que *ele tem um começo*, resulta mais uma vez que é *demasiado pequeno* para vosso conceito do entendimento A487/B515 no regresso empírico necessário. Com efeito, uma vez que o começo sempre pressupõe um tempo que precede, não é ainda incondicionado, e a lei do uso empírico do entendimento impõe a vós que investigueis por uma condição temporal ainda mais elevada e, portanto, o mundo é evidentemente demasiado pequeno para essa lei.

É precisamente o que ocorre com a dupla resposta à questão em torno da grandeza do mundo quanto ao espaço. Com efeito, *se é infinito* e ilimitado, resulta ser *demasiado grande* a todo conceito empírico possível. *Se é finito* e limitado, podeis ainda legitimamente indagar: o que determina esse limite? O espaço vazio não é um correlato de coisas que subsiste por si e não pode ser

condição alguma na qual podeis vos deter, nem muito menos uma condição empírica constituinte de uma parte de uma experiência possível. (Com efeito, quem pode ter uma experiência do absolutamente vazio?) Entretanto, para a totalidade absoluta da síntese empírica, é sempre exigido que o incondicionado seja um conceito empírico. Disso resulta que um *mundo limitado* é *demasiado pequeno* para vosso conceito.

Em segundo lugar, no caso de todo fenômeno no espaço (matéria) consistir *de partes em quantidade infinita*,[1325] o regresso da divisão será sempre *demasiado grande* para vosso conceito; e caso a *divisão* do espaço deva *terminar* em qualquer membro da divisão (no simples), o resultado será ser o regresso *demasiado pequeno para a ideia do incondicionado*. A488 Com efeito, esse membro sempre permitirá ainda outro regresso para mais partes B516 nele contidas.

Em terceiro lugar, se supordes que em tudo que no mundo ocorre nada existe senão o ***efeito***[1326] que ocorre segundo leis da *natureza*, a causalidade da causa será sempre mais uma vez ***algo que ocorre***,[1327] e que torna necessário vosso regresso a causas ainda mais elevadas e, portanto, o ***prolongamento***[1328] da série de condições *a parte a priori* sem cessação. A mera *natureza* eficiente na síntese dos eventos do mundo é, portanto, *demasiado grande* para todos os vossos conceitos.

Escolhei vós ***ocasionalmente***[1329] admitir eventos produzidos *a partir de si mesmos* e, portanto, geração pela *liberdade*,[1330] e mediante uma lei inevitável da natureza ***o Porquê***[1331] vos perseguirá e vós exigirá, em conformidade com as leis causais da experiência, que ultrapasseis esse ponto, e então julgareis que tal totalidade da associação *é demasiado pequena* para o vosso conceito empírico necessário.

Em quarto lugar, se supordes um ser *absolutamente necessário* (que seja o próprio mundo, ou algo no mundo, ou a causa do mundo), tendes que situá-lo em um tempo infinitamente distanciado de cada ***ponto dado do tempo***[1332], pois, caso contrário, ele seria dependente de outro e de existência mais antiga. Essa existência, todavia, para o vosso conceito empírico, é ***inacessível***[1333] e *demasiado grande*, e jamais poderíeis atingi-la por meio de qualquer regresso continuado.

Se, porém, A489/B517 segundo vossa opinião, tudo aquilo que pertence ao mundo (quer como condicionado, quer como condição) é *contingente*, então toda existência dada a vós é para vosso conceito *demasiado pequena*. Com efeito,

ela vos obriga a olhar ao redor em busca de outra existência, da qual ela é dependente.

Dissemos em todos esses casos que a *ideia de mundo*[1334] é ou demasiado grande para o regresso empírico e, portanto, para todo conceito possível do entendimento, ou demasiado pequena para ele. Por que não nos expressamos de maneira contrária e dissemos que, no primeiro caso, o conceito empírico para a ideia é sempre demasiado pequeno, e no segundo demasiado grande e, portanto, por assim dizer culpando o regresso empírico em lugar de acusar a ideia cosmológica pelo excesso ou deficiência na sua meta, nomeadamente a experiência possível? A razão foi esta: é unicamente a experiência possível que pode conferir realidade aos nossos conceitos; sem isso, todo conceito é apenas ideia, destituída de verdade e relação com um objeto. Consequentemente, o conceito empírico possível era o ***padrão***[1335] pelo qual era necessário julgar se a ideia é uma mera ideia e ***coisa do pensamento***[1336], ou encontra seu objeto no mundo. Com efeito, diz-se que uma coisa é demasiado grande, ou demasiado pequena, ***relativamente***[1337] a outra, apenas quando é em função desta última que se toma a primeira e, em decorrência disso, é necessário fazer o ajuste. Dos ***exercícios de jogos de palavras***[1338] das antigas escolas dialéticas fazia parte A490/B518 esta questão: se uma bola não atravessa um furo, dever-se-ia dizer que a bola é demasiado grande ou que o furo é demasiado pequeno? Neste caso, é indiferente como quereis vos expressar, pois não sabeis qual dos dois aí está em função do outro. Em contrapartida, não direis que o homem é demasiado longo para sua roupa, mas que a roupa é demasiado curta para o homem.

Portanto, fomos conduzidos ao menos à fundamentada ***suspeita***[1339] de que as ideias cosmológicas, e com elas todas as asserções sofísticas que se puseram mutuamente em conflito, estão talvez fundadas em um conceito vazio e meramente imaginado do modo que o objeto dessas ideias nos é dado, e essa suspeita pode já nos haver conduzido ao trilho certo para expor a fantasia que por tanto tempo nos desencaminhou.

A antinomia da razão pura

Seção VI
O idealismo transcendental como chave para a solução da dialética cosmológica

Na estética transcendental, demonstramos suficientemente que tudo que é intuído no espaço ou no tempo e, portanto, todos os objetos de uma experiência possível A491/B519 para nós nada são senão fenômenos, isto é, meras representações que, como as representamos, na qualidade de seres extensos ou séries de alterações, não têm fora de nossos pensamentos qualquer existência fundamentada em si. Chamo essa doutrina[1340] de *idealismo transcendental*.[1341] O realista, em sentido transcendental, faz dessas modificações de nossa sensibilidade coisas que subsistem em si e, portanto, de *meras representações* coisas em si mesmas.

Seria cometida injustiça conosco se houvesse a tentativa de nos atribuírem aquele idealismo empírico há muito tão desacreditado que, embora assuma a realidade própria do espaço, nega a existência nele de seres extensos, ao menos julgando-a duvidosa; e, no que concerne a isso, não admite qualquer distinção satifatoriamente provável entre sonho e verdade. No que diz respeito aos fenômenos do sentido interno no tempo, não encontra dificuldade alguma neles como coisas reais; com efeito, chega a afirmar que essa experiência interna e, tão só ela, prova suficientemente a existência real de seu objeto (em si mesmo) (com toda essa determinação temporal).

Nosso idealismo B520 transcendental, pelo contrário, permite que os objetos da intuição externa, precisamente ao serem intuídos no espaço, também sejam reais, e todas as alterações no tempo, tal como o sentido interno as representa. Com efeito, como o espaço já é uma forma daquela intuição que denominamos externa, e sem objetos A492 nela não haveria, de maneira alguma, qualquer representação empírica, podemos e temos de supor seres extensos nele na qualidade de reais, sendo precisamente o mesmo com o tempo. O próprio espaço, porém, e com este o tempo, e com ambos todos os fenômenos, não são em si *coisas*, mas nada senão representações, e não podem de modo algum existir fora de nossa mente; e mesmo a intuição interna e sensível de nossa mente (na qualidade de objeto da consciência), cuja determinação pela sucessão de distintos estados é representada no tempo, não é ***o eu real***,[1342] como ele existe em si, ou o

sujeito transcendental, mas apenas um fenômeno desse ser para nós desconhecido dado à sensibilidade. A existência desse fenômeno interno, na qualidade de uma coisa assim existente em si, é inadmissível porque sua condição é o tempo, o qual não pode ser uma determinação de nada em si mesmo. No espaço, porém, e no tempo, ***a verdade empírica dos fenômenos***[1343] está suficientemente assegurada e suficientemente distinguida do ***parentesco***[1344] B521 com os sonhos, se ambos estiverem conectados de maneira correta e universal segundo leis empíricas em uma experiência.

Em conformidade com isso, os objetos da experiência *jamais* são *dados em si mesmos*, mas tão só na experiência, e não existem de modo algum externamente a ela. A493 Que pode haver habitantes na lua, embora nenhum ser humano nunca os haja percebido, tem indubitavelmente que ser admitido, mas tudo que isso significa é que poderíamos encontrá-los no possível progresso da experiência;[1345] com efeito, tudo que permanece em um contexto com uma percepção que se conforma às leis da progressão empírica é real. Nesse caso, eles são, portanto, reais se permanecem em uma conexão empírica com minha consciência real, ainda que, por isso, não sejam reais em si, isto é, fora desse progresso da experiência.

A nós nada é realmente dado salvo a percepção e o progresso empírico a partir desta para outras possíveis percepções. Com efeito, os fenômenos em si mesmos, na qualidade de meras representações, são reais apenas na percepção, a qual de fato nada é senão a realidade de uma representação empírica, isto é, fenômeno. Chamar um fenômeno de uma coisa real, antes da percepção, significa ou que na ***progressão da experiência***[1346] temos que encontrar tal percepção, ou que não tem significado algum. Com efeito, que existiria em si sem relação com nossos sentidos e a experiência possível B522 decerto poderia ser dito se discorrêssemos sobre uma coisa em si mesma. Mas o objeto de nosso discurso é meramente um fenômeno no espaço e no tempo, não sendo nenhum dos dois uma determinação de coisas em si mesmas, mas somente de nossa sensibilidade; disso resulta que o que está neles (fenômenos) não é algo em si, A494 mas meras representações, as quais, se não forem dadas em nós (na percepção), não são encontradas em lugar algum.

A faculdade sensível da intuição[1347] é realmente apenas uma receptividade para ser afetada de certa maneira por representações, cuja relação mútua é uma intuição pura de espaço e tempo (formas puras de nossa sensibilidade) e que, na

medida em que são associadas e determináveis nessas relações (no espaço e no tempo) segundo leis da unidade empírica, são chamadas de *objetos*. A causa não-sensível dessas representações nos é completamente desconhecida, de modo que não podemos intuí-la na qualidade de um objeto; com efeito, tal objeto não teria que ser representado nem no espaço nem no tempo (como meras condições da representação sensível), condições sem as quais estamos impossibilitados de conceber qualquer intuição. Ainda assim, podemos chamar a causa meramente inteligível dos fenômenos em geral de objeto transcendental, apenas de modo a podermos dispor de algo que, como uma receptividade, corresponda à sensibilidade. Podemos atribuir a esse objeto transcendental B523 ***toda extensão e conexão***[1348] de nossas percepções possíveis, e dizer que ele, antes de toda experiência, é dado em si mesmo. Os fenômenos, porém, de acordo com ele, não são dados em si, mas somente nessa experiência, porque são meras representações que apenas na qualidade de percepções significam um objeto real, A495 nomeadamente quando essa percepção se conecta a todas as demais conforme as regras da unidade empírica. Portanto, pode-se dizer: as coisas reais do tempo passado são dadas no objeto transcendental da experiência; são, entretanto, para mim, somente objetos e reais no tempo passado na medida em que me represento que uma série regressiva de percepções possíveis (seja segundo o fio condutor da história, seja segundo as pegadas das causas e efeitos), em conformidade com leis empíricas, em uma palavra o ***curso cósmico***[1349], conduz a uma série temporal transcorrida como condição do tempo presente, que é então representada na qualidade de real tão só na conexão de uma experiência possível e não em si mesma, de sorte que todos aqueles eventos transcorridos desde um tempo imemorial anterior à minha própria existência nada significam senão a possibilidade do prolongamento do encadeamento da experiência a partir da presente percepção em sentido ascendente até as condições que determinam esta.

Se, em conformidade com isso, represento-me conjuntamente todos os objetos dos sentidos existentes em todo o tempo e em todos os espaços, não os coloco como estando no tempo e no espaço B524 antes da experiência, mas antes essa representação nada é senão o pensamento de uma experiência possível em sua integridade absoluta. Nela exclusivamente são dados aqueles objetos (que não passam de meras representações). A496 Dizer, porém, que existem anteriormente a toda minha experiência significa tão só que devem ser encontrados na parte da

experiência *à qual* eu, a partir da percepção, antes de tudo o mais, tenho que progredir. A causa das condições empíricas desse progresso e, portanto, quais entre seus membros poderia encontrar, ou inclusive até onde posso encontrá-los no regresso, é transcendental e, assim, a mim necessariamente desconhecida. Não é disso, contudo, que se trata, mas apenas da regra do ***progresso da experiência***[1350] na qual os objetos, a saber, os fenômenos, são dados. É também totalmente indiferente quanto ao resultado se digo que na progressão empírica no espaço poderia eu encontrar estrelas que estão cem vezes mais distantes do que as mais remotas que vejo, ou se digo que talvez se encontrem no espaço cósmico mesmo que um ser humano jamais as haja percebido ou venha a percebê-las; com efeito, se fossem dadas como coisas em si mesmas, sem qualquer relação com a experiência possível, nada seriam para mim e, portanto, não são objetos na medida em que estão contidos na série do regresso empírico. É somente em outra relação, quando esses mesmos fenômenos devem ser B525 empregados para a ideia cosmológica de um todo absoluto e quando, portanto, se tem a ver com uma questão que vai além dos limites da experiência possível, que é importante distinguir entre os modos em que se poderia tomar a realidade dos objetos dos sentidos ao pensá-los, de sorte a prevenir ***uma ilusão*** A497 ***enganosa***[1351] que deve inevitavelmente resultar da interpretação equívoca de nossos próprios conceitos empíricos.

A antinomia da razão pura

Seção VII
Decisão crítica do conflito cosmológico da razão consigo mesma

A antinomia total da razão pura apoia-se no seguinte argumento dialético: se o condicionado é dado, também é dada a série total de todas as condições para ele; ora, objetos dos sentidos nos são dados como condicionados, consequentemente etc. Mediante esse silogismo, cuja premissa maior parece tão natural e evidente, são introduzidas tantas quantas ideias cosmológicas, em conformidade com a diferença das condições (na síntese dos fenômenos), na medida em que

constituem uma série, que postulam a totalidade absoluta dessa série e com isso colocam a razão inevitavelmente em um conflito consigo mesma. Antes, porém, de expormos o enganoso desse argumento sofístico precisamos, mediante correção e determinação, B526 posicionar certos conceitos que nele ocorrem.

Em primeiro lugar, a proposição que se segue é clara e indubitavelmente certa: se o condicionado A498 é dado, através dele um regresso na série de todas as condições, para ele nos é *dado a título de problema*[1352]; com efeito, o conceito de condicionado já traz consigo que algo está relacionado a uma condição, e se esta está, por sua vez, condicionada, a uma condição mais distante, e assim através de todos os membros da série. Essa proposição é, portanto, analítica ***e está ao abrigo de toda crítica transcendental*** [1353]. É um postulado lógico da razão seguir essa associação de um conceito acompanhado de suas condições através do entendimento e dar-lhe continuidade até onde for possível, o que já se prende ao próprio conceito.

Ademais: se o condicionado tanto quanto a sua condição são coisas em si mesmas, quando o primeiro é dado não só é o regresso à segunda *dado a título de problema*[1354], como a segunda realmente já é com isso *dada*, e porque isso vale para todos os membros da série, a série integral das condições e, portanto, também o incondicionado, são com isso dados concomitantemente, ou antes, são pressupostos visto que o condicionado, que é possível apenas mediante essa série, é dado. Aqui a síntese do condicionado com sua condição é uma síntese do mero entendimento, o qual representa as coisas *como elas são*,[1355] sem se atentar B527 para ***se, e como***[1356] poderíamos alcançar o seu conhecimento. Pelo contrário, quando me ocupo de fenômenos, os quais, na qualidade de meras representações de modo algum são dados se não alcanço o seu conhecimento (isto é, A499 eles próprios, pois nada são senão conhecimentos empíricos), estou impossibilitado de dizer no mesmo sentido que, se o condicionado é dado, também o são todas as suas condições (na qualidade de fenômenos); resulta não poder eu de modo algum inferir a totalidade absoluta da série delas. Com efeito, os *fenômenos*, em sua apreensão, não são eles próprios nada senão uma síntese empírica (no espaço e no tempo), sendo, portanto, apenas *nesta*[1357] dados. Ora, disso não resulta de maneira alguma que se o condicionado (no fenômeno) é dado, a síntese que constitui sua condição empírica também seja com isso conjuntamente dada e pressuposta, mas, antes, ela ocorre pela primeira vez no regresso, e jamais sem ele.

Mas, em tal caso, pode-se positivamente dizer que um *regresso* às condições, isto é, uma síntese empírica continuada nesse lado é exigida ou *dada a título de problema*,[1358] e que não faltariam condições através desse regresso.

Disso se evidencia que a premissa maior do silogismo cosmológico toma o condicionado no sentido transcendental de uma categoria pura, ao passo que a premissa menor, no sentido empírico de um conceito do entendimento aplicado aos meros fenômenos, e, consequentemente, encontra-se B528 aí aquele ***logro dialético***[1359] que se chama *Sophisma figurae dictionis*[1360]. A500 Entretanto, esse logro não é artificial, mas uma ilusão inteiramente natural da razão comum. Com efeito, mediante essa razão, dado algo como condicionado pressupomos (na premissa maior) as condições e a série destas, por assim dizer *sem o ver*, quando algo é dado na qualidade de condicionado, porque isso não é outra coisa senão a exigência lógica de supor premissas integrais para uma dada conclusão, e nenhuma ***ordem temporal*** [1361] existe na associação do condicionado com sua condição; são pressupostos como dados *simultaneamente*. Ademais, é também natural (na premissa menor) considerar fenômenos como coisas em si e também como objetos dados ao mero entendimento, como ocorreu na premissa maior, caso em que eu abstraí de todas as condições da intuição sob as quais, exclusivamente, podem ser dados objetos. Nisso, entretanto, deixamos de ver uma notável diferença entre os conceitos. A síntese do condicionado com sua condição e toda a série desta última (na premissa maior) não acarreta consigo de modo algum qualquer limitação pelo tempo e nenhum conceito de sucessão. Pelo contrário, a síntese empírica e a série das condições no fenômeno (que são subsumidas na premissa menor) são necessariamente dadas de maneira sucessiva e dadas apenas no tempo; consequentemente, eu não poderia aqui pressupor a *totalidade* absoluta da síntese e tampouco a série por ela representada, como pude naquele caso, B529 porque naquele todos os membros da série são dados em si mesmos (sem condição de tempo), enquanto aqui eles somente são possíveis mediante o regresso sucessivo, A501 o qual é dado apenas quando realmente se realiza.

Consignado tal ***deslize***[1362] que dá fundamento ao argumento comum (das asserções cosmológicas), as exigências de ambas as partes em conflito poderiam com justiça, enquanto tais, ser descartadas como não baseadas em qualquer título dotado de solidez. Isso, contudo, não encerra sua querela na medida em que

estejam persuadidas de que uma delas, ou ambas, está(ão) errada(s) no que realmente afirma(m) (na conclusão), se não souberam construir argumentos ***capazes***[1363]. Nada parece mais claro do que o fato de entre as duas, uma das quais afirma que o mundo tem um começo, ao passo que outra afirma que não tem começo algum, mas que existe eternamente, uma delas ter que estar certa. Mas se for isso, porque há igualmente clareza de ambos os lados, não será possível apurar qual lado está certo, e o conflito perdura como antes, ainda que o ***tribunal da razão***[1364] houvesse admoestado os partidos para a paz[1365]. Portanto, não resta um meio de dar fim ao conflito solidamente e para a satisfação de ambas as partes, exceto entendendo que, se podem tão bem se refutar, acabam por se convencer que disputam em torno de nada, e que certa ilusão transcendental B530 lhes retratou uma realidade onde não se encontra nenhuma. Este é A502 o caminho pelo qual vamos agora tentar pôr fim a uma disputa que não pode ser dirimida em juízo.

* * *

O *eleata Zenão*,[1366] um dialeta sutil, já foi muito censurado por Platão como ***um malicioso sofista***[1367] que, para mostrar sua ***arte***[1368], procurava demonstrar uma proposição através de argumentos aparentes e logo passava a derrubar a mesma proposição mediante outros argumentos precisamente tão fortes quanto os primeiros. Afirmava que Deus (que para ele presumivelmente nada era senão o mundo) nem é finito nem infinito, nem está em movimento nem em repouso, não é nem semelhante nem dessemelhante de qualquer outra coisa. Parecia a quem o julgasse a respeito disso que pretendia inteiramente negar duas proposições reciprocamente contraditórias, o que é absurdo. Não considero, porém, que essa ***acusação***[1369] a ele possa ser feita justamente. Logo elucidarei mais a primeira dessas proposições. Quanto às restantes, entendia-se pela palavra *Deus*[1370] ***o universo***[1371]; decerto teria que dizer que nem ele está presente de modo persistente em seu lugar (em repouso)[1372], nem que altera seu lugar (move-se)[1373], porque, como todos os lugares estão apenas no universo, *este*, ele mesmo, não está *em nenhum lugar*[1374]. Se o todo universal inclui tudo o que existe em si mesmo, não é nem semelhante nem dessemelhante de *outra coisa*, porque fora dele não há *outra* B531 *coisa* com a qual poderia ser comparado. Se dois juízos

reciprocamente A503 opostos pressupõem uma ***condição inadmissível***[1375], resulta que, apesar de seu conflito (que não é, contudo, nenhuma contradição real), todos os dois são suprimidos porque é suprimida a condição sob a qual exclusivamente cada uma dessas proposições seria válida.

Se alguém dissesse que todo corpo ou cheira bem ou não cheira bem, ocorreria uma terceira possibilidade, a saber, que de modo algum cheira (não tem aroma), de maneira que ambas as proposições conflitantes podem ser falsas. Digo eu que ele é ou ***aromático***[1376] ou não é aromático (*vel suaveolens vel non suaveolens)*, e então ambos os juízos são opostos contraditoriamente e apenas o primeiro é falso, enquanto, porém, seu oposto contraditório, nomeadamente que alguns corpos não são aromáticos, inclui também em si os corpos *que de modo algum cheiram*. Na ***oposição***[1377] anterior (*per disparata*[1378]), a condição contingente do conceito de corpo (do cheiro) *permaneceu* no que diz respeito ao juízo conflitante e, consequentemente, não foi eliminada por ele; portanto, o segundo juízo não era o oposto contraditório do primeiro.

Digo eu, em conformidade com isso que, no que concerne ao espaço, ou o mundo é infinito ou não é infinito (*non est infinitus*), e então se a primeira proposição é falsa, seu oposto contraditório, "o mundo não é infinito" tem que ser verdadeiro. Através desta eu eliminaria apenas um mundo infinito, sem colocar outro, A504/B532 a saber, o finito. Diga-se, contudo, que o mundo é ou ***infinito, ou finito (não-infinito)***,[1379] e ambas as proposições poderiam ser falsas. Com efeito, nesse caso, eu considero o mundo determinado em si mesmo no que respeita à sua grandeza, porquanto na oposição não só suprimo sua infinitude, e com ela talvez toda a existência isolada dele, mas também acrescento uma determinação para o mundo como uma coisa real em si mesma, a qual poderia muito bem igualmente ser falsa se nomeadamente o mundo *não devesse ser* dado *de modo algum como uma coisa em si* e, portanto, no que dissesse respeito à sua grandeza, nem como infinito nem como finito. Que me permitam chamar tal oposição de *dialética*, mas a contraditória de *oposição* analítica. Assim, dois juízos opostos dialeticamente entre si poderiam ser ambos falsos, porque um deles não se limita a contradizer o outro, mas a dizer algo mais do que o exigido para a contradição.

Caso se considerem as duas proposições: o mundo é infinito com respeito à grandeza, o mundo é finito com respeito à grandeza como ***contraditoriamente opostas***[1380], o resultado é supor que o mundo (toda a série dos fenômenos) é uma

coisa em si mesma. Com efeito, ele permanece, ainda que eu possa suprimir o regresso infinito ou finito na série de seus fenômenos. Retire eu, porém, essa pressuposição, ou essa ilusão transcendental e negue A505/B533 ser ela uma coisa em si mesma, e então o conflito contraditório das duas asserções é convertido em um conflito meramente dialético, e, visto que o mundo de modo algum existe (independentemente da série regressiva de minhas representações), não existe ele nem como *um* todo *infinito em si* nem como *um* todo *finito em si*. Só está no regresso empírico da série dos fenômenos e por si mesmo de maneira alguma é encontrado. Consequentemente, se ***esta***[1381] é sempre condicionada, então não é jamais inteiramente dada, e o mundo não é, portanto, nenhum todo incondicionado, não existindo consequentemente como tal, nem com grandeza infinita nem grandeza finita.

O que aqui foi dito a respeito da primeira ideia cosmológica, a saber, a totalidade absoluta de grandeza no fenômeno, é válido igualmente para todas as restantes. A série dos fenômenos é para ser encontrada apenas na própria síntese regressiva, mas não em si no fenômeno, na qualidade de uma coisa que lhe é própria dada antes de todo regresso. Por conseguinte, terei que dizer que a multiplicidade das partes em um dado fenômeno em si não é nem finita, nem infinita, uma vez que o fenômeno em si mesmo nada é de existente, e as partes são dadas primeiramente pelo regresso da ***síntese decomponente***[1382] e nele mesmo, que jamais é dado absolutamente *completo* nem como finito nem como infinito. Precisamente o mesmo vale para a série de causas ordenadas em mútua sobreposição, ou da existência condicionada até a existência incondicionadamente A506/B534 necessária, que no que respeita à sua totalidade nunca pode ser considerada em si nem finita nem infinita, porque, na qualidade de série de representações subordinadas, consiste apenas no regresso dinâmico, mas que, antes deste e na qualidade de série de coisas que subsiste por si, não pode em si mesma de modo algum existir.

Em conformidade com isso, a antinomia da razão pura em suas ideias cosmológicas é eliminada pela indicação de ser meramente dialética e um conflito que se deve a uma ilusão produzida por se ter aplicado a ideia de totalidade absoluta, a qual vale somente na qualidade de uma condição das coisas em si mesmas, a fenômenos que apenas existem na representação e que, se constituintes de uma série, existem no regresso sucessivo, mas, se assim não for, não existem de

modo algum. Entretanto, pode-se, ao contrário, extrair dessa antinomia uma verdadeira ***utilidade***[1383], que não é dogmática, mas crítica e doutrinária: nomeadamente provar indiretamente mediante isso a idealidade transcendental dos fenômenos, se porventura não haja alguém tido o bastante na ***prova direta***[1384] na estética transcendental. A prova consistiria no dilema que se segue.[1385] Se o mundo é um todo que existe em si, é ou finito ou infinito. Ora, tanto a primeira quanto a segunda [suposição] são falsas (de acordo com a prova apresentada anteriormente para a antítese, de um lado, e a tese, do outro). Consequentemente, B535 também é falso que o mundo (o conjunto de todos os fenômenos) seja um todo que existe A507 em si. Disso se conclui que os fenômenos em geral, fora de nossas representações, nada são, que é precisamente o que queremos dizer por sua idealidade transcendental.

Essa observação é importante. Por ela percebe-se que as provas citadas das quatro antinomias não eram fantasias, mas fundamentadas, a saber, ao menos na pressuposição de que fenômenos, ou um mundo dos sentidos que compreende em si todos eles, eram coisas em si mesmas. O conflito das proposições extraídas disso, porém, revela uma falsidade que reside nessa pressuposição, e nos conduz a uma ***descoberta***[1386] da verdadeira constituição das coisas na qualidade de objetos dos sentidos. A dialética transcendental, portanto, de maneira alguma favorece ao ceticismo, mas ao método cético, o qual pode mostrá-la como um exemplo da grande utilidade de deixar os argumentos da razão se defrontarem entre si na sua liberdade máxima, argumentos que, se não podem proporcionar afinal o que se estava buscando, não obstante sempre proporcionarão algo útil e conveniente para a retificação de nossos juízos.

A508/B536 A antinomia da razão pura

Seção VIII
Princípio regulador da razão pura com referência às ideias cosmológicas

Como mediante o princípio cosmológico da totalidade não é *dado* máximo algum da série de condições em um mundo dos sentidos na qualidade de uma coisa em si mesma, mas, antes, só pode ser *dado a título de problema*[1387] no regresso dela, o princípio da razão pura pensado retém ***sua autêntica validade***[1388] em uma ***significação retificada***[1389], não na qualidade de *axioma* para pensar a totalidade no objeto como real, mas na qualidade de um *problema*[1390] para o entendimento e, portanto, para o sujeito estabelecer e prosseguir, em conformidade com a integridade na ideia, o regresso na série das condições para um dado condicionado. Com efeito, na sensibilidade, isto é, no espaço e no tempo, toda condição que podemos atingir na exposição de fenômenos dados é, por sua vez, condicionada, visto que estes não são objetos em si mesmos onde possivelmente poderia ocorrer o absolutamente incondicionado, mas apenas meras representações empíricas que necessitam sempre encontrar na intuição sua condição, a qual as determina no que diz respeito ao espaço ou ao tempo. Assim, o princípio da razão é realmente apenas uma *regra* que prescreve um regresso A509/B537 na série de condições para fenômenos dados, no qual jamais é permitido parar em um absolutamente incondicionado. Portanto, não é nenhum princípio da possibilidade da experiência e do conhecimento empírico dos objetos dos sentidos e, por conseguinte, nenhum princípio do entendimento; com efeito, toda experiência está encerrada em seus limites (segundo a intuição em que é dada), não sendo tampouco nenhum *princípio constitutivo* da razão para estender o conceito de mundo dos sentidos além da experiência possível, ***mas um princípio da maior continuação e extensão possíveis da experiência***,[1391] segundo o qual nenhum limite empírico teria validade como limite absoluto; consequentemente, um princípio da razão que, *como regra*, postula o que deveria ser feito por nós no regresso, mas *não antecipa* aquilo que é dado em si *no objeto* antes de todo regresso. Daí eu o chamar de um princípio *regulador* da razão, ao passo que o princípio da totalidade absoluta da série de condições como dado em si mesmo no objeto (nos fenômenos) seria um princípio cosmológico constitutivo, cuja nulidade eu tentei indicar precisamente mediante essa distinção, evitando, assim, o que de outra maneira aconteceria inevitavelmente (através de subrepção transcendental), atribuir-se realidade objetiva a uma ideia que serve meramente de regra.

Ora, visando a determinar apropriadamente o sentido dessa regra da razão pura, A510/B538 é necessário primeiramente notar que ela não pode dizer *o que o objeto é*, mas *como o regresso empírico é para ser estabelecido*, de modo a alcançar o conceito completo do objeto. Com efeito, ocorresse o primeiro caso, e seria um princípio constitutivo, que jamais é possível com base na razão pura. Com ele, consequentemente, não se pode de maneira alguma ter o propósito de dizer que a série de condições para um dado condicionado seja em si finita ou infinita; com efeito, desse modo, uma mera ideia da totalidade absoluta, a qual é produzida somente em si mesma, pensaria um objeto que não pode ser dado em experiência alguma, porquanto uma realidade objetiva independente da síntese empírica seria conferida a uma série de fenômenos. A ideia da razão[1392], portanto, prescreverá apenas uma regra para a síntese regressiva na série de condições, de acordo com a qual ela procede do condicionado, mediante todas as condições subordinadas entre si para o incondicionado, ainda que este jamais seja alcançado. Com efeito, o absolutamente incondicionado de modo algum é encontrado na experiência.

Para esse fim, deve-se primeiramente determinar com precisão a síntese de uma série, na medida em que nunca é completa. Emprega-se usualmente, para esse propósito, duas expressões que deveriam estabelecer uma distinção, sem que se saiba indicar corretamente o fundamento dessa distinção. Os matemáticos falam somente de um *progressus in infinitum*[1393]. A511/B539 Os investigadores de conceitos[1394] (filósofos) querem, em lugar disso, fazer somente da expressão *progressus in indefinitum*[1395] a válida. Sem me deter a fim de examinar o escrúpulo a que conduziu tal distinção ou verificar se seu uso se revelou bom ou infrutífero, procurarei determinar esses conceitos precisamente em relação ao meu próprio propósito.

Pode-se legitimamente dizer de uma linha reta que pode ser prolongada ao infinito, ***e neste caso***[1396] a distinção entre o infinito e a progressão ulterior indeterminável (*progressus in indefinitum*) seria uma vã sutileza. Com efeito, embora quando é dito: prolongai[1397] uma linha, soe certamente mais correto acrescentar *in indefinitum* do que quando se dissesse *in infinitum*, porque o primeiro nada mais significa do que: prolongai-a[1398] até onde *desejardes*, enquanto o segundo, entretanto, significa: jamais *deveis*[1399] cessar de prolongá-la (o que precisamente não é o propósito aqui), caso se trate apenas do *poder*[1400], a primeira expressão é totalmente correta, pois poderíeis sempre torná-la maior ao

infinito. E o mesmo ocorre também em todos os casos em que se fala unicamente de *Progressus*[1401], isto é, da progressão da condição ao condicionado; essa progressão possível na série dos fenômenos vai ao infinito. A partir de um casal de pais poderíeis avançar em linha descendente de geração sem fim e, inclusive, muito bem pensar que poderia A512/B540 realmente assim avançar no mundo. Com efeito, aqui jamais necessita a razão de totalidade absoluta da série, porque ela não pressupõe tal totalidade na qualidade de condição e como dado (*datum*), mas somente é acrescida como o que é condicionado, o que é apenas passível de ser dado (*dabile*) e infindavelmente.

Completamente diferente é o problema de quão longe se estende o regresso quando ascende do condicionado dado às suas condições em uma série; se posso dizer que há **um retrocesso ao infinito**,[1402] ou somente um retrocesso que se estende *indeterminadamente longe*[1403] (*in indefinitum*) e se, portanto, ***dos seres humanos atualmente vivos***[1404] posso ascender ao infinito na série de seus ancestrais; ou se tão só pode ser dito que até onde retrocedi jamais foi encontrado um fundamento empírico para sustentar ser a série limitada em qualquer ponto, de maneira que estou autorizado a buscar, e ao mesmo tempo forçado a buscar para cada um dos primeiros ancestrais ainda por seus antepassados, embora não possa precisamente pressupô-los.

Consequentemente, eu digo que se o todo foi dado na intuição empírica, então o regresso na série de suas condições internas vai ao infinito. Se, contudo, apenas um membro da série é dado, do qual deveria em primeiro lugar proceder o regresso a uma totalidade absoluta, então ocorre somente um retrocesso de extensão indeterminada A513/B541 (*in indefinitum*). Assim, é preciso ser dito da divisão da matéria (de um corpo) que é dada entre certos limites que ela vai ao infinito. Com efeito, essa matéria é toda dada na intuição empírica e, consequentemente, com todas as suas partes possíveis. Ora, como a condição desse todo é sua parte, enquanto a condição dessa parte é uma parte constituída por partes etc., e nesse regresso da decomposição jamais é encontrado um membro incondicionado (indivisível[1405]) dessa série de condições, não só não existe em lugar algum um fundamento empírico para interromper essa divisão, como inclusive os próprios membros adicionais da ***divisão contínua***[1406] são dados empiricamente anteriormente a essa ***divisão mais ampla***[1407], isto é, a divisão vai ao infinito. Pelo contrário, a série dos ancestrais para um dado ser

humano não é dada em sua totalidade absoluta em experiência alguma possível, o regresso indo de cada membro dessa geração a um mais elevado, de modo a não ser encontrado qualquer limite empírico que exibisse um membro como absolutamente incondicionado. Como, porém, os membros que poderiam suprir a condição para ele não residem já na intuição empírica do todo antes do regresso, este não vai ao infinito (na divisão do dado), mas a uma ***distância indeterminável*** [1408] na busca de mais membros para os dados, membros estes que são, por sua vez, sempre dados apenas condicionadamente.

Em nenhum A514/B542 dos dois casos, tanto o do *regressus in infinitum* quanto o do *in indefinitum*, a série de condições é considerada dada na qualidade de infinita no objeto. Não são coisas em si mesmas que são dadas, mas apenas fenômenos que, na qualidade de condições uns dos outros, somente são dados no próprio regresso. A questão, portanto, não é mais quão grande é essa série de condições em si mesma, se finita ou infinita, pois em si mesma nada é, mas como realizarmos o regresso empírico e até onde deveríamos dar a ele continuidade. E então existe aí uma diferença considerável no que respeita à regra desse progresso. Se o todo foi dado empiricamente, então é *possível* retornar *ao infinito* na série de suas condições internas. Se ele, porém, não é dado, mas primeiramente deveria ser dado somente através de um regresso empírico, só posso dizer que é *possível* que progrida a condições ainda mais elevadas da série *ao infinito*. No primeiro caso, eu poderia dizer: há sempre mais membros aí, e dados empiricamente, do que atinjo mediante o regresso (da decomposição); no segundo, porém: sempre posso ir ainda mais adiante no regresso, porque nenhum membro é empiricamente dado na qualidade de absolutamente incondicionado, com o que um membro superior é admissível como possível e, portanto, sua ***procura***[1409] admissível como necessária. Ali era necessário *encontrar* mais membros da série, mas aqui é sempre necessário procurar ainda A515/B543 mais, porque nenhuma experiência é absolutamente limitada. Com efeito, ou não tendes qualquer percepção que absolutamente limite vosso regresso empírico, e neste caso não deveis considerar vosso regresso como completo; ou tendes percepção a limitar vossa série, de modo a não poder ser ela uma parte de vossa série regressiva (isto porque *aquilo que limita* tem que ser distinguido *daquilo que é limitado* por ele), do que resulta terdes de continuar vosso regresso até essa condição, e assim por diante.

A seção seguinte, ao dar-lhes sua aplicação, porá essas observações sob a sua devida luz.

A antinomia da razão pura

Seção IX
Do uso empírico do princípio regulador da razão no tocante a todas as ideias cosmológicas

Como, segundo mostramos muitas vezes, há tão pouco uso transcendental de ***conceitos puros do entendimento como de conceitos da razão***,[1410] em virtude da totalidade absoluta da série de condições no ***mundo dos sentidos***[1411] ser baseada somente em um uso transcendental da razão que exige essa integridade incondicionada a partir daquilo que pressupõe ser uma coisa em si mesma; e como A516/B544 o mundo dos sentidos, entretanto, nada contém de semelhante, o discurso em torno da grandeza absoluta da série nesse mundo nunca pode mais ocorrer, seja ela limitada, ou *em si* ilimitada, mas tão só em torno de até onde deveríamos retornar no regresso empírico, na recondução da experiência às suas condições, de maneira que, segundo a regra da razão, não nos detenhamos em outra resposta às suas questões salvo a apropriada ao objeto.

Portanto, resta-nos apenas a *validade do princípio da razão* na qualidade de uma regra da *continuação* e grandeza de uma experiência possível, depois que sua não-validade, como um princípio constitutivo dos fenômenos em si mesmos, foi suficientemente demonstrada.[1412] Além disso, se pudermos pôr ***aquela***[1413] ao abrigo da dúvida ante os olhos, o conflito da razão consigo mesma findará por completo, uma vez que se eliminará mediante essa solução crítica não só a ilusão que a colocava em cisão consigo mesma, como também em seu lugar será estabelecido o sentido em que a razão concorda consigo mesma, e cuja interpretação equívoca era a única causa do conflito; e um princípio que seria, de outro modo, *dialético* será transformado em princípio *doutrinal*. De fato, se este puder ser confirmado do ponto de vista de seu significado subjetivo para a determinação adequada ***do maior uso possível do entendimento na***

experiência[1414] no que concerne aos seus objetos, seria precisamente como se ***ele***[1415] fosse um axioma (o que a partir A517/B545 da razão pura é impossível) a determinar objetos em si mesmos *a priori*; com efeito, mesmo isso não poderia exercer qualquer maior influência na extensão e retificação de nosso conhecimento, no que diz respeito aos objetos da experiência, do que se provando ativamente no mais extensivo uso empírico de nosso entendimento.

I – Solução da ideia cosmológica da totalidade da composição dos fenômenos de um todo cósmico

Tanto aqui como no que diz respeito às questões cosmológicas restantes, o fundamento do princípio regulador da razão é a proposição: no regresso empírico não pode ser encontrada *qualquer experiência de um limite absoluto* e, portanto, nenhuma experiência de uma condição que seja *absolutamente incondicionada de modo empírico*[1416]. Entretanto, a ***razão***[1417] para isso é que tal experiência precisaria conter em si um limite fenomênico através do nada, ou do vazio, com o qual o regresso, levado adiante o suficiente, teria que topar por meio de uma percepção, o que é impossível.

Ora, essa proposição, que somente exprime que eu, no regresso empírico, posso atingir sempre A518/B546 apenas uma condição que tem, ela própria, por seu turno, de ser considerada empiricamente condicionada, contém a regra *in terminis* de que não importa quão longe possa eu chegar na série ascendente, ***tenho sempre que procurar um membro superior da série***,[1418] possa ou não este vir a ser conhecido por mim através da experiência.

Agora nada mais é preciso para a solução do primeiro problema cosmológico exceto descobrir se, no regresso à grandeza incondicionada do todo cósmico (no tempo e no espaço), ***essa ascensão jamais limitada***[1419] pode ser denominada *um retrocesso ao infinito*,[1420] ou apenas um *regresso indeterminavelmente contínuo*[1421] (*in indefinitum*).

A mera representação geral da série de todos os estados pretéritos do mundo, tal como das coisas que existem simultaneamente no ***espaço cósmico***[1422], não é outra coisa senão um regresso empírico possível que eu, embora ainda de modo indeterminável, penso, e exclusivamente mediante a qual pode nascer o conceito de tal série de condições para uma percepção dada.[1423] Ora, A519/B547 sempre

tenho o todo cósmico apenas no conceito, porém de modo algum (na qualidade de todo) na intuição. Consequentemente, não posso de sua grandeza inferir a grandeza do regresso, e determinar esta em conformidade com aquela, tendo que ser, pelo contrário, mediante a grandeza do regresso empírico que primeiramente tenho de produzir para mim um conceito da grandeza do mundo. Contudo, acerca desta eu nunca sei algo mais senão que de cada membro dado da série de condições preciso sempre continuar empiricamente até um membro mais elevado (mais distante). Por esse meio, portanto, a grandeza do todo dos fenômenos jamais é de modo algum absolutamente determinada e, portanto, também não se pode dizer que esse regresso vai ao infinito, visto que isso anteciparia os membros ainda não atingidos pelo regresso e representaria sua multiplicidade tão grande que nenhuma síntese empírica poderia atingi-lo, daí decorrendo que *determinaria* a ***grandeza cósmica***[1424] antes do regresso (embora apenas negativamente), o que é impossível. Com efeito, este não me é dado através de nenhuma intuição (em sua totalidade) e, portanto, também sua grandeza de modo algum antes do regresso. Em conformidade com isso, absolutamente nada podemos dizer sobre a grandeza cósmica em si, nem sequer que nela tem lugar o *regressus in infinitum*[1425], mas precisamos buscar o conceito de sua grandeza apenas segundo a regra que nela determina o regresso empírico. Essa regra, porém, nada mais diz senão que, por mais longe que possamos haver chegado na série das condições empíricas, ***jamais deveríamos supor um limite absoluto***,[1426] A520/B548 mas subordinar cada fenômeno, como condicionado a outro, na qualidade de sua condição, de maneira que temos de progredir adiante rumo a esta, sendo isso o *regressus in indefinitum*,[1427] que, pelo fato de não determinar qualquer grandeza no objeto, é distinguido com bastante clareza do regresso *in infinitum*.

Em consonância com isso não posso dizer: o mundo é *infinito* no tempo pretérito, ou no espaço. Com efeito, tal conceito de grandeza, na qualidade de uma ***infinidade***[1428], é empírico e, portanto, absolutamente impossível no tocante ao mundo na qualidade de um objeto dos sentidos. Também não direi: o regresso de uma dada percepção para tudo o que em uma série a limita, no espaço bem como no tempo pretérito, vai *ao infinito*; ***com efeito, isso pressupõe a grandeza infinita do mundo***;[1429] também não: é *finito*; com efeito, o limite absoluto é igualmente empiricamente impossível. Assim, nada poderei dizer acerca do total

objeto da experiência (o mundo dos sentidos), mas tão só acerca da regra conforme a qual a experiência, adequadamente ao seu objeto, deve ser realizada e receber continuidade.

Portanto, a resposta primeira e negativa à questão cosmológica envolvendo a grandeza do mundo é: o mundo não tem nenhum primeiro começo no tempo e nenhum limite exterior no espaço.

Com efeito, no caso oposto seria ele limitado de um lado pelo tempo vazio, A521/B549 do outro pelo espaço vazio. Ora, como na qualidade de fenômeno ele, em si, não pode ser nenhum dos dois, visto que um fenômeno não é uma coisa em si mesma, teria que ser possível uma ***percepção da limitação***[1430] através do tempo ou espaço que fossem absolutamente vazios, mediante os quais esses ***fins de mundo***[1431] seriam dados em uma experiência possível. Tal experiência, entretanto, completamente vazia de conteúdo, é impossível. Consequentemente, um limite absoluto do mundo é empiricamente impossível e, portanto, também o é absolutamente.[1432]

Disso segue ao mesmo tempo a resposta *afirmativa*: o regresso na série dos ***fenômenos do mundo***[1433], como uma determinação da grandeza do mundo, continua *in indefinitum*, ***o que equivale a dizer: o mundo dos sentidos não tem qualquer grandeza absoluta***,[1434] mas o regresso empírico (exclusivamente através do qual ele pode ser dado do lado das condições) tem sua regra, nomeadamente progredir sempre de cada membro da série, na qualidade de um condicionado, para um ainda mais distante (seja através A522/B550 da própria experiência, ou do fio condutor da história, ou da cadeia dos efeitos e suas causas[1435]), e em lugar algum exceder a extensão do uso empírico possível do seu próprio entendimento, uma vez que esta é o negócio único e próprio da razão nos seus princípios.

Um regresso empírico determinado que avance em certo tipo de fenômeno sem cessar não é o prescrito aqui, por exemplo que a partir de um ***ser humano vivo***[1436] precisemos ascender sempre em uma série dos ancestrais, sem aguardar um primeiro par, ou na série dos ***corpos do mundo***[1437] sem a admissão de um sol extremo; pelo contrário, tudo que é exigido é o progresso de fenômenos a fenômenos, mesmo que estes não devessem produzir qualquer percepção real (se ela é demasiado fraca do ponto de vista do grau para se tornar uma experiência para nossa consciência), visto que apesar disso eles ainda assim pertencem à experiência possível.

Todo começo é no tempo, e todo limite do estendido no espaço. Espaço e tempo, entretanto, estão apenas no mundo dos sentidos. Portanto, fenômenos estão *no mundo* somente de modo condicionado, não sendo, porém, o próprio *mundo* nem condicionado nem limitado de maneira incondicionada.

Precisamente por isso, e como o mundo não pode jamais ser dado no *total*, e nem mesmo a série das condições para um dado condicionado, na qualidade de uma série do mundo, *pode ser dada totalmente*, o conceito da grandeza do mundo A523/B551 é dado apenas mediante o regresso, e não dado em uma intuição coletiva antes dele. ***Aquele***[1438], porém, consiste sempre apenas no *determinar* da grandeza e, assim, não proporciona qualquer conceito *determinado* e, portanto, nenhum conceito de uma grandeza que seria infinita no que diz respeito a certa medida; resulta não ir ao infinito (por assim dizer, dado), mas a uma distância indeterminada de modo a proporcionar uma grandeza (da experiência) que começa por se tornar real mediante esse regresso.

II – *Solução da ideia cosmológica* da totalidade da divisão de um todo dado na intuição

Se divido um todo que é dado na intuição, vou de um condicionado às condições de sua possibilidade. A divisão das partes (*subdivisio* ou *decompositio*) é um regresso na série dessas condições. A totalidade absoluta dessa *série* somente seria dada quando o regresso pudesse atingir partes *simples*. Se, porém, todas as partes em uma decomposição continuamente progressiva são sempre novamente divisíveis, a divisão, isto é, o regresso do condicionado às suas condições vai *in infinitum*, porque as condições (as partes) estão contidas no próprio condicionado, A524/B552 e como este é dado inteiramente em uma intuição encerrada entre seus limites, elas são dadas conjuntamente com ele. Portanto, o regresso pode não ser denominado meramente ***um retrocesso***[1439] *in indefinitum*, como permitia unicamente a ideia cosmológica anterior, ali onde eu ***devia***[1440] progredir do condicionado às suas condições que lhe são externas e que, consequentemente, não foram dadas concomitantemente a ele, mas a ele primeiramente acrescentadas no regresso empírico. Apesar disso, não é de modo algum admissível dizer de tal todo, que é divisível ao infinito, que *consiste de um número infinito de partes*[1441]. Com efeito, embora todas as partes estejam contidas

na intuição do todo, *a divisão toda não* está contida nela, consistindo apenas na decomposição progressiva, ou no próprio regresso, que primeiramente torna real a série. Ora, como esse regresso é infinito, todos os membros (partes) que atingiu estão decerto contidos no todo dado na qualidade de *agregado*, mas não a *série* inteira da *divisão*, a qual é sucessivamente infinita e nunca é *inteiramente*, resultando que ele não pode exibir qualquer multiplicidade infinita e qualquer ***reunião***[1442] desta em um todo.

Esse lembrete geral é aplicável em primeiro lugar muito facilmente ao espaço. Todo espaço intuído em seus limites é um tal todo, cujas partes em toda decomposição são, por sua vez, sempre espaços, de modo a ser ele divisível ao infinito.

Disso A525/B553 também se segue, de maneira completamente natural, a segunda aplicação a um fenômeno externo encerrado dentro de seus limites (a um corpo). Sua divisibilidade se funda na divisibilidade do espaço, a qual constitui a possibilidade do corpo na qualidade de um todo estendido. Este é, portanto, divisível ao infinito, sem, entretanto, com isso ***consistir de um número infinito de partes***[1443].

Decerto parece que, como um corpo tem que ser representado na qualidade de substância no espaço, precisa ser distinguido do espaço no que diz respeito à lei da divisibilidade do espaço: com efeito, pode-se em todo caso admitir que a decomposição no último não poderia jamais suprimir toda composição, uma vez que nesse caso todo espaço, que não tem nada mais que subsista por si, deixaria de existir (o que é impossível); que, contudo, nada restaria caso se eliminasse em pensamento toda a composição da matéria, não parece compatível com o conceito de uma substância, a qual realmente deveria ser o sujeito de toda composição e precisa permanecer em seus elementos, mesmo que sua associação no espaço fosse eliminada, associação através da qual constituem um corpo. Todavia, com aquilo que é denominado substância *no fenômeno*, coisas não são como seriam com uma coisa em si mesma que se pensou mediante conceitos puros do entendimento. Aquela não é sujeito absoluto, mas ***imagem persistente da sensibilidade***[1444] A526/B554 e nada é senão intuição na qual nada incondicionado é encontrado em lugar algum.

Ora, mas ainda que essa regra do progresso ao infinito ocorra indubitavelmente na subdivisão de um fenômeno como um mero preenchimento

do espaço, não pode valer se quisermos estendê-la para cobrir a multiplicidade de partes já separadas de maneira certa em dado todo, assim constituindo um *quantum discretum*[1445]. Supor que em cada todo articulado em membros (organizado), cada parte é, por sua vez, articulada e que, desse modo, pela ***desmontagem***[1446] das partes ao infinito, sempre são encontradas novas ***partes organizadas***[1447], em uma palavra, que o todo é articulado ao infinito – isso é absolutamente impensável, não obstante as partes da matéria, atingidas por sua decomposição ao infinito, não pudessem ser articuladas. Com efeito, a infinidade da divisão de um dado fenômeno no espaço funda-se exclusivamente no fato de que, mediante ela, meramente sua divisibilidade, isto é, uma multiplicidade de partes, a qual é em si absolutamente indeterminada, é dada; as partes, elas mesmas, porém, sendo dadas e determinadas apenas através da subdivisão; em síntese, no fato de que o todo não é em si mesmo já dividido. Consequentemente, a divisão pode determinar uma multiplicidade até onde se queira progredir no regresso da divisão. Pelo contrário, com referência a um corpo orgânico articulado ao infinito, A527/B555 o todo é representado precisamente mediante esse conceito como já dividido, e uma multiplicidade de partes, em si mesma determinada, porém infinita, é encontrada antes de todo regresso da divisão, através da qual se contradiz a si mesmo, visto que esse ***desenvolvimento infinito***[1448] é considerado uma série a não ser jamais completada (infinita) e, não obstante, como uma série que é completada ao ser tomada em conjunto. A divisão infinita apenas indica o fenômeno como *quantum continuum*[1449] e é indissociável do preenchimento do espaço, porque o fundamento de sua indivisibilidade infinita repousa precisamente nisso. Tão logo, porém, algo é assumido como um *quantum discretum*, ***a multiplicidade de unidades***[1450] nele é determinada, com o que é sempre igual a um número. Somente a experiência, portanto, pode decidir até que ponto pode ir a organização em um corpo articulado; e mesmo se houvesse certeza de que não se atinge partes inorgânicas, tais partes têm, não obstante, de ao menos residir na esfera de uma experiência possível. Entretanto, quão longe a divisão transcendental de um fenômeno em geral pode se estender não é, de modo algum, coisa da experiência, sendo um princípio da razão não considerar jamais o regresso empírico na composição do estendido, segundo a natureza desse fenômeno, como absolutamente completo.

* * *

A528/B556 Observação final sobre a solução das ideias matemático-transcendentais e advertência a respeito da solução das ideias dinâmico-transcendentais

Ao representarmos a antinomia da razão pura mediante todas as ideias treanscendentais em uma tabela, ali onde mostramos o fundamento desse conflito e o único meio de eliminá-lo, o que consistia em declarar a falsidade das duas asserções opostas, em todos os casos representamos as condições para seus condicionados na qualidade de pertencentes às relações do espaço e do tempo, que é a costumeira pressuposição do ***entendimento comum humano***[1451], no que, por conseguinte, se apoiava completamente o conflito. Com respeito a isso, todas as representações dialéticas da totalidade na série das condições para um dado condicionado eram inteiramente de *tipo* idêntico. Havia sempre uma série, na qual a condição estava associada ao condicionado na qualidade de um membro da série, e, com isso, eram *homogêneos*, visto que o regresso jamais é pensado como completo, ou, se isso devesse ocorrer, um membro condicionado em si precisaria ser falsamente suposto como um primeiro membro e, portanto, incondicionado. Por conseguinte, não seria em toda parte o objeto, isto é, o condicionado, mas a série de condições A529/B557 para ele que era assim considerada meramente em sua grandeza; e nesse caso a dificuldade, que não poderia ser eliminada mediante nenhum acordo, mas somente mediante o corte completo do nó, consistia no fato de a razão tornar o objeto ou *demasiado grande* ou *demasiado pequeno* para o entendimento, com o resultado deste nunca conseguir igualar a ideia dela.

Nisso, contudo, deixamos passar despercebida uma distinção essencial que governa os objetos, isto é, entre os conceitos do entendimento que a razão aspira a elevar a ideias, a saber, que, de acordo com nossa tabela das categorias anteriormente apresentada, duas delas significam síntese *matemática*, mas as duas restantes, uma síntese *dinâmica* dos fenômenos. Até este momento, isso poderia estar perfeitamente certo, já que, tal como na representação geral de todas as ideias transcendentais, permanecemos sempre apenas sob as condições *no fenômeno*, nas duas ideias matemático-transcendentais não tínhamos outro objeto

senão aquele no fenômeno. Agora, porém, que avançamos para conceitos *dinâmicos* do entendimento, na medida em que devem se ajustar às ideias da razão, aquela distinção torna-se importante e abre uma ***perspectiva***[1452] completamente nova para nós no que concerne ao ***processo***[1453] em que a razão se envolveu, pois se antes era *descartado* como construído com base em falsas pressuposições de ambos os lados, talvez agora A530/B558 na antinomia dinâmica, desse ponto de vista, ocorra tal pressuposição capaz de coexistir juntamente com a ***pretensão da razão***[1454], e desde que o juiz, no que respeita aos ***fundamentos jurídicos***[1455], possa supri-los frente aos defeitos incompreendidos de ambos os lados, o caso pode ser *mediado* para a ***satisfação***[1456] de ambas as partes, algo que não poderia ser realizado no conflito da antinomia matemática.

As séries das condições são certamente todas homogêneas na medida em que se olha apenas para a *extensão* delas: se se conformam à ideia, ou se para esta são demasiado grandes ou demasiado pequenas. Entretanto, o conceito de entendimento que dá fundamento a essa ideias contém ou somente uma *síntese do homogêneo* (que é pressuposto no que respeita a toda grandeza, tanto em sua composição quanto em sua divisão), ou uma do *não homogêneo*,[1457] que pode ao menos ser admitida na síntese dinâmica, tanto na combinação causal quanto naquela do necessário com o contingente.

Disso decorre que, na associação matemática da série dos fenômenos, tudo o que pode ingressar é uma condição *sensível*, isto é, uma que é, ela mesma, uma parte da série; a série dinâmica de condições sensíveis, pelo contrário, admite ainda uma condição heterogênea, que não é uma parte da série, mas que, meramente *inteligível*, reside fora A531/B559 da série, pelo que pode a razão ser contentada e pode o condicionado ser colocado antes dos fenômenos sem confundir a série destes, a qual é sempre condicionada, e sem violar os princípios do entendimento.

Ora, considerando que as ideias dinâmicas permitem uma condição dos fenômenos fora da série deles, isto é, uma condição tal que não é, ela mesma, fenômeno, ocorre algo completamente distinto do resultado da antinomia ***matemática***[1458]. Esta nomeadamente fazia com que ambas as asserções dialeticamente opostas tivessem que ser declaradas falsas.[1459] Pelo contrário, o ***universalmente condicionado***[1460] da série dinâmica, que delas é inseparável na qualidade destas de fenômenos, está associado à condição ***empiricamente***

incondicionada,[1461] mas também *não-sensível*[1462] que satisfaz ao *entendimento* de um lado, e à *razão* do outro lado[1463], e enquanto desmoronam os argumentos dialéticos que buscam totalidade incondicionada de um modo ou outro, as proposições da razão, A532/B560 pelo contrário, tomadas em tal significado corrigido, podem ser *todas as duas verdadeiras*, o que jamais pode ocorrer com as ideias cosmológicas que dizem respeito meramente à unidade matematicamente incondicionada, porque, no caso delas, não é encontrada qualquer condição da série dos fenômenos que não seja também, ela mesma, fenômeno, e, como tal, constitui um membro da série.

III – *Solução da ideia cosmológica*[1464] da totalidade da derivação de eventos do mundo a partir de suas causas

Pode-se pensar causalidade, com referência ao que acontece, apenas de dois modos, a saber, ou em conformidade com a *natureza*[1465] ou a partir da *liberdade*[1466]. O primeiro é a associação de um estado a um anterior no mundo dos sentidos no qual o primeiro segue o segundo conforme uma regra. Ora, como a *causalidade* dos fenômenos apoia-se em condições temporais, e o estado anterior, caso haja sempre existido, não poderia ter produzido qualquer efeito que em primeiro lugar haja surgido no tempo, a causalidade da causa do que acontece ou surge também *surgiu*, e segundo o próprio princípio do entendimento, por sua vez, necessita de uma causa.

Pelo contrário, A533/B561 por liberdade no sentido cosmológico, entendo a faculdade de começar um estado *a partir de si mesmo*[1467], cuja causalidade, portanto, não se submete, por sua vez, a uma causa que a determina no tempo em conformidade com a lei natural. Nessa significação, a liberdade é uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém que seja emprestado da experiência, e, em segundo lugar, cujo objeto igualmente não pode ser dado determinado em qualquer experiência, isto porque constitui uma lei universal, mesmo da possibilidade de toda experiência, que tudo que acontece tem que ter uma causa e, portanto, a causa da causalidade, *ela mesma tendo acontecido*, ou surgido, necessita, por sua vez, ter uma causa; por força dessa lei, então, todo o campo da experiência, não importa até onde possa se estender, é transformado em um conjunto de mera natureza. Entretanto, como de tal maneira nenhuma

totalidade absoluta de condições nas relações causais é obtenível, a razão cria a ideia de uma espontaneidade, que poderia começar atuando a partir de si mesma, dispensando ser precedida por outra causa que, por sua vez, determinasse sua ação em conformidade com a lei da associação causal.

É, sobretudo, de se notar que é essa ideia *transcendental* de *liberdade* na qual se funda o conceito prático de liberdade, constituindo aquela o momento real das dificuldades ***deste***[1468] que desde sempre A534/B562 envolveram a questão sobre sua possibilidade. A *liberdade, no sentido prático*, é a independência do arbítrio diante da *coação* através de impulsos da sensibilidade.[1469] Com efeito, um arbítrio é *sensível* na medida em que é *patologicamente afetado* (mediante causas motrizes da sensibilidade); é chamado de arbítrio ***animal*** [1470] (*arbitrium brutum*) quando pode ser *patologicamente coagido*. O arbítrio humano é, certamente, um *arbitrium sensitivum*[1471], porém não *brutum*[1472], mas *liberum*[1473], visto que a sensibilidade não torna necessária a sua ação, havendo no ser humano uma faculdade de se determinar a partir de si mesmo, independentemente da coação através de impulsos sensíveis.

Percebe-se facilmente que, se toda causalidade no mundo dos sentidos fosse mera natureza, todo evento seria determinado no tempo por outro de acordo com as leis necessárias e, portanto, considerando que os fenômenos, na medida em que determinam o arbítrio, teriam que tornar toda ação necessária como sua consequência natural, a ***supressão***[1474] da liberdade transcendental aniquilaria concomitantemente toda liberdade prática. Com efeito, esta pressupõe que, embora algo não haja acontecido, *deveria*[1475], não obstante, ter acontecido, e sua causa no fenômeno não foi, portanto, tão determinante a ponto de inexistir em nosso arbítrio uma causalidade que, independentemente daquelas causas naturais, e mesmo contra sua ***força e influência***[1476], produziria algo que é determinado na ordem temporal em conformidade com leis empíricas e, consequentemente, inicia uma série de eventos *totalmente a partir de si mesmo*.

Ocorre, A535/B563 aqui, portanto, como em geral é encontrado no conflito da razão quando se arrisca além dos limites da experiência possível, que o problema não é realmente *fisiológico*, mas *transcendental*. A consequência é a questão da possibilidade da liberdade realmente não acometer a psicologia, mas, uma vez que se apoia meramente em argumentos dialéticos da razão pura, sua solução ter que ser ocupação exclusiva da filosofia transcendental. Ora, com o propósito de

colocar esta, que não pode se recusar a fornecer aqui uma resposta satisfatória, em posição de fornecer uma, tenho inicialmente que procurar, mediante a observação que se segue, determinar mais de perto seu procedimento junto a esse problema.

Se fenômenos fossem coisas em si mesmas e, portanto, espaço e tempo formas da existência das coisas em si mesmas, as condições acompanhadas do condicionado pertenceriam sempre, na qualidade de membros, a uma e mesma série, e a partir disso, também no caso presente, originar-se-ia a antinomia comum a todas as ideias transcendentais, de que essa série teria que ser inevitavelmente ou demasiado grande, ou demasiado pequena para o entendimento. Os conceitos dinâmicos da razão[1477], entretanto, dos quais nos ocupamos neste número e no seguinte, têm esta particularidade: como não consideram seus objetos grandeza, tendo a ver somente com sua *existência*, podem ser abstraídos da grandeza da série das condições, tratando-se, no caso deles, A536/B564 meramente da relação dinâmica da condição com o condicionado, de modo que a dificuldade encontrada por nós na questão sobre natureza e liberdade é apenas se a liberdade em geral é possível em algum lugar, e se é, se pode coexistir com a universalidade da lei natural da causalidade e, portanto, se é uma ***proposição corretamente disjuntiva***[1478] de que todo efeito no mundo tem de originar-se *ou* da natureza *ou* da liberdade, ou se, ao contrário, *ambas*, cada uma em uma relação diferente, poderiam ocorrer concomitantemente em um e mesmo evento. A exatidão daquele princípio da conexão universal de todos os eventos do mundo sensível, em conformidade com as leis naturais invariáveis, já está estabelecida como um princípio da analítica transcendental e não sofre qualquer suspensão. Portanto, trata-se apenas da questão: se, apesar desse princípio, no que respeita precisamente ao mesmo efeito que é determinado pela natureza, também a liberdade pode ocorrer, ou se esta está completamente excluída mediante aquela ***regra inviolável*** [1479]. E aqui a pressuposição comum, porém enganosa, da *realidade absoluta* dos fenômenos exibe imediatamente sua influência prejudicial para confundir a razão. Com efeito, se fenômenos são coisas em si mesmas, ***então não há salvação para a liberdade***[1480]. Neste caso, é a natureza a causa integralmente determinante, e suficiente em si, de todo evento, e a condição deste está sempre contida somente na série dos fenômenos que, com seu efeito, são, sob a lei da natureza, A537/B565 necessários. Se, por outro lado, fenômenos não valem

nada mais do que são de fato, a saber, não para coisas em si, mas apenas para meras representações, as quais são conectadas em conformidade com leis empíricas, é imperioso que eles próprios tenham fundamentos que não sejam fenômenos. Uma tal causa inteligível[1481], porém, não será, no tocante à sua causalidade, determinada por fenômenos, ***ainda que seus efeitos apareçam***,[1482] e possam assim ser determinados por meio de outros fenômenos. Ela está, portanto, com sua causalidade, fora da série; pelo contrário, seus efeitos são encontrados na série das condições empíricas. O efeito pode, por conseguinte, ser considerado livre no que se refere à sua causa inteligível, e, no entanto, concomitantemente no que se refere aos fenômenos, como o resultado destes em conformidade com a necessidade da natureza; uma distinção que, se apresentada ***no geral*** [1483] e em completa abstração, tem de aparecer sumamente sutil e obscura, mas que em sua aplicação se esclarecerá. Só quis aqui fazer a observação de que como a conexão universal de todos os fenômenos em um contexto da natureza é uma ***lei inexorável*** [1484], teria necessariamente que derrubar toda essa liberdade caso se aderisse obstinadamente à realidade dos fenômenos. Daí inclusive aqueles que adotam nisso a opinião comum jamais terem chegado a congregar entre si natureza e liberdade.

A538/B566 Possibilidade da causalidade através da liberdade em conjunção com a lei universal da necessidade natural

Chamo de *inteligível* aquilo em um objeto dos sentidos que não é ele próprio fenômeno. Logo, se aquilo que tem que ser considerado fenômeno no mundo dos sentidos tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível através da qual é capaz de ser a causa de fenômenos, pode-se considerar a *causalidade* desse ***ser***[1485] em dois aspectos, ***como***[1486] *inteligível* segundo sua *ação*, na qualidade de uma coisa em si mesma, e como *sensível* segundo os *efeitos* da ***mesma***,[1487] na qualidade de um fenômeno no mundo dos sentidos. Em consonância com isso, formaríamos a partir da faculdade de tal sujeito um conceito empírico e ao mesmo tempo um intelectual de sua causalidade, ambos ocorrendo conjuntamente em um e mesmo efeito. Pensar em tal duplo aspecto a faculdade de um objeto dos sentidos não contradiz qualquer um dos conceitos

que temos de formar dos fenômenos e a partir de uma experiência possível. Com efeito, como ***estes***[1488], por não serem coisas em si mesmas, precisam receber fundamento de um objeto transcendental que os determine como meras representações, nada nos impede de atribuir A539/B567 a esse objeto transcendental, ***fora da propriedade mediante a qual ele aparece***,[1489] também uma *causalidade* que não é fenômeno, embora seu *efeito* seja encontrado no fenômeno. Toda ***causa eficiente***[1490], porém, tem que ter um *caráter*, isto é, uma lei de sua causalidade, sem a qual ela não seria de modo algum causa. E nesse caso teríamos primeiramente para um sujeito do mundo dos sentidos um *caráter empírico*, através do qual suas ações, na qualidade de fenômenos, permaneceriam conectadas completamente a outros fenômenos em conformidade com leis naturais constantes, a partir das quais, na qualidade de suas condições, poderiam ser derivadas e, assim, em combinação com eles constituiriam membros de uma única série da ordem natural. Em segundo lugar, teria ainda de ser concedido a esse sujeito um *caráter inteligível*, mediante o qual é ele na verdade a causa daquelas ações na qualidade de fenômenos, não se submetendo, contudo, a quaisquer condições da sensibilidade e não sendo, ele próprio, fenômeno. Poder-se-ia chamar o primeiro de caráter de tal coisa no fenômeno, o segundo de caráter da coisa em si mesma.

Ora, esse ***sujeito atuante***[1491], em seu caráter inteligível, não se subordinaria a quaisquer condições temporais, pois o tempo é apenas a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si mesmas. Nele nenhuma *ação viria a ser* A540/B568 ou *cessaria de ser*,[1492] de modo que ele não se submeteria à lei de tudo o que é alterável em sua determinação temporal, segundo a qual tudo *o que acontece* encontra sua causa *nos fenômenos* (do estado precedente). Em uma palavra, sua causalidade, na medida em que é intelectual, não permaneceria de modo algum na série de condições empíricas que torna necessário o evento no mundo dos sentidos. Esse caráter inteligível decerto jamais poderia ser conhecido de imediato, porque nada podemos perceber salvo na medida em que aparece, mas teria que ser *pensado* conforme o caráter empírico, tal como no geral temos de fundar fenômenos no pensamento através de um objeto transcendental, ainda que nada saibamos acerca dele quanto ao que é em si mesmo.

Esse sujeito, na qualidade de fenômeno, no que respeita ao seu caráter empírico, estaria assim submetido à combinação causal em conformidade com

todas as leis da determinação, e nessa medida nada seria senão uma parte do mundo dos sentidos, cujos efeitos, como os de qualquer outro fenômeno, fluiriam de modo inevitável a partir da natureza. Assim como fenômenos externos o influenciam, na medida em que seu caráter empírico, isto é, a lei de sua causalidade, seria conhecida via experiência, todas as suas ações teriam que ser explicáveis de acordo com as leis naturais, ***e todos os requisitos para uma sua determinação perfeita e necessária teriam que ser encontrados em uma experiência possível.***[1493]

Quanto A541/B569 ao seu caráter inteligível, porém (embora tudo que podemos ter seja meramente o conceito geral do mesmo), esse sujeito, todavia, teria que ser libertado de todas as influências da sensibilidade e determinação mediante fenômenos, e como nele, na medida em que é *noúmeno*, nada *acontece*, nenhuma alteração que reclame uma determinação dinâmica de tempo, portanto, nenhuma associação com fenômenos na qualidade de causas é encontrada em suas ações, esse ***ser ativo***[1494] nessa medida seria independente e livre de toda a ***necessidade natural*** [1495] encontrada somente no mundo dos sentidos. Dele poder-se-ia dizer, com plena correção, que começa seus efeitos no mundo dos sentidos *a partir de si mesmo*, sem que *nele mesmo* comece a ação; e isso seria válido sem permitir que os efeitos no mundo dos sentidos começassem por si mesmos, visto que nele são sempre determinados de antemão por condições empíricas no tempo anterior, mas apenas mediante o caráter empírico (o qual é um mero fenômeno do caráter inteligível), e somente são possíveis como uma continuação da série de causas naturais. Assim, liberdade e natureza, cada uma em seu significado pleno, seriam encontradas precisamente nas mesmas ações, de maneira concomitante e sem qualquer conflito, conforme se as compara com sua causa inteligível ou sensível.

A542/B570 Esclarecimento da ideia cosmológica de uma liberdade em combinação com a necessidade universal da natureza

Julguei bom primeiramente esboçar o ***perfil*** [1496] da solução de nosso problema transcendental, de maneira a podermos melhor ter em vista o curso da razão na sua solução. Estabeleceremos agora dissociadamente ***os momentos decisivos***[1497]

dos quais depende propriamente a solução e consideraremos cada um em particular.

A lei natural, segundo a qual tudo o que acontece tem uma causa, que, como a causalidade dessa causa, isto é, a *ação*, é precedente no tempo e quanto a um efeito que *veio a ser* não pode ter sido sempre, mas tem que haver *acontecido*, com o que deve também ter tido sua causa entre os fenômenos, mediante o que é determinada, e consequentemente que todos os eventos são determinados de modo empírico, essa lei, exclusivamente mediante a qual fenômenos podem pela primeira vez constituir uma *natureza* e suprir objetos de uma experiência, é uma lei do entendimento da qual sob pretexto algum é permissível desviar-se e da qual possa se furtar qualquer fenômeno; isto porque, se assim não fosse, instalar-se-ia esse fenômeno fora de toda experiência possível, A543/B571 com isso o distinguindo de todos os objetos da experiência possível e dele fazendo uma ***mera coisa do pensamento e uma quimera***[1498].

Mas embora com isso se tenha em vista apenas uma cadeia de causas, a não permitir de modo algum qualquer *totalidade absoluta* no regresso às suas condições, esse escrúpulo não nos detém em absoluto; com efeito, ele já foi eliminado na ***apreciação geral*** [1499] da antinomia da razão que ocorre quando esta última prossegue rumo ao incondicionado na série dos fenômenos. Se quisermos ceder ao engano do realismo transcendental não restarão nem natureza, nem liberdade. Aqui a questão é somente: se na série inteira de todos os eventos reconhece-se a pura necessidade natural, é, não obstante, possível considerar precisamente o mesmo evento, que por um lado constitui um mero efeito da natureza, e, por outro, um efeito da liberdade, ou será encontrada uma ***contradição direta***[1500] entre esses dois tipos de causalidade?

Entre as causas no fenômeno nada decerto pode existir que pudesse começar uma série absolutamente e a partir de si mesmo. Toda ação, na qualidade de fenômeno, na medida em que produz um evento, é ela mesma um evento, ou acontecimento, que pressupõe outro estado no qual a causa é encontrada, e assim tudo que acontece é apenas uma continuação da série, e nela nenhum começo que ocorresse a partir de si mesma é possível. Portanto, na ***sequência temporal*** [1501], A544/B572 todas as ações de causas naturais são, elas mesmas, por seu turno, efeitos que igualmente pressupõem suas causas na ***série temporal*** [1502]. Uma ação

original, mediante a qual algo acontece que anteriormente não era, não é de se esperar da associação causal dos fenômenos.

Mas então é também necessário, se os efeitos são fenômenos, que a causalidade de sua causa, a qual (nomeadamente a causa) também é fenômeno, tenha que ser somente empírica? Não é, pelo contrário, possível que embora no que diz respeito a todo efeito no fenômeno seja exigida uma associação com sua causa em conformidade com leis da causalidade empírica, esta, ela própria, sem mínimamente interromper sua conexão com as causas naturais, poderia, no entanto, ser um efeito de uma causalidade ***não-empírica***[1503], mas inteligível? Isto é, uma ação original de uma causa com referência a fenômenos, que, nessa medida, não é fenômeno, mas que é inteligível de acordo com essa faculdade, ainda que de resto, na qualidade de um elo da cadeia da natureza, tenha de ser contada totalmente como pertencente ao mundo dos sentidos.

Precisamos do princípio de causalidade dos fenômenos entre si para podermos procurar e indicar condições naturais para eventos naturais, isto é, causas no fenômeno. Quando isso é concedido e não debilitado por ***exceção***[1504] alguma, o entendimento, que no seu uso empírico nada vê nos A545/B573 acontecimentos senão natureza, e que está justificado para tanto, tem tudo o que pode requerer, e as explicações físicas seguem sua marcha sem obstáculos. Ora, isso não sofre o mínimo prejuízo, a admitirmos, de resto, que devesse ser meramente inventado caso se suponha que entre as causas naturais haja inclusive algumas possuidoras de uma faculdade que é apenas inteligível, na medida em que sua determinação para a ação nunca se apoia em condições empíricas, mas em meros fundamentos do entendimento, enquanto a *ação no fenômeno*[1505] dessa causa está em conformidade com todas as leis da causalidade empírica. Com efeito, desse modo, o sujeito atuante, como *causa phaenomenon*[1506], teria todas suas ações encadeadas em ***dependência indissociável*** [1507] à natureza, e somente o *phaenomenon*[1508] desse sujeito (com toda sua causalidade no fenômeno) conteria certas condições que, caso se ascendesse dos objetos empíricos aos transcendentais, necessitariam ser consideradas meramente inteligíveis. Com efeito, se seguimos a regra da natureza tão só naquilo que possa ser, entre os fenômenos, a causa, nos é indiferente qual tipo de fundamento é pensado para esses fenômenos e sua conexão no sujeito transcendental, o qual nos é empiricamente desconhecido. Esse fundamento inteligível não diz respeito de

modo algum às questões empíricas, mas tem a ver, de algum modo, meramente com o pensar A546/B574 no entendimento puro e, ainda que os efeitos desse pensar e atuar do entendimento puro sejam encontrados nos fenômenos, estes, no entanto, não têm menos de ser perfeitamente explicáveis a partir de suas causas no fenômeno em harmonia com leis naturais, acatando o seu caráter meramente empírico ***na qualidade de fundamento supremo de explicação***,[1509] enquanto o caráter inteligível, que é a causa transcendental ***daquele***[1510], é deixado de lado como completamente desconhecido, a não ser na medida em que é indicado pelo empírico como o sinal sensível do mesmo. Apliquemo-lo à experiência. O ser humano é um dos fenômenos do mundo dos sentidos e, nessa medida igualmente, uma das causas naturais cuja causalidade deve se submeter a leis empíricas. Como tal ele tem, em consonância com isso, de ter também um caráter empírico, como todas as demais coisas naturais. Nós o notamos mediante poderes e faculdades que ele manifesta em seus efeitos.[1511] No que respeita à natureza inanimada, ou dotada de vida meramente animal,[1512] não encontramos razão alguma para pensar qualquer faculdade que seja outra senão meramente condicionada de modo sensível. Contudo, o ser humano, que, de resto, conhece toda a natureza somente através dos sentidos, conhece a si mesmo também através de pura apercepção e, na verdade, em ações e deteminações internas que de modo algum podem ser computadas entre ***impressões sensoriais***[1513], e decerto é de uma parte fenômeno, mas de outra um objeto meramente inteligível, a saber, com referência a certas faculdades, visto que as ações desse objeto A547/B575 não podem em absoluto ser atribuídas à receptividade da sensibilidade. Chamamos essas faculdades de entendimento e razão, sendo esta última, principalmente, distinguida com plena propriedade e preeminentemente de todos os poderes condicionados empiricamente, uma vez que considera seus objetos meramente em conformidade com ideias e em conformidade com estas determina o entendimento, que então faz uso empírico de seus próprios conceitos (na verdade também dos puros).

Ora, que essa razão tem causalidade, que ao menos nela podemos representar algo dessa ordem está claro com base nos *imperativos* que propomos na qualidade de regras para os poderes atuantes em tudo aquilo que é prático. O *dever*[1514] expressa um tipo de necessidade e associação com fundamentos que não ocorre em nenhum outro lugar em toda a natureza. Desta o entendimento é capaz de

conhecer apenas *o que é*, ou foi, ou será. É impossível que nela algo *deva ser*[1515] distinto daquilo que, em todas essas relações temporais, ela de fato é; efetivamente o ***dever***[1516], caso se tenha somente o curso da natureza diante dos olhos, é destituído de qualquer significação. De modo algum podemos indagar o que ***deve acontecer***[1517] na natureza, não menos do que indagar quais propriedades deve ter um círculo, mas indagar, em lugar disso, o que nela acontece, ou quais propriedades tem o círculo.

Ora, esse ***dever***[1518] expressa uma ação possível cujo fundamento não é outra coisa senão um mero conceito, quando o fundamento de ***uma ação meramente natural*** [1519] A548/B576 precisa ser sempre um fenômeno. Certamente, a ação tem que ser possível sob condições naturais se a ela é dirigido o dever; essas condições naturais, porém, não dizem respeito à determinação do próprio arbítrio, mas apenas ao ***seu efeito e seu resultado***[1520] no fenômeno. Por muitos que sejam os fundamentos naturais ou muitos que sejam os estímulos sensíveis que possam existir a me impulsionarem ao *querer*, não podem produzir o *dever*, mas somente um querer ainda longe de necessário, mas sempre condicionado, enquanto o dever que a razão profere estabelece uma medida e meta, até mesmo proibição e autoridade.[1521] Que possa ser um objeto da mera sensibilidade (o agradável[1522]) ou mesmo da razão pura (o bom[1523]), a razão não cede a esse fundamento que é dado empiricamente, e não segue a ordem das coisas como são apresentadas no fenômeno, mas com total espontaneidade produz sua própria ordem em conformidade com ideias, às quais ajusta as condições empíricas, e em consonância com as quais declara até mesmo como necesssárias ações que *não ocorreram* ainda e talvez não ocorrerão, pressupondo, não obstante, de todas elas, que a razão poderia ter causalidade em relação a elas; com efeito, sem isso ela não esperaria que suas ideias exercessem efeitos na experiência.

Agora detenhamo-nos aqui e suponhamos ser ao menos possível a razão A549/B577 realmente ter causalidade com referência aos fenômenos: resulta que, mesmo sendo razão, necessita ela exibir um caráter empírico, visto que toda causa pressupõe uma regra em conformidade com a qual certos fenômenos se sucedem como efeitos, e toda regra exige uma ***uniformidade dos efeitos***[1524] que dá fundamento ao conceito de causa (na qualidade de uma faculdade) que, na medida em que é aclarado a partir de meros fenômenos, podemos chamar de caráter empírico, o qual é constante, ao passo que os efeitos aparecem em ***formas***

variáveis[1525] segundo a diferença entre as condições que os acompanham e em parte os limitam.

Assim, todo ser humano tem um caráter empírico para seu arbítrio, que nada é senão certa causalidade de sua razão, uma vez que esta, na medida de seus efeitos no fenômeno, exibe uma regra de acordo com a qual se poderia derivar ***os fundamentos racionais***[1526] e as ações dos mesmos de acordo com seu tipo e grau e avaliar os princípios subjetivos de seu arbítrio. Porque esse caráter empírico ele mesmo precisa ser extraído dos fenômenos na qualidade de efeito e da regra deles disponibilizada pela experiência, todas as ações do ser humano no fenômeno são determinadas segundo a ordem da natureza por seu caráter empírico ***e as demais causas que cooperam***,[1527] e se pudéssemos investigar até o fundo todos os fenômenos de seu arbítrio, A550/B578 nesse caso não haveria uma única ação humana que não conseguíssemos predizer com certeza e reconhecer como necessária a partir de suas condições precedentes. Assim, no tocante a esse caráter empírico não há qualquer liberdade, e em conformidade com ele podemos considerar o ser humano unicamente *observando*, e como ocorre na antropologia, no desejo de investigar fisiologicamente ***as causas motivadoras***[1528] de suas ações.

Quando, porém, examinamos precisamente as mesmas ações em relação à razão, e não, decerto, a especulativa com o objetivo de *explicá-las* no que respeita à sua origem, mas exclusivamente na medida em que a razão é a causa de *gerá-las* por si mesmas: em uma palavra, quando as comparamos ***com esta***[1529] com um propósito *prático*, descobrimos uma regra e ordem que são completamente distintas da regra natural. Com efeito, neste caso talvez *não devesse*[1530] *acontecer* tudo que *aconteceu* segundo o ***curso da natureza***[1531] e segundo seus fundamentos empíricos ***tivesse***[1532] inevitavelmente que acontecer. Por vezes, contudo, descobrimos, ou, ao menos, acreditamos haver descoberto que as ideias da razão realmente demonstraram sua causalidade com referência às ações do ser humano como fenômenos, e que, portanto, ***elas***[1533] aconteceram não através de causas empíricas, não, mas porque foram determinadas mediante fundamentos da razão.

Supondo-se A551/B579 agora que se pudesse dizer que a razão tem causalidade com referência ao fenômeno, poderia neste caso a sua ação ser classificada de livre, ainda que no seu caráter empírico (no modo de sentir[1534]) seja por completo e precisamente determinada e necessária? ***Este***[1535] é novamente determinado no caráter inteligível (no modo de pensar[1536]). Este último nós não

conhecemos, mas é indicado mediante fenômenos que fornecem realmente o modo de sentir (caráter empírico) para o conhecimento imediato.[1537] Ora, a ação, na medida em que deve ser atribuída ao modo de pensar na qualidade de sua causa, no entanto não resulta dele em consonância com leis empíricas, isto é, de tal maneira que seja precedida pelas condições da razão pura, mas tão só seus efeitos no fenômeno do sentido interno a *precedem*. A razão pura, como uma faculdade meramente inteligível, não está submetida à forma do tempo[1538] e, portanto, também não às condições da sequência temporal. A causalidade da razão no caráter inteligível *não vem a ser* ou começa a produzir um efeito em certo tempo. Com efeito, A552/B580 nesse caso estaria ela mesma submetida à lei natural dos fenômenos, na medida em que esta determina a série causal do tempo, com o que sua causalidade seria natureza, e não liberdade. Assim podemos dizer: se a razão pode ter causalidade no tocante aos fenômenos, é então uma faculdade *através* da qual começa primeiramente a condição sensível de uma série empírica de efeitos. Realmente, a condição que reside na razão não é sensível e, por conseguinte, ela mesma não começa. Em consonância com isso, ocorre nesse caso o que não encontramos em qualquer série empírica: que a *condição* de uma série sucessiva de eventos poderia ela mesma ser empiricamente incondicionada. Com efeito, aqui a condição está *fora* da série dos fenômenos (no inteligível) e, portanto, não submetida a nenhuma condição sensível e a qualquer determinação de tempo através de causa precedente.

Essa mesma causa, entretanto, em outra relação, pertence também à série dos fenômenos. O ser humano ele mesmo é fenômeno. Seu arbítrio tem um caráter empírico, o qual é a causa (empírica) de todas suas ações. Não há nenhuma, entre as condições que determinam os seres humanos de acordo com esse caráter, que não esteja contida na série de efeitos naturais e que não se conforme às leis da natureza de acordo com as quais nenhuma causalidade empiricamente incondicionada é encontrada no que acontece no tempo. Consequentemente, nenhuma ação dada (uma vez que só pode ser A553/B581 percebida como fenômeno) pode começar absolutamente a partir de si mesma. No que respeita à razão, porém, não se pode dizer que, anteriormente ao estado em que ela determina o arbítrio, ocorra a precedência de outro estado em que esse próprio estado é determinado. De fato, como a razão ela mesma não é um fenômeno e não está, de modo algum, sujeita a quaisquer condições da sensibilidade, nela não

ocorre qualquer sequência temporal, mesmo no que se refere à sua causalidade, com o que a lei dinâmica da natureza, a qual determina a sequência temporal em conformidade com regras, não lhe pode ser aplicada.

A razão é, assim, a condição persistente de todas as ações voluntárias nas quais aparece o ser humano. Mesmo antes de acontecer, cada uma dessas ações está determinada antecipadamente no caráter empírico do ser humano. Quanto ao caráter inteligível, do qual o caráter empírico é tão só o esquema sensível, nem um *antes* nem um *depois* vale, e toda ação, independentemente da relação temporal em que se coloca em relação a outros fenômenos, é o efeito imediato do caráter inteligível da razão pura, a qual, portanto, atua livremente sem ser determinada dinamicamente por fundamentos externos ou internos que a precedem temporalmente na cadeia de causas naturais, e essa liberdade da razão não pode ser apenas considerada negativamente como independência de condições empíricas (pois, neste caso, a ***faculdade da razão***[1539] deixaria de ser uma causa de fenômenos), mas também A554/B582 apontada positivamente como faculdade iniciadora de uma série de eventos a partir de si mesma, de tal modo que na razão ela mesma nada principia, mas, como a condição incondicionada de toda ação voluntária, proscreve qualquer condição anterior a ela no tempo, ao passo que seu efeito principia na série de fenômenos, mas nesta jamais pode constituir um começo absolutamente primeiro.

Com o intuito de esclarecer o princípio regulador da razão mediante um exemplo de seu uso empírico, não no intuito de confirmá-lo (visto que tais demonstrações são impróprias para proposições transcendentais), pode-se tomar uma ação voluntária, por exemplo ***uma mentira maldosa***[1540], pela qual um ser humano produziu certa confusão na ***sociedade***[1541], e pode-se começar por investigar as causas motivadoras através das quais surgiu, julgando com base nisso como a mentira e suas consequências poderiam lhe ser imputadas. Com esse propósito, penetra-se nas fontes de seu caráter empírico, buscando-as na má educação, nas más companhias, e também as descobrindo ***na maldade de uma índole insuscetível de se envergonhar***[1542], parcialmente na leviandade e na imprudência; ao assim agir, não se deixa de considerar as ***causas ocasionais.***[1543] Em tudo isso, conduzimo-nos como em qualquer investigação na série de causas determinantes para um efeito natural dado. Ora, A555/B583 ainda que se creia que a ação seja determinada por essas causas, repreende-se, não obstante, o ***agente***[1544],

e não em função de sua infortunada índole, não em função das circunstâncias que o influenciam, nem sequer em função da vida que levou anteriormente; realmente, pressupõe-se ser completamente possível pôr de lado como tal vida foi constituída, e que a série de condições decorrida poderia não ter ocorrido, mas, ao contrário, que essa ação poderia ser considerada completamente incondicionada no tocante ao estado anterior, ainda que mediante aquele ato o agente desencadeara uma série de consequências totalmente a partir de si mesmo. Essa repreensão está fundada em uma lei da razão, a qual considera esta uma causa que, independentemente de todas as condições empíricas indicadas, poderia ter e deve ter determinado que a conduta da pessoa fosse distinta do que é. E, na verdade, considera-se a causalidade da razão não o que meramente concorre, mas completa em si própria, mesmo que estímulos sensoriais não estivessem a seu favor, mas inteiramente contra ela; a ação é atribuída ao caráter inteligível do agente, e neste momento que ele mente é completamente sua culpa; portanto, a razão, independentemente de todas as condições empíricas da ação, é plenamente livre, e esta última deve ser atribuída por completo à omissão da razão.

Vê-se facilmente nesse juízo de imputação que se pensa que a razão não é, de maneira alguma, afetada por essa sensibilidade, que ela não muda A556/B584 (ainda que seus fenômenos, nomeadamente o modo em que mostra seus efeitos, mudem), que nela nenhum estado precedente determina o seguinte e que, portanto, a razão de maneira alguma pertence à série das condições sensíveis que tornam necessários os fenômenos de acordo com leis naturais. Ela, a razão, está presente em todas as ações dos seres humanos em todas as condições do tempo, sendo una e a mesma, porém não está ela mesma no tempo e jamais ingressa em qualquer novo estado no qual anteriormente não estava; com referência a ele, a razão é *determinante*, mas *não determinável*. Por conseguinte, não se pode indagar: por que a razão não determinou *a si* de outra maneira? – mas somente: por que ela não determinou os *fenômenos* de outra maneira mediante sua causalidade? Nenhuma resposta, entretanto, é possível para isso, pois outro caráter inteligível teria produzido outro empírico, e se disséssemos que a despeito da vida inteira que levou até então, o agente, ainda assim, poderia ter se abstido da mentira, isso tão só significaria que a mentira está submetida imediatamente ao ***poder***[1545] da razão, e a razão, em sua causalidade, não está sujeita a quaisquer condições do fenômeno ou do curso do tempo; a diferença no tempo, na

verdade, também poderia constituir uma principal diferença dos fenômenos respectivamente às suas relações mútuas, porquanto estes não são coisas em si e, portanto, também não são causas em si, não podendo fazer diferença alguma para a ação em sua relação com a razão.

Assim, A557/B585 no julgamento de ações livres no que respeita à causalidade delas, podemos chegar unicamente até a causa inteligível, não podendo ir *além dela*; podemos saber que poderiam ser livres, isto é, que poderiam ser determinadas independentemente da sensibilidade, e dessa forma, que poderiam ser a condição sensivelmente incondicionada dos fenômenos. Por que, contudo, o caráter inteligível nos fornece precisamente esses fenômenos e tal caráter empírico, nas circunstâncias que se colocam diante de nós, respondê-lo que vai além de toda faculdade de nossa razão; na verdade, vai além da competência da razão sequer perguntá-lo, como se alguém perguntasse por que o objeto transcendental de nossa intuição sensível externa fornece precisamente apenas a intuição *no espaço*, e não alguma outra. Todavia, o problema que tínhamos para solucionar de modo algum nos obriga a isso, pois era apenas este: se liberdade e necessidade natural entram em mútuo conflito em uma e idêntica ação, e isso respondemos suficientemente ao mostrarmos que uma vez que ***na primeira***[1546] é possível uma relação com condições de um tipo que difere completamente daquelas na ***segunda***,[1547] a lei desta segunda não afeta a primeira e, portanto, ambas são mutuamente independentes e podem ocorrer sem que uma perturbe a outra.

* * *

É preciso observar que aqui não estamos querendo estabelecer a *realidade* A558/B586 da liberdade como uma faculdade que contém as causas dos fenômenos em nosso mundo dos sentidos, pois, independentemente de que isso não teria sido um tipo de exame transcendental que tivesse a ver apenas com conceitos, não poderia ter alcançado êxito, já que a partir da experiência jamais podemos inferir algo que não tenha que ser pensado em harmonia com as leis da experiência. Ademais, de maneira alguma sequer tentamos demonstrar a *possibilidade* da liberdade, pois isso tampouco teria alcançado êxito, porque a partir de meros conceitos *a priori* nada podemos conhecer acerca da possibilidade de nenhum

fundamento real e de nenhuma causalidade. A liberdade é aqui abordada somente como ideia transcendental, por meio da qual a razão pensa a série das condições no fenômeno partindo absolutamente daquilo que é sensivelmente incondicionado, mas com isso envolvendo a si mesma em uma antinomia que segue suas próprias leis, por ela prescrita para o uso empírico do entendimento. Que essa antinomia se apoia em uma mera ilusão, e que natureza ao menos *não entra em conflito* com causalidade através de liberdade, foi a única coisa na qual pudemos alcançar êxito, e isso exclusivamente constituiu o que nos preocupou.

A559/B587 IV – *Solução da ideia cosmológica* da totalidade da dependência dos fenômenos quanto à existência destes em geral

No número anterior tratamos das alterações no mundo dos sentidos em sua série dinâmica, de onde cada uma, como sua causa, está subordinada a uma outra. Ora, essa série de estados serve tão só para nos conduzir a uma existência que poderia ser a mais elevada condição de tudo que é alterável, nomeadamente ao *ser necessário*.[1548] Não se trata aqui da causalidade incondicionada, mas da existência incondicionada da própria substância. Assim, a série que temos ante nós é realmente apenas de conceitos e não de intuições, na medida em que cada uma destas é a condição de outra.

Vê-se, contudo, facilmente que, como tudo no conjunto dos fenômenos é alterável e, portanto, condicionado em sua existência, não poderia haver um membro incondicionado em parte alguma da série de existências dependentes cuja existência fosse absolutamente necessária; e, assim, que se fenômenos fossem coisas em si, motivo precisamente pelo qual a condição deles pertence sempre a uma e mesma série de intuições, A560/B588 um ser necessário jamais poderia ocorrer como condição da existência dos fenômenos do mundo dos sentidos.

O regresso dinâmico, porém, tem em si mesmo essa característica que o distingue do matemático: a de que, como este último propriamente tem a ver apenas com a composição de partes em um todo, ou com a decomposição do todo em suas partes, as condições dessa série têm sempre de ser vistas como partes dela e, portanto, como sendo de igual espécie, e em consequência, como fenômenos; ao passo que, no caso do regresso dinâmico, o qual não tem a ver com a possibilidade de um todo incondicionado, ou com uma parte incondicionada

de um dado todo, mas com a derivação de um estado de sua causa ou da ***existência contingente da substância ela mesma***[1549] a partir da existência necessária, não há necessidade de a condição constituir uma série empírica juntamente com o condicionado.

Assim, resta ante nós unicamente uma saída da aparente antinomia, a saber, como as duas proposições conflitantes podem ser concomitantemente verdadeiras em uma relação diferente, de tal maneira que todas as coisas no mundo dos sentidos sejam inteiramente contingentes e, portanto, tendo sempre apenas uma existência empiricamente condicionada, ocorre, não obstante, uma condição não-empírica da série inteira, isto é, um ser incondicionalmente necessário, pois essa condição, como uma condição inteligível, não pertenceria de modo algum à série como um membro seu (nem sequer como o membro superior), e tampouco tornaria A561/B589 empiricamente incondicionado qualquer membro da série, mas deixaria todo o mundo dos sentidos à existência empiricamente condicionada que flui através de todos os seus membros. Por conseguinte, esse modo de fundamentar uma existência incondicionada dos fenômenos seria distinguido da causalidade (da liberdade) empiricamente incondicionada no artigo anterior, em que quanto à liberdade, a coisa ela mesma como causa (*Substantia phaenomenon*[1550]) pertenceria, não obstante, à série das condições, e somente *sua causalidade* seria pensada como inteligível, mas aqui o ser necessário teria que ser pensado como completamente fora da série do mundo dos sentidos (como *ens extramundanum*[1551]) e meramente inteligível: único modo de impedi-lo de ser submetido à lei da contingência e dependência de todos os fenômenos.

O *princípio regulador* da razão, no que concerne a esse nosso problema, é, portanto, que tudo no mundo dos sentidos tem existência empiricamente condicionada, e que não há nele uma necessidade incondicionada com referência a nenhuma de suas propriedades, que nenhum membro há na série para o qual não se espere sempre a condição empírica em uma experiência possível, condição que se deve buscar tanto quanto se possa, e nada justifica derivarmos qualquer existência de uma condição exterior à série empírica, ou também considerarmos qualquer coisa na série ela mesma como absolutamente independente e autossuficiente; não obstante, A562/B590 isso não significa de modo algum negar que a série inteira poderia ser fundada em algum ser inteligível (que é, portanto,

livre de toda condição empírica, contendo, pelo contrário, o fundamento da possibilidade de todos esses fenômenos).

Não há, entretanto, aqui de maneira alguma intenção de provar a existência incondicionalmente necessária de um ser, ou sequer fundamentar a possibilidade de uma condição meramente inteligível de existência dos fenômenos do mundo dos sentidos; pelo contrário, tal como restringimos a razão de modo a não abandonar ela ***o fio das condições empíricas***[1552], e desviar-se para fundamentos explicativos *transcendentes* que não admitem qualquer exposição *in concreto*, assim do outro lado restringimos a lei do uso meramente empírico do entendimento, de modo que ele não decida a possibilidade de coisas em geral, e tampouco declare o inteligível, ainda que não seja para ser usado por nós na explicação de fenômenos, como *sendo impossível*. Assim, foi tão só mostrado que a contingência universal de todas as coisas naturais e de todas as condições (empíricas) pode coexistir por completo com a pressuposição arbitrária de uma condição necessária, ainda que meramente inteligível, e que, portanto, não há verdadeiro conflito entre essas asserções, podendo, *ambas*, cada uma por seu lado, portanto, *ser verdadeiras*. É possível que tal ser absolutamente necessário do entendimento seja sempre impossível em si mesmo, o que, entretanto, não pode de modo A563/B591 algum ser inferido da contingência universal e da dependência de tudo que pertence ao mundo dos sentidos, tampouco pode ser inferido do princípio de que não deveríamos nos deter com nenhum membro individual seu e recorrer a uma causa externa ao mundo. No seu uso empírico, a razão trilha o seu caminho, e em um uso transcendental trilha seu caminho especial.

Tudo que o mundo dos sentidos contém são fenômenos, mas estes são apenas representações, as quais são, por sua vez, sempre sensivelmente condicionadas e, como neste caso nunca temos a ver com coisas em si na qualidade de nossos objetos, não é de se surpreender jamais haver para nós justificativa para produzir um salto a partir de um membro da série empírica, fosse qual fosse, fora das conexões da sensibilidade, tal como se esses membros fossem coisas em si que existem externamente ao seu fundamento transcendental, o qual poder-se-ia deixar atrás buscando a causa de sua existência fora delas mesmas; decerto isso teria que suceder com *coisas* contingentes, mas não com meras *representações* de coisas, cuja contingência ela mesma não passa de um fenômeno, só podendo conduzir ao regresso que determina fenômenos, isto é, ao regresso que é

empírico. Pensar, porém, em um fundamento inteligível para fenômenos, isto é, para o mundo dos sentidos, e em fenômenos libertados da contingência do mundo dos sentidos, não se opõe nem ao regresso empírico ilimitado na série de fenômenos, A564/B592 nem à contingência universal deles. Isso, contudo, é igualmente a única coisa que tínhamos a fazer para suprimir a aparente antinomia e só podia ser feito desse modo. Com efeito, se para cada condicionado a condição é sempre sensível (no que concerne à existência) e, portanto, algo que pertence à série, então a condição é ela mesma novamente condicionada (como mostra a antítese da quarta antinomia). Assim, ou a razão, na sua exigência do incondicionado, tem de se conservar em conflito consigo mesma, ou esse incondicionado deve ser postulado fora da série no campo inteligível, onde a necessidade não é nem exigida nem permitida por qualquer condição empírica e, assim, no que se refere a fenômenos, ele é incondicionadamente necessário.

O uso empírico da razão (no que respeita às condições de existência no mundo dos sentidos) não é afetado pela concessão de um ser meramente inteligível, mas, ao contrário, provém, em consonância com o princípio da contingência universal, de condições empíricas para condições superiores, as quais são igualmente sempre empíricas. Mas igualmente pouco exclui esse princípio regulador a suposição de uma causa inteligível que não está na série, quando se trata do uso puro da razão (no tocante aos fins). Aqui, com efeito, tal causa significa tão só o fundamento, transcendental e desconhecido para nós da possibilidade da série sensível em geral, cuja existência, independentemente de todas as condições desta última e incondicionadamente necessária em relação a ela, não é, de modo algum, oposta à contingência ilimitada A565/B593 da primeira, não sendo, portanto, igualmente oposta ao regresso, que jamais termina, na série das condições empíricas.

Observação conclusiva da completa antinomia da razão pura

Enquanto nós, com nossos conceitos da razão, tivermos como nosso objeto unicamente a totalidade das condições do mundo dos sentidos, e o serviço que a razão possa realizar no tocante a ele, nossas ideias serão transcendentais, porém ainda assim *cosmológicas*. Entretanto, tão logo postulemos o incondicionado (que

é propriamente o que está em questão), naquilo que reside externamente ao mundo sensível e, consequentemente, naquilo que é externo a toda experiência possível, então as ideias passam a ser *transcendentes*; não servem apenas para completar o uso empírico da razão (a qual permanece sempre uma ideia nunca a ser realizada por completo, mas, não obstante, a ser seguida), mas, ao contrário, dissociam-se completamente dela e convertem-se em objetos cuja matéria não é extraída da experiência e cuja realidade objetiva não se apoia no completamento da série empírica, mas em conceitos puros *a priori*. Essas ideias transcendentes têm um objeto meramente inteligível, o qual é decerto admissível como um objeto transcendental, mas acerca do qual nada se sabe; entretanto, para se supor tal objeto ao pensá-lo como uma coisa determinável por sua distinção e predicados A566/B594 internos, não temos de nosso lado nem fundamentos de sua possibilidade (visto ser independente de todos os conceitos da experiência) nem a mais ínfima justificação e, assim, trata-se de uma mera ***coisa do pensamento***.[1553] Não obstante, sob todas as ideias cosmológicas, a que produziu a quarta antinomia incita-nos a nos aventurar até aqui a dar esse passo. Com efeito, a existência dos fenômenos, de modo algum fundada em si mesma, mas continuamente condicionada, requer que olhemos à nossa volta em busca de algo distinto de todos os fenômenos e, portanto, de um objeto inteligível, pelo qual essa contingência se deteria. Se, contudo, por uma vez nos permitirmos supor uma realidade que subsiste por si fora do inteiro campo da sensibilidade, fenômenos serão considerados apenas como modos contingentes de representação de objetos inteligíveis por seres que são, eles próprios, inteligências: devido a isso, nada nos resta exceto a analogia pela qual empregamos conceitos da experiência ao produzir alguma forma de conceito de coisas inteligíveis, das quais não temos o menor conhecimento do que são em si mesmas. Porque só podemos nos tornar conhecedores do contingente por meio da experiência, mas nos ocupamos aqui de coisas que de modo algum devem ser objetos da experiência, somos obrigados a extrair nosso conhecimento delas daquilo que é em si necessário, dos conceitos puros das coisas em geral. Consequentemente, o primeiro passo que damos além do mundo dos sentidos nos compele, na aquisição de novo A567/B595 conhecimento, a começar com a investigação do ser absolutamente necessário, fazendo derivar de seus conceitos os conceitos de todas

as coisas na medida em que são apenas inteligíveis; e faremos essa tentativa no próximo capítulo.

Segundo livro da dialética transcendental

CAPÍTULO III
O ideal da razão pura

Seção I
Do ideal em geral

Vimos anteriormente que nenhum objeto pode ser representado através de *conceitos* puros *do entendimento* sem todas as condições da sensibilidade, porque faltam as condições da realidade objetiva desses conceitos, e tudo que é neles encontrado é a forma pura do pensar. A despeito disso, podem ser expostos *in concreto* se aplicados a fenômenos, pois nestes eles dispõem da matéria apropriada do conceito da experiência, o que não é senão um conceito do entendimento *in concreto. Ideias*, entretanto, estão ainda mais distantes da realidade objetiva do que *categorias*, porquanto não é possível encontrar qualquer fenômeno no qual possam ser representadas *in concreto*. Encerram certa integridade jamais A568/B596 atingida por qualquer conhecimento empírico possível e a razão tem com elas uma unidade sistemática somente no sentido de que a unidade empiricamente possível procura se aproximar dela sem nunca alcançá-la por completo.

Algo, porém, que parece estar ainda mais distanciado da realidade objetiva do que a ideia é o que eu chamo de o *ideal*, pelo que entendo a ideia não apenas *in concreto*, mas também *in individuo*, isto é, como um individual determinável, ou mesmo determinado exclusivamente através da ideia.

A humanidade, em sua completa perfeição, encerra não só a ampliação de todas as propriedades que pertencem essencialmente à sua natureza e constituem o nosso conceito dela até a completa congruência com suas metas, que seria a nossa ideia de humanidade perfeita, como também tudo externamente a esse

conceito que diz respeito à determinação universal da ideia; com efeito, dos predicados opostos somente um único pode se ajustar à ideia de ser humano perfeito. Aquilo que para nós é um ideal, para *Platão* era uma *ideia do entendimento divino*, um objeto individual na intuição pura deste último, o mais perfeito de cada espécie de seres possíveis e a origem de todas suas cópias no fenômeno.

Sem arriscar, A569/B597 entretanto, ascender a tais alturas, temos de admitir que a razão humana contém não só ideias, como também ideais, os quais decerto não têm a força criadora da ideia *platônica*, mas de qualquer modo têm força *prática* (como princípios reguladores) ao fundamentarem a possibilidade da perfeição de certas *ações*. Conceitos morais não são inteiramente conceitos puros da razão, porque fundamentados em algo empírico (prazer ou desprazer)[1554]. Com relação, porém, ao princípio pelo qual a razão estabelece limites para a liberdade que é em si mesma ilícita, esses conceitos, não obstante, prestam-se muito bem (a atentar-se apenas para sua forma) como exemplos de conceitos puros da razão. Virtude e com ela sabedoria humana em sua total pureza são ideias. Entretanto, o sábio (do estoico) é um ideal, isto é, um ser humano que existe apenas em pensamento, mas que é plenamente congruente com a ideia de sabedoria[1555]. Assim, tal como a ideia fornece a *regra*[1556], o ideal em tal caso serve de *modelo*[1557] para a determinação universal da cópia, e não temos outro ***padrão***[1558] para nossas ações senão ***o procedimento desse ser humano divino em nós***[1559], com o qual podemos comparar a nós mesmos, julgando-nos e com isso nos aprimorando, ainda que nunca possamos atingir o padrão. Esses ideais, embora jamais se possa lhes conceder realidade objetiva (existência), não devem, entretanto, ser considerados apenas ***quimeras***[1560], mas, pelo contrário, suprem um padrão imprescindível à razão, a qual necessita do conceito A570/B598 daquilo que é totalmente completo em sua espécie, com o fito de estimar e medir o grau e as deficiências daquilo que é incompleto. Pretender, contudo, realizar o ideal em um exemplo, isto é, no fenômeno, como aquele do sábio em um romance, é inexequível, e chega a ter em torno de si algo absurdo e pouco edificante em si, uma vez que os limites naturais que continuamente prejudicam a integridade na ideia impossibilitam toda ilusão em tal tentativa, e com isso tornam suspeito mesmo o bom que reside na ideia, tornando-o semelhante a uma mera invenção.

É o que ocorre com o ideal da razão, o qual sempre se apoia em conceitos determinados e deve servir como regra e modelo, seja para seguir, seja para julgar. É totalmente diferente no que se refere a ***criaturas da faculdade imaginativa***,[1561] em relação às quais ninguém está capacitado a fornecer uma explicação e um conceito compreensível, como se fossem, por assim dizer, *monogramas*, traços individuais, embora não sejam determinados por uma regra nominal, constituindo mais, por assim dizer, um esboço flutuante no meio de diferentes experiências, do que uma imagem determinada, tais como o que pintores e fisionomistas declaram ter em suas cabeças, e que se supõe ser uma silhueta incomunicável dos seus produtos, ou mesmo de seus juízos. Essas imagens podem, embora apenas de maneira inapropriada, se chamar ideais de sensibilidade, uma vez que se supõe serem o modelo inalcançável de intuições empíricas possíveis e, contudo, A571/B599 não suprem qualquer regra passível de ser explicada e testada.

O propósito da razão acompanhada de seu ideal é, em contrapartida, uma determinação universal em conformidade com regras *a priori*; consequentemente, pensa por si mesma um objeto que deve ser universalmente determinável segundo princípios, ainda que as condições suficientes para tanto faltem à experiência e, assim, o conceito ele mesmo é transcendente.

CAPÍTULO III

Seção II
Do ideal transcendental (*Prototypon transcendentale*)

Todo *conceito*, no que concerne ao que nele não está contido, é indeterminado, e está submetido ao princípio da *determinabilidade*, de que a *cada dois* predicados contraditoriamente opostos apenas um lhe pode ser aplicado, o que se apoia no princípio de contradição, sendo, portanto, um princípio meramente lógico, que abstrai de todo conteúdo do conhecimento, e tem em vista somente a forma lógica dele.

Entretanto, toda *coisa* no que respeita à sua possibilidade, também está submetida ao princípio da ***determinação integral*** [1562], segundo o qual entre

A572/B600 *todos* os predicados *possíveis* de *coisas*, na medida em que são comparadas aos seus opostos, um deles precisa se lhe aplicar. Isso não se apoia apenas no princípio de contradição, pois, além de considerar toda coisa em relação a dois predicados mutuamente contraditórios, a considera adicionalmente em relação à *possibilidade total*, como o conjunto de todos os predicados das coisas em geral, e pela pressuposição de que como uma condição *a priori*, representa toda coisa extraindo sua própria possibilidade da ***cota***[1563] que tem no todo da possibilidade.[1564] Assim, o princípio da determinação integral ocupa-se do conteúdo e não apenas da forma lógica. É o princípio da síntese de todos os predicados que devem constituir o conceito pleno de uma coisa, e não apenas da representação analítica, através de um dos dois predicados opostos, e contém uma pressuposição transcendental, a saber, a da matéria A573/B601 de *toda a possibilidade*, que deve conter *a priori* os dados para a possibilidade *particular* de cada coisa.

A proposição: *todo existente é integralmente determinado* significa não somente que de cada par *dado* de predicados opostos, mas também de cada par de predicados *possíveis*, um deles tem sempre que se lhe aplicar; com base nessa proposição, predicados não se limitam a ser comparados entre si logicamente, mas a coisa ela mesma é transcendentalmente comparada com o conjunto de todos os predicados possíveis. O que quer dizer é algo como: para conhecer uma coisa completamente, é preciso conhecer todo o possível e determiná-la através dele, ou afirmativa ou negativamente. A determinação integral é, por conseguinte, um conceito que jamais podemos expor *in concreto* em sua totalidade e se fundamenta, assim, em uma ideia que tem sua sede exclusivamente na razão, prescrevendo esta ao entendimento a regra de seu pleno uso.

Ora, ainda que essa ideia do *conjunto de toda a possibilidade*, na medida em que fundamenta toda coisa como condição de sua integral determinação no que diz respeito aos predicados que podem constituir a coisa, seja ela mesma ainda indeterminada, e através dela não vamos além de um conjunto de todos os predicados possíveis em geral, descobrimos, não obstante, por meio de um exame mais detido, que essa ideia, como conceito original, exclui uma multiplicidade de predicados, os quais, como derivados de outros, estão já dados, ou não podem A574/B602 coexistir entre si; e se purifica transformando-se em um conceito integralmente determinado *a priori*, com o que se converte no conceito de um

objeto individual que é integralmente determinado meramente pela ideia, tendo, portanto, de ser chamado de um *ideal* da razão pura.

A considerarmos todos os predicados possíveis não apenas logicamente, mas transcendentalmente, isto é, no que diz respeito ao seu conteúdo que neles pode ser pensado *a priori*, descobriremos que, através de alguns deles, um ***ser***[1565] é representado, enquanto através de outros é um mero ***não-ser***.[1566] A negação lógica indicada somente pela pequena palavra "não"[1567] jamais é propriamente associada a um conceito, mas, pelo contrário, apenas à sua relação a outro[1568] em um juízo, de modo que está longe de ser suficiente designar um conceito no tocante ao seu conteúdo. A expressão "não-mortal"[1569] não pode, de modo algum, proporcionar o conhecimento de que um mero não-ser é representado no objeto, pelo contrário deixando todo o conteúdo intocado. Uma negação transcendental, em contrapartida, significa o não-ser em si mesmo e opõe-se à afirmação transcendental, a qual é um Algo,[1570] cujo conceito em si já expressa um ser e, portanto, é denominado realidade (coisicidade[1571]), porque exclusivamente através dela e somente dentro de seu alcance objetos são Algo (coisas), ao passo que a negação oposta significa uma mera falta, A575/B603 e onde somente isso é pensado é representada a abolição de toda coisa.

Ora, ninguém é capaz de pensar determinadamente uma negação sem fundamentá-la na afirmação oposta. O cego de nascença é incapaz de formar a mais ínfima representação da escuridão, uma vez que não tem nenhuma da luz; o selvagem desconhece a pobreza, porque desconhece a prosperidade. O ignorante carece do conceito de sua ignorância, porque carece daquele da ciência etc.[1572] Assim, todos os conceitos das negações são derivativos, e as realidades contêm os dados, por assim dizer a matéria, ou o conteúdo transcendental para a possibilidade e a determinação integral de todas as coisas.

Desse modo, se a determinação integral em nossa razão está fundada em um substrato transcendental, o qual contém, por assim dizer, o completo estoque de material do qual todos os predicados possíveis podem ser tomados, então esse substrato não é outra coisa senão a ideia de ***um Todo***[1573] da realidade A576/B604 (*omnitudo realitatis*). Todas as negações verdadeiras, por conseguinte, nada são senão *limites*, do que não poderiam ser chamadas a menos que estivessem fundamentadas no ilimitado (o Todo).

É, entretanto, através dessa posse exclusiva da realidade que é também representado o conceito de uma *coisa em si mesma*, que é integralmente determinada e o conceito de um *entis realissimum*[1574] é o conceito de um ser individual, porque, de todos os predicados opostos possíveis, um deles, ou seja, aquele que diz respeito absolutamente ao ser, é encontrado em sua determinação. É, assim, um *ideal* transcendental que é o fundamento da determinação integral necessariamente encontrada em tudo o que existe, e que constitui a condição material suprema e plena de sua possibilidade, para a qual todo o pensar dos objetos em geral precisa, no que respeita ao seu conteúdo, ser remontado. É, contudo, também o único ideal autêntico do qual é capaz a razão humana, porque somente nesse único caso é um conceito em si universal de uma coisa integralmente determinada por si mesma, e conhecida como a representação de um indivíduo.

A determinação lógica de um conceito por meio da razão repousa em uma ***inferência da razão***[1575] disjuntiva, na qual a premissa maior encerra uma divisão lógica (a divisão da esfera de um conceito universal), a premissa menor limita A577/B605 essa esfera a uma parte, e a conclusão determina o conceito através dessa parte. O conceito universal de uma realidade em geral não pode ser dividido *a priori*, porque sem a experiência não se conhece qualquer espécie determinada de realidade que estaria contida naquele gênero. Assim, a premissa maior transcendental da determinação integral de todas as coisas não é outra senão a representação do conjunto de toda a realidade, conceito abrangente de todos os predicados no tocante ao seu conteúdo transcendental não meramente *sob si*, mas *dentro de si*, e a determinação integral de toda coisa apoia-se na limitação desse *Todo* da realidade, enquanto algo dela é atribuído à coisa, o restante lhe sendo excluído, o que se harmoniza com o "ou/ou"[1576] da premissa maior disjuntiva e da determinação do objeto através de um dos membros dessa divisão na premissa menor. Consequentemente, o uso da razão, pelo qual ela fundamenta sua determinação de todas as coisas possíveis no ideal transcendental, é análogo ao modo como procede nas inferências da razão disjuntiva; essa foi a proposição em que baseei anteriormente a divisão sistemática de todas as ideias transcendentais, de acordo com as quais eram geradas paralela e correspondentemente aos três tipos de inferências da razão.

É evidente que a razão, com esse seu objetivo, a saber, exclusivamente aquele de representar a necessária determinação integral das coisas, não pressupõe A578/B606 a existência de um tal ser que se conforma ao ideal, mas apenas a ideia de um tal ser, visando a extrair de uma totalidade incondicionada de determinação integral a condicionada, isto é, a do limitado. O ideal é, assim, o modelo (*Prototypon*) de todas as coisas, que, no seu conjunto, como cópias falhas (*ectypa*), dele extraem a matéria de sua possibilidade e, a despeito disso, ainda que se aproximem mais ou menos dele, encontram-se sempre infinitamente longe de atingi-lo.

Assim, toda a possibilidade das coisas (no que diz respeito à síntese da multiplicidade do seu conteúdo) é tida como derivativa, e somente o que nela inclui toda a realidade é tido como original. Com efeito, todas as negações (que são os únicos predicados pelos quais tudo o mais deve ser distinguido do ser maximamente real) são meras limitações de uma realidade maior e, finalmente, da realidade superior e, portanto, elas a pressupõem e, no tocante ao seu conteúdo, não passam de derivações dela. Toda a multiplicidade das coisas é apenas tantos quantos modos diversos de restringir o conceito da realidade superior, que é o seu substrato comum, assim como todas as figuras são possíveis tão só como modos diferentes de limitar o espaço infinito. Daí o objeto do ideal da razão, a ser encontrado nela apenas, é também denominado *ser original*[1577] (*ens originarium*); por nada ter acima de si mesmo é denominado *ser supremo* (*ens summum*) e, na medida em que tudo o mais, como condicionado, A579/B607 a ele se submete, é denominado o *ser de todos os seres* (*ens entium*). Tudo isso, contudo, não significa a relação objetiva de um objeto real com outras coisas, mas da *ideia* com os *conceitos*, e, quanto à existência de um ser de tal excepcional qualidade, somos deixados em total ignorância.

Porque também não se pode dizer que um ser original consiste de muitos seres derivados, na medida em que cada um destes últimos pressupõe o primeiro e, portanto, não pode constituí-lo, o ideal do ser original tem também de ser pensado como simples.

A derivação de toda outra possibilidade a partir desse ser original, a falarmos com precisão, também não pode ser tida como uma *limitação* de sua realidade superior e, por assim dizer, como uma *divisão* dela, pois, nesse caso, o ser original seria visto como um mero agregado de seres derivados, o que, conforme o que foi

dito anteriormente, é impossível, ainda que desse modo o tenhamos representado inicialmente no primeiro ***delineamento***[1578] rudimentar. Pelo contrário, a realidade superior fundamentaria a possibilidade de todas as coisas como um *fundamento* e não como *conjunto*, e a multiplicidade da primeira não se apoia na limitação do ser original ele mesmo, mas em suas totais consequências, ao que nossa inteira sensibilidade, inclusive toda a realidade no fenômeno, pertenceriam, o que não pode pertencer à ideia do ser supremo como um ingrediente.

Ora, A580/B608 se seguirmos essa nossa ideia a ponto de a hipostasiarmos, poderemos determinar o ser original com base no mero conceito de realidade superior como um ser singular, simples, autossuficiente, eterno etc., em uma palavra, poderemos determiná-lo em sua integridade incondicionada através de todos os predicamentos. O conceito de um tal ser é o de *Deus*, pensado em um sentido transcendental, e assim o ideal da razão pura é o objeto de uma *teologia* transcendental, tal como o introduzi anteriormente.

Todavia, esse uso da ideia transcendental já ultrapassaria os limites de sua determinação e admissibilidade. Com efeito, no tocante a ele, como o *conceito* de toda a realidade, a razão se restringiu a dar fundamento à determinação integral das coisas em geral, sem a exigência de que essa realidade fosse dada objetivamente e que ela mesma constituísse uma coisa. Esta última não passa de uma ***ficção***[1579], através da qual reunimos e realizamos o múltiplo de nossa ideia em um ideal, como um ser particular, para o que não dispomos de qualquer competência, nem sequer para supor diretamente a possibilidade de tal hipótese, bem como também nenhuma das consequências resultantes de tal ideal constitui qualquer base, ou sequer tem a menor influência sobre a determinação integral das coisas em geral, sendo que foi exclusivamente no interesse disso que a ideia foi necessária.

Não basta A581/B609 descrever o método de nossa razão e sua dialética, sendo necessário também procurar descobrir suas fontes, de modo a se capacitar a elucidar essa própria ilusão como um fenômeno do entendimento, pois o ideal sobre o qual discorremos está fundado em uma ideia natural e não meramente arbitrária. Portanto, pergunto: como acontece de a razão considerar toda a possibilidade das coisas como derivada de uma única, a saber, aquela da realidade superior, chegando mesmo a pressupô-la a seguir como contida em um ser original particular?

A resposta se oferece com base nas próprias discussões da Analítica transcendental. A possibilidade dos objetos dos sentidos é uma relação deles com o nosso pensamento, no qual alguma coisa (ou seja, a forma empírica) pode ser pensada *a priori*, mas o que constitui a matéria, a realidade no fenômeno (que corresponde à sensação) tem de ser dado, sem o que absolutamente nada poderia ser pensado e, portanto, sua possibilidade não poderia ser representada. Ora, um objeto dos sentidos só pode ser integralmente determinado se comparado com todos os predicados dos fenômenos e através deles representado afirmativa ou negativamente. Contudo, por que aquilo que constitui a coisa ela mesma (no fenômeno), a saber, o real, tem de ser dado, sem o que não poderia de modo algum ser pensado, mas aquilo A582/B610 no qual em todos os fenômenos o real é dado é a experiência una que tudo inclui, a matéria para a possibilidade de todos os objetos dos sentidos tem de ser pressuposta como dada em um conjunto; e toda possibilidade de objetos empíricos, sua mútua diferença e sua determinação integral, podem se apoiar somente na limitação dele. Ora, de fato, nenhum outro objeto, à exceção daqueles dos sentidos, pode-nos ser dado, não o podendo ser em lugar algum exceto no contexto de uma experiência possível, do que resulta que nada é um objeto para *nós* a menos que pressuponha o conjunto de toda a realidade empírica como condição de sua possibilidade. De acordo com uma ilusão natural, vemos como um princípio que precisa ter validade para todas as coisas em geral aquilo que propriamente é válido só para aquelas que são dadas como objetos de nossos sentidos. Em decorrência disso, consideraremos, através da ***supressão***[1580] dessa limitação, o princípio empírico de nossos conceitos da possibilidade das coisas na qualidade de fenômenos, como um princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral.

Hipostasiarmos em seguida essa ideia do conjunto de toda a realidade ocorre, entretanto, porque transformamos dialeticamente a unidade *distributiva* do uso experimental do entendimento na unidade *coletiva* de um todo empírico; e deste todo fenomênico pensamos uma coisa individual contendo em si toda a realidade empírica, A583/B611 o que, então, mediante a sub-repção transcendental já pensada, é confundido com o conceito de uma coisa que se situa no ***cume***[1581] da possibilidade de todas as coisas, a proporcionar as reais condições para sua determinação integral.[1582]

CAPÍTULO III

Seção III
Dos fundamentos probatórios da razão especulativa para inferir a existência de um ser supremo

Apesar dessa premente necessidade da razão de pressupor algo que o entendimento pudesse tomar como o pleno fundamento para a determinação integral de seus conceitos, observa ela o idealístico e meramente poético de tal pressuposição demasiado facilmente a ponto de se permitir ser convencida A584/B612 tão só por isso a considerar ***uma mera criatura de seu próprio pensar***[1583] como um ser real, não fosse ela instada a buscar em outro lugar um ponto de repouso no regresso procedente do condicionado, o qual é dado, ao incondicionado, que, na verdade, em si e no que tange ao seu mero conceito não é realmente dado, mas que é o único capaz de completar a série de condições conduzida aos seus fundamentos. Ora, trata-se do curso natural de toda razão humana, mesmo da mais ordinária, ainda que nem toda nele persevere. Não começa a partir de conceitos, mas a partir da experiência comum,[1584] e, assim, fundamenta-se em algo existente. Esse solo, contudo, afunda se não se apoiar no rochedo fixo do absolutamente necessário. Este, porém, ele próprio, fica em suspenso na falta de um suporte se continuar existindo tão só espaço vazio fora dele e sob ele, e a menos que ele mesmo preencha tudo e, assim, não reste lugar algum para qualquer *Por que* adicional, isto é, a menos que em sua realidade ele seja infinito.

Se algo, não importa o quê, existe, então é preciso ser admitido também que algo existe *de maneira necessária*, pois o contingente existe somente sob a condição de outro na qualidade de sua causa, e, a partir disso, idêntica conclusão vale doravante até uma causa que não é contingentemente e, consequentemente, de maneira necessária sem condição. Este é o argumento no qual a razão fundamenta o seu progresso rumo ao ser original.

Ora, A585/B613 a razão busca o conceito de um ser apto a uma tal primazia de existência, como a necessidade incondicionada e, não obstante, não com o fim de inferir sua existência *a priori* de seu próprio conceito (pois, se nisso se fiasse,

poderia nesse caso investigar em geral apenas entre meros conceitos, e não julgaria necessário assentar uma dada existência como seu fundamento), mas, pelo contrário, somente com o fim de descobrir entre todos os conceitos de coisas possíveis aquele que nada tenha em si a entrar em conflito com a necessidade absoluta; com efeito, conforme a ***primeira conclusão***,[1585] ***ela sustenta***[1586] como já definido que qualquer coisa tem de existir mediante necessidade absoluta. Se pode agora suprimir tudo que não se compatibiliza com essa necessidade, salvo um, então esse é o ser absolutamente necessário, quer se possa agora compreender a necessidade dele, isto é, derivá-lo exclusivamente a partir de seu conceito, quer não.

Ora, aquilo cujo conceito encerra em si o ***"porquê" a todo "por que"***[1587] – que em nenhuma parte e em nenhum aspecto é deficiente, que em toda parte é suficiente como condição –, parece ser o ser que convém à necessidade absoluta, porque, uma vez que tem por si todas as condições para todos os possíveis, prescinde ele mesmo de qualquer condição, não sendo sequer passível de uma condição; satisfaz, decorrentemente, o conceito de necessidade incondicionada em ao menos um aspecto, de que nenhum outro conceito pode igualá-lo, A586/B614 visto ser deficiente e carente de completamento, não indicando em si qualquer marca da independência de todas as condições ulteriores. É verdade que, com base nisso, não se pode ainda seguramente concluir que aquilo que não contém em si a mais elevada condição e, para todos os propósitos, a integral, tem, portanto, de ser condicionado em sua existência; nesse caso, entretanto, não tem em si aquele sinal singular da existência incondicionada que torna a razão detentora do poder para conhecer um ser como incondicionado através de um conceito *a priori*.

Assim, entre todos os conceitos de coisas possíveis, aquele de um ser da mais elevada realidade conviria melhor ao conceito de um ser incondicionadamente necessário e, mesmo que não o satisfaça completamente, não temos outra escolha senão nos vermos obrigados a nele nos determos, ***porque não devemos lançar ao vento a existência de um ser necessário***;[1588] entretanto, caso a admitamos, não podemos encontrar qualquer coisa que pudesse fazer uma reivindicação melhor fundamentada a uma tal primazia na existência no campo total da possibilidade.

Eis, assim, como é constituído o curso natural da razão humana. Primeiro, convence-se da ***existência***[1589] de *algum* ser necessário. Nisso reconhece uma

existência[1590] incondicionada. Agora ela busca o conceito do independente de todas as condições e o encontra naquilo que constitui A587/B615 por si a condição suficiente para tudo o mais, isto é, naquilo que contém toda a realidade. O Todo sem limites, porém, é unidade absoluta e comporta o conceito de um ser único, ou seja, o ser supremo, e assim ela conclui que o ser supremo, como fundamento original de todas as coisas, existe de uma maneira absolutamente necessária.

É incontestável que esse conceito tem ***certa solidez***[1591] quando se fala em assumir **resoluções**[1592], isto é, se a existência de algum ser necessário já é admitida, e se concorda que se tem de tomar partido quanto a onde a instalar, pois, nesse caso, não se pode escolher mais adequadamente do que (ou, pelo contrário, não se tem outra escolha, mas se é obrigado) votar a favor da unidade absoluta da plena realidade como a fonte original da possibilidade. Se nada, porém, nos impulsiona para a resolução, e preferimos que toda essa coisa seja prorrogada até sermos obrigados a dar nosso assentimento pelo peso total dos fundamentos de prova, isto é, se se trata apenas do **julgamento**[1593] de quanto conhecemos desse problema e do que simplesmente nos gabamos de conhecer, então nesse caso a conclusão supracitada não parece ser, mas longe disso, a forma proveitosa, necessitando de alguma benevolência a suprir a deficiência em suas reivindicações legítimas.

Com efeito, a admitirmos tudo tal como se apresenta aqui, nomeadamente em primeiro lugar, que a partir A588/B616 de qualquer dada existência (quando muito, apenas a minha própria) ocorre uma inferência legítima da existência de um ser incondicionadamente necessário; em segundo lugar, que tenho de considerar um ser que contém toda a realidade e, portanto, também todas as condições, como absolutamente incondicionado, resulta que nele encontrei o conceito da coisa que se ajusta à necessidade absoluta: do que de modo algum ainda se pode concluir que o conceito de um ser limitado, o qual não tem a realidade superior, entra em conflito com a necessidade absoluta. Pois mesmo que eu, no seu conceito, não ache ***o incondicionado***[1594] que ***o Todo das condições***[1595] já comporta, ainda assim não se pode daí simplesmente concluir que sua existência tem que ser condicionada; tal como não posso dizer em uma ***inferência da razão***[1596] hipotética: onde certa condição (aqui, nomeadamente, a integridade segundo conceitos) não é, aí também não é ***o condicionado***.[1597] Pelo contrário, permanecemos sem ser barrados quanto a computar todos os seres limitados

restantes igualmente como absolutamente necessários, embora não possamos concluir por sua necessidade a partir do conceito universal de que deles dispomos. Todavia, considerado dessa maneira, esse argumento não nos produz sequer o mais ínfimo conceito das qualidades de um ser necessário, não tendo, de modo algum, em parte alguma, atingido nada.

Resta, contudo, desse argumento certa importância e um prestígio que dele não podem ser de imediato subtraídos devido A589/B617 a essa insuficiência objetiva. Com efeito, suponhamos que houvesse obrigações completamente certas na ideia da razão, mas carentes de toda realidade quanto à aplicação a nós mesmos, isto é, que fossem sem estímulos, se não fosse pressuposto um ser supremo que pudesse dar efeito e ênfase às leis práticas: neste caso, teríamos também uma obrigação de obedecer a esses conceitos, que, embora possivelmente não suficientes objetivamente, ainda assim, de acordo com a medida de nossa razão, são dominantes, e em comparação com os quais nada conhecemos de melhor e de mais convincente. O dever de escolher faria aqui findar a ***irresolução***[1598] da especulação desequilibrada através de um acréscimo prático, e a razão, como o mais meticuloso juiz, não encontraria justificativa alguma para si mesma se, sob a pressão de causas prementes, ainda que contando com compreensão falha, em seu juízo não acatasse esses fundamentos, que são, ao menos, os melhores que conhecemos.

Esse argumento, se bem que de fato seja transcendental, na medida em que se apoia na insuficiência interior do contingente, é, não obstante, tão simples e natural a ponto de se ajustar à mais comum ***inteligência humana***[1599] tão logo esta é uma vez a ele conduzido. Coisas se alteram, nascem e perecem; elas, consequentemente, ou ao menos seu estado, têm de ter uma causa. No que respeita a cada causa, porém, A590/B618 que pode ser dada na experiência, o mesmo pode ser novamente indagado. Ora, onde deveríamos mais apropriadamente localizar a causalidade *suprema*[1600] senão onde se situa a causalidade *mais elevada*,[1601] isto é, naquele ser que originalmente encerra em si mesmo a ***suficiência***[1602] para o efeito possível, cujo conceito também muito facilmente surge através do único traço de uma ***perfeição***[1603] totalmente abrangente. Tomamos essa causa mais elevada, pois, por absolutamente necessária, porquanto julgamos simplesmente necessário até ela ascender, e não encontramos qualquer fundamento para ir ainda mais além dela. Por conseguinte, vemos

transluzir algumas centelhas do monoteísmo mesmo através do ***mais cego politeísmo***[1604] de todos os povos, monoteísmo ao qual foram conduzidos não por reflexão e especulação profunda, mas apenas segundo um curso natural do entendimento comum que se torna paulatinamente mais entendível.

Há apenas três tipos de prova[1605] **da existência de Deus possíveis com base na razão especulativa.**[1606]

Todos os caminhos que se pode seguir com esse objetivo começam ou com a experiência determinada e, deste modo, a constituição particular conhecida de nosso mundo dos sentidos, ascendendo disso segundo leis da causalidade até a causa mais elevada fora do mundo, ou se fundam empiricamente em experiência tão só indeterminada, isto é, em alguma existência, ou, finalmente, abstraem de toda experiência, e concluem totalmente *a priori* pela existência da causa mais elevada[1607] a partir de meros conceitos. A primeira A591/B619 prova é a *físico-teológica*, a segunda a *cosmológica*, e a terceira a *ontológica*. Delas não há mais, como também não pode haver mais.

Demonstrarei que a razão realiza tão pouco em um caminho (o empírico) quanto no outro (o transcendental), ***e que ela distende suas asas inutilmente ao erguer-se acima do mundo dos sentidos através do mero poder da especulação***[1608]. Quanto, entretanto, à ordem na qual esses tipos de prova têm de ser apresentados para exame, será exatamente o inverso do adotado pela razão ao desdobrar-se, e no qual primeiramente os dispusemos. Com efeito, será mostrado que, embora a experiência os haja ensejado, é, não obstante, apenas o *conceito transcendental* que a razão para si propôs que orienta esses esforços e preserva a meta em todas essas tentativas. Começarei, assim, pelo exame da prova transcendental e posteriormente verei o que o acréscimo do empírico pode realizar no sentido de ampliar a força de sua prova.

A592/B620 CAPÍTULO III

Seção IV
Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus

Vê-se com facilidade do que antecede que o conceito de um ***ser absolutamente necessário***[1609] é um conceito puro da razão, isto é, uma mera ideia cuja realidade objetiva está longe de ser demonstrada porque a razão dela necessita, ideia que somente indica certa integridade, não obstante inatingível, e propriamente serve mais para limitar o entendimento do que para estendê-lo na direção de novos objetos. Ora, topa-se aqui com o ***estranho e absurdo***[1610] de que a conclusão de uma dada existência em geral para alguma existência absolutamente necessária parece ser premente e correta, e, no entanto, ao constituirmos um conceito de tal necessidade, temos todas as condições do entendimento completamente contra nós.

Em todos os tempos discursou-se acerca do ser *absolutamente necessário*, e não tanto na faina para compreender se e como poder-se-ia tanto pensar em uma coisa desse tipo, quanto, em lugar disso, provar sua existência. Ora, na verdade, uma definição nominal desse conceito é totalmente fácil, que é algo de que o não-ser é impossível; isso, porém, A593/B621 não faz alguém mais sábio com respeito às condições que tornam impossível considerar o não-ser de uma coisa simplesmente impensável, que são propriamente o que se quer saber, especificamente se por meio desse conceito estamos ou não pensando alguma coisa. Com efeito, rejeitar todas as condições necessitadas sempre pelo entendimento para considerar algo necessário mediante a palavra *incondicionado* está longe de ser o suficiente para tornar a mim entendível se ***mediante um conceito de um ser incondicionadamente necessário***[1611] ainda penso algo, ou talvez nada.

Ainda mais: acreditou-se poder explicar esse conceito que foi arriscado apenas ao acaso e que finalmente se tomou completamente por certo mediante uma grande quantidade de exemplos, de modo que indagações ulteriores no que toca à sua inteligibilidade parecem totalmente inúteis. Toda proposição da geometria, por exemplo, que "um triângulo tem três ângulos", é absolutamente necessária, e assim discursou-se sobre um objeto situado completamente fora da esfera de nosso entendimento como se alguém entendesse inteiramente bem o que se queria dizer com o conceito.

Todos os exemplos alegados são, sem exceção, retirados somente de *juízos*, porém não de *coisas*[1612] e da existência destas. A necessidade incondicionada dos juízos, contudo, não é uma necessidade absoluta das ***coisas***.[1613] Com efeito, a

necessidade absoluta do juízo é tão só uma necessidade condicionada A594/B622 da coisa, ou do predicado no juízo. A proposição supracitada não diz que três ângulos são pura e simplesmente necessários, mas, em lugar disso, que sob a condição de que um triângulo exista (seja dado), três ângulos também (nele) existem de maneira necessária. Todavia, a ilusão dessa necessidade lógica revelou tão grande poder que, quando se formou um conceito *a priori* de uma coisa que fora formulada, de modo que na opinião ordinária a existência desta estivesse incluída na extensão de seu significado, acreditou-se com isso poder-se seguramente concluir que, porque a existência diz respeito necessariamente ao objeto desse conceito, isto é, sob a condição de que estabeleço essa coisa como dada (existente), também sua existência (segundo a regra da identidade) é necessariamente estabelecida, e esse ser ele mesmo, portanto, é absolutamente necessário, uma vez que sua existência é cogitada juntamente em um conceito suposto arbitrariamente e sob a condição de que estabeleço seu objeto.

Se, em um juízo idêntico, elimino o predicado e conservo o sujeito, surge assim uma contradição, e daí digo: aquele necessariamente diz respeito a este. Se, entretanto, elimino o sujeito juntamente com o predicado, não surge qualquer contradição, pois *não há mais nada* que possa ser contraditado. Estabelecer um triângulo e eliminar os três ângulos deste é contraditório, mas eliminar o triângulo juntamente com seus três ângulos não é contradição alguma. É precisamente o mesmo no que respeita ao conceito de um ser absolutamente A595/B623 necessário. Se eliminais a existência dele, assim eliminais a coisa ela mesma com todos os seus predicados; de onde deve então se originar a contradição? Externamente a ela nada há que a contradiga, pois a coisa não deve ser externamente necessária; tampouco internamente, pois, ao eliminar a coisa ela mesma, eliminastes ao mesmo tempo todo o interno. Deus é onipotente; este é um juízo necessário. A ***onipotência***[1614] não pode ser eliminada se estabeleceis uma divindade, isto é, um ser infinito, o que é idêntico a esse conceito. Mas se dizeis: *Deus não é*, então nem a onipotência, nem qualquer outro de seus predicados é dado, pois são todos eliminados juntamente com o sujeito, e nesse pensamento nem a mais ínfima contradição se mostra.

Percebestes, assim, que, se elimino o predicado de um juízo juntamente com o sujeito, jamais pode surgir uma contradição interna, não importa qual possa ser o predicado. Ora, não resta para vós saída alguma exceto dizer: há sujeitos que

não podem de modo algum ser eliminados e que, portanto, têm de permanecer. Isso, porém, equivaleria a dizer que há sujeitos ***absolutamente necessários***,[1615] uma pressuposição cuja correção pus em dúvida e cuja possibilidade quisestes me indicar, pois não posso formar o menor conceito de uma coisa que, se todos os seus predicados fossem eliminados, A596/B624 deixaria ***na sua esteira***[1616] uma contradição, e sem a contradição não tenho qualquer marca de impossibilidade através de meros conceitos puros *a priori*.

Contra todas essas conclusões gerais (que nenhum ser humano pode recusar) me desafiais com um caso por vós estabelecido como uma prova, por meio do fato de haver um e, na verdade, somente ***esse um conceito***[1617] no qual o não-ser ou a eliminação de seus objetos é em si contraditória, e esse é o conceito do ser maximamente real. Ele tem, dizeis, toda realidade e tendes direito de supor tal ser como possível (ao que até aqui dou assentimento, ainda que um conceito não-contraditório esteja muito longe de demonstrar a possibilidade de seu objeto).[1618] Ora, sob toda realidade também a existência está contida: assim, a existência se situa no conceito A597/B625 de uma coisa possível. Caso seja essa coisa agora eliminada, é eliminada a possibilidade interna da coisa, o que é contraditório.

Respondo: já incorrestes em uma contradição quando introduzistes no conceito de uma coisa que pensaríeis apenas em termos de sua possibilidade o conceito de sua existência, sob qualquer nome oculto. Fosse dado a vós espaço para tanto e teríeis a ilusão de haver ganhado o jogo, quando, de fato, porém, nada dissestes, pois incorrestes em uma mera tautologia. Pergunto a vós: a proposição *esta ou aquela coisa* (que a vós concedi como possível, não importa qual possa ser) *existe*, é essa proposição – digo eu – uma proposição analítica ou sintética? Se for o primeiro caso, resulta que, através da existência da coisa, nada adicionais ao vosso pensamento da coisa, mas então ou o pensamento que está em vós tem de ser a coisa ela mesma, ou então pressupusestes uma existência como pertencente à possibilidade e então concluístes por essa existência sob essa alegação com base em sua possibilidade interna, o que não passa de uma precária tautologia. A palavra "realidade", a qual soa diferente, no conceito da coisa, de "existência", no conceito do predicado, não dá encerramento a isso, pois se chamais tudo que é estabelecido (indeterminado o que estabeleceis) de "realidade", então já estabelecestes a coisa com todos os seus predicados no

conceito do sujeito e o admitis como A598/B626 sendo real, e vos limitais a repeti-lo no predicado. Se admitis, ao contrário, como tendes com justiça de admitir, com toda razoabilidade, que toda proposição existencial é sintética, então como afirmaríeis que o predicado da existência não pode ser eliminado sem contradição, uma vez que essa preeminência diz respeito somente às proposições analíticas, porquanto se apoiam no caráter que lhe é próprio?

Esperaria, na verdade, reduzir a nada ***essa sutileza***[1619] sem quaisquer rodeios, por meio de uma precisa determinação do conceito de existência, se não houvesse descoberto que a ilusão que consiste na confusão de um predicado lógico com um real (isto é, a determinação de uma coisa) quase barra toda a instrução. Tudo que se queira pode servir de *predicado lógico*, podendo até o sujeito ser predicado de si mesmo, pois a lógica abstrai de todo conteúdo. Mas a *determinação* é um predicado que ultrapassa o conceito do sujeito e o amplia. Assim, não deve estar nele já contida.

Ser[1620] não é evidentemente um predicado real, isto é, um conceito de alguma coisa que possa ser acrescido ao conceito de uma coisa. É meramente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico é apenas a cópula de um juízo. A proposição *Deus é onipotente* contém dois conceitos possuidores de seus objetos: Deus e onipotência; o pequeno vocábulo *é*[1621] não é aí um predicado, mas apenas o que estabelece o predicado A599/B627 *relativamente* ao sujeito. Ora, se tomo eu o sujeito (Deus) juntamente com todos seus predicados (entre os quais está também a onipotência) e digo: *Deus é*, ou existe um Deus,[1622] não estabeleço adicionalmente qualquer novo predicado ao conceito de Deus, mas somente o sujeito em si mesmo com todos seus predicados e, na verdade, o *objeto* em relação ao meu *conceito*. Ambos devem conter precisamente o mesmo e, portanto, quando penso esse objeto como dado absolutamente (através da expressão: "ele é"), com isso nada é acrescido ao conceito, o qual expressa tão só a possibilidade. E, assim, tudo o que contém o real é o meramente possível. Cem táleres reais não contêm minimamente mais do que cem táleres possíveis, pois como os segundos significam o conceito e os primeiros seu objeto e sua posição nele mesmo, então, no caso de os primeiros conterem mais do que os segundos, meu conceito não expressaria o objeto total e, assim, não seria o seu conceito adequado. Contudo, quanto aos meus recursos financeiros, há mais com cem táleres reais do que com o mero conceito deles (isto

é, sua possibilidade). Com efeito, o objeto, com a realidade, não está meramente contido em meu conceito analiticamente, mas se incorpora sinteticamente ao meu conceito (que é uma determinação de meu estado), sem o que esses cem táleres eles mesmos em que penso não são minimamente aumentados por esse ser fora de meu conceito.

Portanto, A600/B628 quando penso uma coisa, por meio de quais e quantos predicados eu queira (mesmo na determinação integral), nem o mais ínfimo se soma à coisa quando estabeleço adicionalmente que essa coisa *é*; pois, de outro modo, o que existiria não seria o mesmo que eu pensara em meu conceito, porém, mais do que isso, e eu não estaria capacitado a dizer que existe o próprio objeto de meu conceito. Mesmo que eu pense em uma coisa, toda realidade salvo uma, a realidade faltante, não é adicionada quando digo que tal coisa existe, mas existe afetada precisamente pela mesma deficiência que nela pensei; caso contrário, alguma outra coisa distinta daquilo que pensei existiria. Ora, se penso um ser como a realidade mais elevada (sem deficiência), persiste ainda a questão de se existe ou não. Com efeito, embora no meu conceito do conteúdo real possível de uma coisa em geral nada falte, algo ainda falta na relação com meu total estado do pensar, ou seja, que o conhecimento daquele objeto seja também possível *a posteriori*. E aqui se mostra também, com isso, a causa da dificuldade dominante. Caso se trate de um objeto do sentido, não poderia eu confundir a existência da coisa com o mero conceito da coisa. Com efeito, através do conceito, o objeto seria pensado apenas como em harmonia com as condições universais de um conhecimento empírico possível em geral, enquanto, porém, através da existência o seria contido no contexto A601/B629 da experiência inteira; por conseguinte, através da associação com o conteúdo da experiência inteira, o conceito do objeto não é minimamente ampliado, mas nosso pensamento por meio dele ganha mais uma percepção possível. Queiramos nós, ao contrário, pensar a existência exclusivamente mediante a categoria pura e então não será de se surpreender não podermos indicar qualquer marca que a diferencie da mera possibilidade.

Assim, independentemente do que e quanto nosso conceito de um objeto possa conter, temos de sair dele a fim de supri-lo de existência. Isso ocorre, no que respeita a objetos do sentido, por meio da conexão com alguma percepção minha segundo leis empíricas; para objetos do pensamento puro, porém, não há absolutamente meio algum para conhecer sua existência, porque ela teria que ser

conhecida totalmente *a priori*, mas nossa consciência de toda existência (seja imediatamente através de percepção, ou através de inferências que associam algo com a percepção) pertence totalmente à unidade da experiência, e ainda que uma existência externa a esse campo não possa, na verdade, ser declarada simplesmente impossível, é, porém, uma pressuposição que não podemos justificar por meio de nada.

O conceito de um ser supremo é, a contemplar muitos propósitos, uma ideia utilíssima; mas precisamente porque é meramente uma ideia, é totalmente incapaz de por si só ampliar A602/B630 nosso conhecimento no tocante ao que existe. Não é capaz sequer de nos instruir com respeito à possibilidade de uma multiplicidade de coisas. A marca analítica da possibilidade, a qual consiste em que meras posições (realidades) não produzem contradição alguma, não pode, na verdade, dele[1623] ser negada; contudo, uma vez que a associação de todos os atributos reais em uma coisa é uma síntese, sobre cuja possibilidade não podemos julgar *a priori*, porque as realidades não nos são dadas especificamente, e mesmo que isso viesse a suceder, absolutamente nenhum juízo poderia ocorrer porque a marca da possibilidade de conhecimentos sintéticos tem sempre que ser buscada somente na experiência, à qual, porém, o objeto de uma ideia não pode pertencer – o afamado Leibniz esteve longe de realizar aquilo de que se gabava, nomeadamente pretender compreender *a priori* a possibilidade de um ser ideal tão excelso.

Assim, a famosa prova ontológica (cartesiana) da existência de um ser supremo com base em conceitos não passa de ***fadiga e trabalho perdidos***[1624], e um ser humano pode tão pouco se enriquecer em compreensão com base em meras ideias quanto um ***comerciante***[1625] poderia em recursos se quisesse melhorar sua situação juntando alguns zeros ao seu caixa.

A603/B631 CAPÍTULO III

Seção V
Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus

Foi algo completamente não natural e uma mera novidade do ***espírito escolástico***[1626] pretender tomar uma ideia, concebida de maneira completamente arbitrária e dela extrair a existência do próprio objeto correspondente. De fato, não se teria jamais tentado esse caminho se não houvesse ele sido precedido pela necessidade de nossa razão de supor por existência em geral alguma coisa necessária (pelo que se poderia deter a ascensão) e se, como essa necessidade tem de ser incondicionada e certa *a priori*, a razão não se viu obrigada a buscar um conceito que, se possível, bastasse para atender a essa exigência proporcionando uma existência que se supõe ser plenamente conhecida *a priori*. Ora, acreditou-se ter sido isso encontrado na ideia de um ser maximamente real, o que foi assim usado somente para prover mais conhecimento determinado de algo de que já se estava convencido ou persuadido, de outra parte, de que tem de existir, ou seja, o ser necessário. Entretanto, esse curso natural da razão foi ocultado e, em lugar de dar fim a esse conceito, procurou-se com ele começar visando a dele derivar a necessidade da existência, a qual, porém, estava ele apenas determinado A604/B632 a aumentar. Ora, daqui nasceu a desastrada prova ontológica, que não traz satisfação nem ao entendimento natural e sadio nem ao correto exame escolástico.[1627]

A *prova cosmológica*, que agora investigaremos, conserva a associação da necessidade absoluta com a mais elevada realidade, porém em lugar de concluir, como no caso anterior, da mais elevada realidade a necessidade na existência, conclui, ao contrário, a partir da necessidade incondicionada previamente dada de algum ser a realidade ilimitada deste, pondo tudo, assim, no trilho – não sei se racional ou sofístico,[1628] – do tipo de inferência ao menos natural, que tem sido o mais persuasivo não só para o entendimento comum, como também para o especulativo; é também aquele que com visibilidade traça os primeiros delineamentos para todas as provas da teologia natural, os quais sempre foram seguidos e continuarão a sê-lo, ainda que houvesse a possibilidade de enfeitá-los e disfarçá-los através de ***tanta folhagem e floreio***,[1629] como é sempre o que se quer. Essa prova, que *Leibniz* também denominou *a contingentia mundi*,[1630] colocaremos agora ante nossos olhos para exame.

Assim é sua redação: se algo existe, então um ser absolutamente necessário também tem de existir. Ora, existo ao menos eu mesmo; portanto, existe um ser absolutamente necessário. A premissa menor contém uma experiência, A605/B633 a

premissa maior a inferência de uma experiência em geral à existência do necessário.[1631] Assim, a prova parte efetivamente da experiência e, portanto, não é realizada por completo *a priori*, ou ontologicamente, e visto que o objeto de toda experiência possível é denominado "mundo"[1632], é, em função disso, designada como prova *cosmológica*. Como também abstrai de todo atributo particular de objetos da experiência através do qual esse mundo poderia diferenciar de qualquer outro possível, já está distinguida por essa designação da prova físico-teológica, a qual emprega observações em torno da particular constituição deste nosso mundo sensível a favor de seus fundamentos demonstrativos.

Ora, a prova continua inferindo: o ser necessário é determinável somente de um modo, isto é, com respeito a todos os predicados opostos possíveis, só pode ser determinado por um deles, de maneira que, por decorrência, deve ser *integralmente* determinado por seu conceito. Ora, há somente um único conceito de uma coisa [que seja] possível de determiná-la integralmente *a priori*, nomeadamente, o de *entis realissimi*.[1633] Assim, o conceito do ***ser maximamente real*** [1634] A606/B634 é o único por meio do qual um ser necessário pode ser pensado, isto é, existe de maneira necessária um ser supremo.

São congregados tantos princípios sofísticos nesse argumento cosmológico que a razão especulativa aqui parece haver convocado toda sua arte dialética visando a criar a maior ilusão transcendental possível.[1635] Pretendemos, por enquanto, pôr de lado o exame disso, para no ínterim apenas evidenciar um ardil através do qual se instala um velho argumento disfarçado de novo e que se apoia no acordo de duas testemunhas, ou seja, uma testemunha racional pura e outra com atestados empíricos, onde apenas a primeira comparece sozinha, tão só mudando seu traje e sua voz a fim de ser tomada por uma segunda. Com o intuito de firmar-se com segurança em um fundamento, essa prova estriba-se na experiência, e assim confere a si a reputação de que se distingue da prova ontológica, a qual deposita toda sua confiança somente em puros conceitos a *priori*. A prova cosmológica, entretanto, serve-se dessa experiência apenas para dar um só passo, sobretudo para a existência de um ser necessário em geral. O fundamento empírico probatório não é capaz de ensinar o que este possui por atributos; pelo contrário, a razão despede-se inteiramente desse fundamento e volta a investigar ***conceitos puros***:[1636] nomeadamente quais atributos A607/B635

precisaria ter um ser necessário em geral, isto é, qual entre todas as coisas possíveis encerra em si as condições indispensáveis (*requisita*) para uma necessidade absoluta. Ora, ***ela***[1637] crê encontrar esses requisitos única e exclusivamente no conceito de um ser maximamente real, de modo a concluir: esse é o ser absolutamente necessário. Está claro, porém, que se pressupõe aqui que o conceito de um ser da mais elevada realidade satisfaz por completo ao conceito da necessidade absoluta na existência, isto é, que daquele pode este ser concluído; uma proposição declarada pelo argumento ontológico que se supõe, assim, na prova cosmológica e que se toma como fundamento, embora se quisesse evitá-lo. Com efeito, a necessidade absoluta é uma existência a partir de meros conceitos. Agora, se digo: o conceito do *entis realissimi*[1638] é um tal conceito, e na verdade o único que convém à existência necessária e é adequado a ela, então devo admitir que esta última poderia ser concluída com base nele. Assim, é realmente apenas a prova ontológica a partir de conceitos puros que encerra toda a força demonstrativa na assim chamada prova cosmológica, e a pretensa experiência é inteiramente inútil, talvez nos conduzindo somente ao conceito da necessidade absoluta, mas não de modo a exibi-la em alguma coisa determinada. Com efeito, tão logo tenhamos esse propósito, teremos de abandonar de imediato toda experiência, e entre conceitos puros procurar por aquele que contenha as condições A608/B636 da possibilidade de um ser absolutamente necessário. Havendo, porém, tão só a compreensão da possibilidade de tal ser de tal maneira, estará também sua existência estabelecida, pois equivale a dizer: entre todos os possíveis há um[1639] que carrega consigo a necessidade absoluta, isto é, esse ser existe absolutamente.

Todas as fantasias na inferência são mais facilmente descobertas quando se as coloca diante dos olhos de um modo escolasticamente correto. Eis aqui essa exposição.

Se está correta a proposição: "todo ser absolutamente necessário é simultaneamente o ser maximamente real" (como aquilo que é o *nervus probandi*[1640] da prova cosmológica), então, semelhantemente a todo juízo afirmativo, permite ao menos ser convertível *per accidens*,[1641] [e] assim: "alguns seres maximamente reais são simultaneamente seres absolutamente necessários". Agora, entretanto, um *ens realissimum*[1642] não difere minimamente de outro, e assim o que vale com respeito a *alguns* seres contidos nesse conceito, vale também

para *todos*. Consequentemente, poderei (neste caso) também converter a proposição *absolutamente*,[1643] isto é, "todo ser maximamente real é um ser necessário". Ora, visto que essa proposição é determinada meramente a partir de seus conceitos *a priori*, o mero conceito de ***ser maximamente real*** [1644] tem também de carregar consigo mesmo a necessidade absoluta dele, que é precisamente o afirmado pela prova ontológica e que a cosmológica não deseja reconhecer, ainda que, a despeito disso, sirva de base às suas A609/B637 inferências, embora de modo dissimulado.

Assim, o segundo caminho tomado pela razão especulativa visando a provar a existência do ser supremo não é apenas enganoso como o primeiro, mas também traz em si algo censurável, o cometer uma *ignoratio elenchi*,[1645] a nos prometer colocar em uma nova vereda, mas que, após um pequeno rodeio, traz-nos novamente de volta à velha, que havíamos deixado a seu favor.

Há pouco eu disse que nesse argumento cosmológico se oculta um completo ninho de presunções dialéticas, que a crítica transcendental pode descobrir e destruir com facilidade. Limitar-me-ei agora a mencioná-las, deixando a cargo do leitor investigar mais extensivamente seus princípios enganosos e eliminá-las.

Encontra-se aí, então, por exemplo: 1) O princípio transcendental de concluir a partir do contingente uma causa, o que só tem ***significação***[1646] no mundo sensível, mas que exteriormente a ele não tem sequer um sentido.[1647] Com efeito, o conceito meramente intelectual do contingente não pode, de modo algum, produzir qualquer proposição sintética, como a de causalidade, e o princípio desta última carece inteiramente de significação e de marca do seu uso, salvo no mundo sensível; aqui, todavia, ele deve servir precisamente para superar o mundo sensível. A610/B638 2) A inferência a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas dadas de maneira sobreposta no mundo sensível de uma primeira causa, ao que os princípios do uso da própria razão não autorizam no âmbito da experiência, muito menos podermos estender esse princípio a um lugar que o ultrapasse (para o que essa cadeia não pode, de moldo algum, ser estendida). 3) A falsa autossatisfação da razão no tocante ao completamento dessa série, porque finalmente se é livrado de toda condição, sem o que, não obstante, não pode haver qualquer conceito de uma necessidade, e, portanto, como não se pode prosseguir compreendendo mais alguma coisa, supõe-se ser isso o completamento do seu conceito. 4) A confusão da possibilidade lógica de

um conceito de toda realidade unida (sem contradição interna) com a transcendental, a qual precisa de um princípio da ***exequibilidade***[1648] de uma tal síntese, mas que mais uma vez é tão só aplicável ao campo de experiências possíveis etc.

A ***engenhosidade***[1649] da prova cosmológica visa meramente se furtar à prova da existência de um ser necessário *a priori* mediante meros conceitos, o que teria de ser conduzido ontologicamente, para o que, porém, sentimo-nos completamente incapacitados. Nesse propósito, sob o fundamento de uma existência real (uma experiência em geral) concluímos, tão bem quanto nos é permitido fazer, por alguma condição absolutamente necessária dela. Assim, não é necessário explicarmos a possibilidade dessa condição. A611/B639 Com efeito, se foi demonstrado que existe, então a questão de sua possibilidade é totalmente desnecessária. Ora, quiséssemos nós determinar mais rigorosamente esse ser necessário no que concerne à sua constituição, e não buscaríamos o que bastaria para compreender com base em seu conceito a necessidade da existência dele; com efeito, se o pudéssemos fazer, não nos teria sido necessária qualquer pressuposição empírica; não, buscamos apenas a condição negativa (*conditio sine qua non*[1650]), sem a qual um ser não seria absolutamente necessário. Ora, isso poderia muito bem ocorrer em qualquer outro tipo de inferência, partindo de uma dada consequência rumo ao seu fundamento; aqui, porém, infelizmente, acontece de a condição que se exige como necessidade absoluta só poder ser encontrada em um ser singular, o qual tem, portanto, que conter em seu conceito tudo o que é exigido para a necessidade absoluta, e assim possibilita uma inferência *a priori* disso; isto é, eu teria também de poder inferir inversamente, não importa a que coisa pertença esse conceito (da mais elevada realidade), que é ela absolutamente necessária, e, não possa eu inferi-lo (como tenho de admitir se desejo evitar a prova ontológica), terei me acidentado em meu novo caminho e me encontro novamente de volta ao meu ponto de partida. O conceito do ser supremo atende satisfatoriamente a todas as questões *a priori* passíveis de serem formuladas sobre as determinações internas de uma coisa, sendo, portanto, um ideal sem igual, A612/B640 uma vez que o conceito universal simultaneamente o distingue ***como um indivíduo***[1651] entre todas as coisas possíveis. Não trata, porém, de modo algum satisfatoriamente da questão de sua própria existência, quando realmente era apenas isso que estava em pauta; e com relação àqueles que

assumem a existência de um ser necessário, e que se limitariam a saber qual então entre todas as coisas tinha que ser vista como essa, a eles não se poderia responder: esta aqui é o ser necessário.

Pode-se bem permitir que *se assuma* a existência de um ser da mais elevada suficiência como causa de todos os efeitos possíveis com o objetivo de facilitar a busca da razão pela unidade dos fundamentos explanatórios. Contudo, ousar tanto a ponto de dizer: *tal ser existe necessariamente* não é mais a modesta declaração[1652] de uma hipótese permitida, mas ***a ousada pretensão***[1653] de uma certeza apodítica; com efeito, quando se propõe conhecer algo como absolutamente necessário, esse conhecimento precisa também carregar consigo necessidade absoluta.

Todo o problema do ideal transcendental resume-se ao seguinte: ou descobrir um conceito para a necessidade absoluta, ou a absoluta necessidade para o conceito de alguma coisa. Caso se possa [efetuar] uma coisa, tem-se também de poder [efetuar] a outra; com efeito, a razão conhece como absolutamente necessário apenas aquilo que é necessário a partir de seu conceito. Ambos, porém, embora excedam totalmente A613/B641 todos os ***mais extremos esforços***[1654] para *satisfazer* nosso entendimento nesse ponto, excedem igualmente todas as tentativas para levá-lo *a* se *conformar*[1655] com sua incapacidade.

A necessidade incondicionada de que precisamos de maneira tão imprescindível como o último esteio de todas as coisas é o verdadeiro abismo[1656] para a razão humana. A ***eternidade***,[1657] ela própria, não importa quão horripilante seja a sublimidade com a qual um *Haller*[1658] possa descrevê-la, não produz essa impressão estonteante no espírito, pois ela *mede* apenas a duração das coisas, porém não as *sustenta*. Não se pode se defender desse pensamento, mas também não se pode tolerar que um ser que nós representamos como o supremo entre todos os possíveis, por assim dizer, dissesse a si mesmo: "Eu sou da eternidade para a eternidade, fora de mim nada existe exceto aquilo que é algo meramente através de minha vontade; *mas de onde sou eu?*"[1659]. Aqui tudo afunda sob nós, e tanto a maior perfeição, como a menor, pairam sem sustentação meramente ante a razão especulativa, para a qual nada custa permitir que tanto uma quanto a outra desapareçam sem o mínimo obstáculo.

Muitas forças da natureza que exteriorizam sua existência através de certos efeitos, para nós permanecem ***inescrutáveis***[1660], pois não podemos seguir o seu

rastro o suficiente mediante observação. O objeto transcendental que jaz no fundamento dos fenômenos, e com ele, a razão pela qual nossa sensibilidade o tem A641/B642 em lugar de outras supremas condições, são e permanecem para nós inescrutáveis, embora a coisa ela mesma seja dada, do que, entretanto, não temos compreensão. Um ideal da razão pura, entretanto, não pode ser chamado de *inescrutável*, porque não tem de apresentar qualquer atestado adicional de sua realidade salvo ***a necessidade da razão***[1661] de completar toda unidade sintética mediante isso. Como ***ele***[1662] sequer é dado como objeto pensável, não é também inescrutável como tal; pelo contrário, ***ele tem***,[1663] como mera ideia, de encontrar na natureza da razão sua sede e sua solução, e assim poder ser investigado; consiste a razão precisamente em podermos dar conta de todos os nossos conceitos, opiniões e asserções, quer a partir de fundamentos objetivos, quer, se são uma mera ilusão, com base em fundamentos subjetivos.

Descoberta e explicação da ilusão dialética em todas as provas transcendentais da existência de um ser necessário

Ambas as provas mencionadas até aqui foram tentadas de uma maneira transcendental, isto é, independentemente de princípios empíricos. Com efeito, ainda que a prova cosmológica tenha como fundamento uma experiência em geral, não é ela empreendida com base em alguma constituição particular da experiência, mas com base em princípios puros da razão relativamente a uma existência que é dada pela consciência A615/B643 empírica em geral, e mesmo esse início é uma ocasião para se apoiar em meros conceitos puros. Ora, o que nessas provas transcendentais é a causa da ilusão dialética, mas natural, que associa os conceitos de necessidade e realidade suprema e realiza e hipostasia o que só pode ser ideia? Qual a causa da inevitabilidade de assumir algo entre as coisas existentes como sendo em si necessário e, no entanto, ao mesmo tempo, retrair-se ante a existência de um tal ser como um abismo? E como se leva a razão a entender-se a si mesma no que respeita a isso, e a partir do estado titubeante de uma aprovação acanhada e sempre retraída alcançar ela a ***serena compreensão***[1664]?

Há algo de excepcionalmente notável no fato de que, quando se pressupõe algo existente, não se pode ter nas imediações a consequência de que também alguma coisa exista de modo necessário. Nessa inferência inteiramente natural (e

nem por isso segura) repousa o argumento cosmológico. Pelo contrário, se me é possibilitado assumir um conceito de uma coisa que quero, descubro que sua existência não pode ser jamais representada por mim como absolutamente necessária, e que seja lá o que for que possa existir, nada me obsta pensar ***o seu não-ser***[1665] e, portanto, embora, na verdade, quanto ao existente em geral tenha eu de assumir algo necessário, não posso pensar qualquer coisa singular ela mesma A616/B644 como em si necessária, isto é: ao retornar às condições do existente, nunca posso *completá-lo* sem assumir um ***ser necessário***,[1666] mas nunca posso *começar* com este.

Se tenho de pensar algo necessário para coisas existentes em geral, mas não estou autorizado a pensar coisa alguma em si como necessária, daí resulta inevitavelmente que necessidade e contingência não concernem nem cabem às coisas elas mesmas, porque de outro modo ocorreria uma contradição e, portanto, nenhum desses dois princípios são objetivos, podendo, ao contrário, em todas as situações, ser somente princípios subjetivos da razão, nomeadamente de um lado, para todas as coisas dadas como existentes investigar algo que seja necessário, isto é, jamais se deter em lugar algum salvo com uma explicação completa *a priori*, porém, por outro lado, também jamais ter a expectativa desse completamento, isto é, nada assumir de empírico como incondicionado, e, através disso, isentar-se da derivação ulterior. Em tal significação, podem ambos os princípios muito bem coexistir mutuamente como meramente heurísticos e *reguladores*, com nada se preocupando senão o interesse formal da razão. Com efeito, um diz que deveis filosofar acerca da natureza *como se*[1667] houvesse um primeiro fundamento necessário para tudo que pertence à existência, exclusivamente com o fito de transmitir unidade sistemática ao vosso conhecimento pelo exame de uma tal ideia, nomeadamente um fundamento supremo imaginado; o outro, contudo, adverte-vos a não assumir A617/B645 qualquer determinação singular que afeta a existência das coisas como um tal fundamento supremo, isto é, como absolutamente necessário, mas, ao contrário, manter sempre o caminho aberto para uma ulterior derivação e, portanto, sempre tratá-lo como ainda condicionado. Se tudo, porém, que é percebido ***por nós***[1668] nas coisas tiver que ser considerado condicionado necessariamente, então nenhuma coisa (que é possível ser dada empiricamente) pode ser vista como absolutamente necessária.

Resulta, todavia, disso que tendes de assumir o absolutamente necessário *externamente ao mundo*; porque ele deve servir apenas como um princípio da maior unidade possível dos fenômenos, como seu fundamento supremo, e jamais podeis alcançá-lo *no mundo*, porque a segunda regra sempre vos instrui a considerar todas as causas empíricas da unidade como derivadas.

Os filósofos da Antiguidade ***veem***[1669] toda forma da natureza como contingente, mas a matéria, conforme o juízo da razão comum, como original e necessária. Houvessem eles, entretanto, considerado a matéria não como substrato respectivamente aos fenômenos, mas sim *em si mesma* quanto à sua existência, e então a ideia da necessidade absoluta teria sumido imediatamente. Com efeito, nada há que ligue a razão a essa existência absolutamente; ao contrário, ela pode sempre e sem conflito eliminá-la em pensamentos; porém, a necessidade absoluta reside exclusivamente em pensamentos. A618/B646 Certo princípio regulador, portanto, tem de servir de fundamento a esse convencimento. De fato, extensão e impenetrabilidade (que juntas constituem o conceito de matéria) são também o supremo princípio empírico da unidade dos fenômenos, e têm, na medida em que são empiricamente incondicionadas, em si mesmas uma propriedade do princípio regulador. Entretanto, como cada determinação da matéria, que constitui nela mesma o real e, portanto, também a impenetrabilidade, são um efeito (ação) que tem de ter sua causa, sendo, por conseguinte, sempre derivado, a matéria não se adapta à ideia de um ser necessário como um princípio de toda unidade derivada, porque cada uma de suas ***propriedades***[1670] reais, como derivada, é apenas condicionadamente necessária e, assim, pode, em si mesma, ser suprimida, com o que, todavia, a total existência da matéria seria suprimida; se, porém, assim não ocorresse, teríamos atingido empiricamente o mais elevado fundamento da unidade, o que é proibido pelo segundo princípio regulador, do que resulta que a matéria, e em geral o que é pertencente ao mundo, não são adequados à ideia de um ser original necessário como um mero princípio da maior unidade empírica, mas que, ao contrário, isso deve ser postulado externamente ao mundo, com o que, então, podemos estar sempre confiantes quanto a poder derivar os fenômenos do mundo e sua existência a partir de outros, como se nenhum ser necessário houvesse e, não obstante, pudéssemos continuamente aspirar pela integridade nessa derivação,

como se um tal ser A619/B647 estivesse pressuposto como um fundamento mais elevado.

O ideal do ser supremo não é, de acordo com essas considerações, outra coisa senão um *princípio regulador* da razão para considerar toda combinação no mundo *como se ela* surgisse de uma causa necessária totalmente suficiente, de modo a nela fundar a regra de uma unidade sistemática e necessária e em conformidade com leis universais na explicação dessa combinação, e que não é uma afirmação de uma existência que seja em si necessária. É, todavia, ao mesmo tempo inevitável representar esse princípio formal a si como constitutivo mediante uma sub-repção transcendental, e pensar essa unidade hipostaticamente, pois, tal como o espaço, visto que este originalmente possibilita todas as formas que são apenas suas limitações diversas, ainda que ele seja somente um princípio da sensibilidade, é considerado sendo Algo[1671] por si subsistente com uma necessidade absoluta e um objeto *a priori* dado em si mesmo, de sorte que acontece de maneira completamente natural que, como a unidade sistemática da natureza não pode de modo algum ser instalada como princípio do uso empírico de nossa razão, a não ser fundamentada na ideia de um ser maximamente real, como a mais elevada causa, essa ideia é, em virtude disso, como um objeto real, e este, por outro lado, por ser a condição suprema, é representado como necessário e, portanto, um princípio *regulador* A620/B648 é convertido em um *constitutivo*, substituição que se evidencia pelo fato de que, se considero agora esse ser supremo, o qual com respeito ao mundo era absolutamente (incondicionadamente) necessário, como coisa em si, essa necessidade não é apta a qualquer conceito, e, assim, tem de ser encontrada em minha razão tão só como condição formal do pensamento, mas não como condição material e hipostática da existência.

CAPÍTULO III

Seção VI
Da impossibilidade da prova físico-teológica

Se, pois, nem o conceito de coisas em geral nem a experiência de alguma *existência em geral* podem produzir o exigido, resta ainda um meio a ser tentado: verificar se uma *experiência determinada* e, portanto, a das coisas do mundo presente, sua constituição e ordem, fornece um fundamento demonstrativo capaz de nos ajudar a obter uma convicção segura da existência de um ser supremo. Chamaríamos tal prova de *físico-teológica*. Devesse esta também ser impossível, e então não seria possível qualquer prova satisfatória a partir da razão meramente especulativa a favor da existência de um ser que corresponda às nossas ideias transcendentais.

Com base A621/B649 em todas as observações citadas, não se tardará em perceber que se pode esperar uma ***resposta***[1672] totalmente fácil e concludente para essa indagação, pois como pode alguma vez qualquer experiência ser dada devendo ela se ajustar a uma ideia? Afinal, ***o peculiar***[1673] nesta é precisamente uma experiência jamais lhe ser congruente. A ideia transcendental de um ser original necessário totalmente suficiente é tão ***avassaladoramente grandiosa***,[1674] tão sublimemente elevada acima de todo o empírico, o qual é sempre condicionado, que em parte não se pode jamais sequer descobrir matéria suficiente na experiência para preencher tal conceito, e em parte, caso se busque pelo incondicionado entre condicionados, essa busca será para sempre em vão, já que nenhuma lei de qualquer síntese empírica jamais proporcionará um exemplo de tal, ou mesmo a menor direção para a sua busca.

Tivesse o ser supremo que permanecer nessa cadeia de condições, e seria então ele mesmo um membro da série delas, e semelhantemente aos membros inferiores, de que isso é pressuposto, seria para ele exigida uma investigação ulterior de um fundamento ainda superior. Fosse ele, ao contrário, dissociado dessa cadeia e, como um ser meramente inteligível, não fosse incluído na série de causas naturais, que ponte poderia a razão então ***construir***[1675] para alcançá-lo? Neste caso, todas as leis de transição de efeitos a causas, toda síntese e extensão de nosso conhecimento em geral não se propõem a outra coisa senão a experiência possível e, portanto, meramente a objetos do mundo A622/B650 dos sentidos e somente em relação a eles podem ter uma significação.

O mundo presente revela-nos espetáculo tão incomensurável de multiplicidade, ordem, ***propósito***[1676] e beleza, quer se possa acompanhá-lo ora na infinitude do espaço, ora na sua divisão ilimitada, que mesmo segundo o

conhecimento a seu respeito que nosso débil entendimento é capaz de adquirir, todo discurso acerca das maravilhas, tantas e insondáveis, deve perder sua força de exprimir, todos os números aquela de medir e mesmo nossos pensamentos carecem de toda limitação, de modo que nosso juízo sobre o ***Todo***[1677] dissolve-se necessariamente em um pasmo mudo e, não obstante, eloquente[1678]. Vemos em toda parte uma cadeia de efeitos e causas, de fins e meios, regularidade no ***nascer ou morrer***[1679] e, visto que nada ingressou por si no estado em que se encontra, ***ele***[1680] sempre se reporta ulteriormente a outra coisa como sua causa, o que torna necessária a mesma indagação ulterior, de sorte que de tal maneira ***o Todo completo***[1681] teria que afundar no abismo do Nada[1682] caso não se assumisse algo que original e independentemente subsistisse por si mesmo externamente a esse contingente infinito, que lhe dê sustentação e, ao mesmo tempo, como causa de sua existência garanta sua continuação. Essa causa suprema (no que concerne a todas as coisas do mundo), quão grande se deve pensá-la? Não conhecemos o mundo na totalidade de seu conteúdo, A623/B651 e menos ainda sabemos avaliar sua magnitude pela comparação com tudo aquilo que é possível. Entretanto, posto que quanto à causalidade, precisamos de um ser extremo e supremo, o que nos impede, concomitantemente, de nele postular um grau de perfeição *acima de toda outra coisa possível*? Podemos realizá-lo facilmente, ainda que com certeza apenas através do frágil delineamento de um conceito abstrato, se representamos toda perfeição possível nele conjugada como substância singular; conceito esse favorável à exigência de nossa razão no poupar princípios, não sujeito a quaisquer contradições, e mesmo salutar na ampliação do uso da razão em meio à experiência, através da condução que uma tal ideia confere à ordem e ***propósito***,[1683] mas que em lugar algum se opõe à experiência de nenhum modo decisivo.

Essa prova merece sempre ser mencionada com deferência. É a mais antiga, a mais clara e a mais adequada à razão humana comum. Vivifica o estudo da natureza, tal como dela extrai sua existência e através dela recebe sempre força renovadora. Promove metas e objetivos onde não teriam sido descobertos por nossa própria observação e amplia nosso conhecimento da natureza através do fio condutor de uma unidade particular, cujo princípio está fora da natureza. Esse conhecimento, porém, A624/B652 reage sobre sua causa, ou seja, a ideia que o

produziu, e aumenta a crença em um ***criador supremo***[1684] até se tornar uma convicção irresistível.

Assim, seria não só frustrante como também inteiramente vão pretender retirar algo da reputação dessa prova. A razão, continuamente elevada pelas provas poderosas, ainda que, na verdade, apenas empíricas, que crescem sempre em suas mãos, não pode ser eliminada por meio de nenhuma dúvida traçada com base na especulação sutil e abstrata que não seja de imediato extirpada de toda ***irresolução meditativa***,[1685] tal como de um sonho, através do arrojar de um olhar às maravilhas da natureza e à majestade da construção do mundo, pelo que ela se eleva de grandeza a grandeza até o mais excelso, ascendendo do condicionado à condição, até o criador supremo e incondicionado.

Embora, contudo, nada tenhamos a opor à ***racionalidade e utilidade***[1686] desse método, mas muito pelo contrário o recomendamos e estimulamos, não podemos, por isso, dar acolhida às afirmações de que esse tipo de prova possa produzir certeza apodítica e prescinda da necessidade de aprovação em qualquer favorecimento especial ou a necessidade de suporte alheio; e não pode de maneira alguma causar dano à boa causa no amenizar a linguagem dogmática de um escarnecedor sofista na direção do tom de moderação e modéstia de uma crença que basta para nos oferecer consolação, embora não para impor submissão incondicional. A625/B653 Por conseguinte, afirmo que a prova físico-teológica jamais pode por si só demonstrar a existência de um ser supremo, tendo, ao contrário, sempre que o ceder à ontológica (à qual apenas serve de introdução), com o intuito de suplementar essa falta e, portanto, esta última contém sempre o *único argumento demonstrativo possível* (na medida em que ocorre apenas uma prova especulativa) em relação ao qual nenhuma razão humana pode passar ao lado.

Os momentos principais da prova físico-teológica pensada são os seguintes: 1) Em toda parte do mundo encontram-se nítidos sinais de uma ordem segundo um objetivo determinado, levada a cabo com grande sabedoria, e em um todo de multiplicidade de conteúdo indescritível, bem como de grandeza ilimitada em termos de proporções. 2) Essa ***ordem dotada de propósito***[1687] é inteiramente estranha às coisas do mundo, e diz respeito a elas tão só contingentemente, isto é, a natureza de coisas diferentes não poderia por si mesma concordar em tantos meios associados para determinar metas finais, não fossem eles eleitos de uma

maneira totalmente apropriada e predispostos através de um princípio racional ordenador fundamentado em ideias. 3) Existe, assim, uma causa grandiosa e sábia (ou várias), que deve ser a causa do mundo, não meramente como natureza onipotente a operar cegamente através de *fecundidade*, mas como inteligência através de *liberdade*[1688]. 4) A sua unidade se deixa ser inferida da unidade da relação recíproca das partes do mundo como membros A626/B654 de uma construção repleta de arte, com certeza no que é alcançado por nossa observação, mas além disso mediante probabilidade conforme todos os princípios da analogia.

Sem aqui chicanear com a razão natural no que respeita à conclusão que ela tira da analogia entre alguns produtos da natureza e os da arte humana ao violentar a natureza e constrangê-la a não proceder em conformidade com seus fins, mas curvar-se aos nossos (à semelhança daqueles com casas, navios, relógios), precisamente tal causalidade, nomeadamente entendimento e vontade, constitui fundamento quando ela deriva a possibilidade interna da natureza livremente atuante (o que torna toda a arte e talvez mesmo primeiramente a própria razão possíveis) de outra arte não obstante sobre-humana, cujo tipo de conclusão talvez não pudesse resistir à crítica transcendental mais aguda – deve-se, a despeito disso, admitir que uma vez que devemos nomear uma causa, não poderíamos aqui progredir mais seguramente do que segundo a analogia com tais ***produções dotadas de propósitos***,[1689] as quais são as únicas de que conhecemos totalmente as causas e o tipo de efeito. A razão não poderia justificar para si mesma a tentativa de passar da causalidade que conhece para fundamentos explanatórios obscuros e improváveis que não conhece.

De acordo com essa conclusão, ***o propósito e predisposição***[1690] de tantos arranjos naturais demonstrariam apenas a contingência A627/B655 da forma, mas não a da matéria, isto é, da substância no mundo, pois esta última exigiria ainda que se pudesse demonstrar que as coisas do mundo seriam em si mesmas inaptas a tal ***ordem e harmonia***[1691] em consonância com leis universais se não fossem, elas mesmas, *segundo sua substância* o produto de uma sabedoria suprema; para isso, entretanto, seriam exigidos fundamentos probatórios completamente distintos dos fornecidos pela analogia com a arte humana. Assim, a prova poderia, no máximo, ser aquela de um *arquiteto do mundo*,[1692] o qual seria sempre muito limitado pela ***adequabilidade do material*** [1693] no qual trabalha, porém não um

criador do mundo[1694], a cuja ideia tudo está submetido, o que está longe de bastar para o grande propósito que se tem em vista, a saber, demonstrar um ser original totalmente suficiente. Quiséssemos nós demonstrar a contingência da própria matéria, e teríamos de tomar como nosso refúgio um argumento transcendental, o que, porém, é justamente aquilo que aqui se pretendeu evitar.

A conclusão, assim, vai da ordem e do propósito correntes a serem observados no mundo, como uma organização cabalmente contingente, à existência de uma causa que *lhe é proporcionada*. O conceito dessa causa tem, entretanto, de nos oferecer algo completamente *determinado* para conhecê-la e, assim, não pode ser outra coisa senão aquele de um ser possuidor de todo o poder, sabedoria etc., em uma palavra, toda a perfeição, como um ser totalmente A628/B656 suficiente. Com efeito, os predicados de *muito grande*, "admirável", "poder imensurável" e "excelência"[1695] não proporcionam, de modo algum, qualquer conceito determinado e efetivamente nada dizem a respeito do que é a coisa em si, sendo, ao contrário, apenas representações relativas graças às quais o observador (do mundo) compara a magnitude do objeto consigo mesmo e sua ***capacidade de compreensão***,[1696] e acabam resultando igualmente em expressões de louvor quer se engrandeça o objeto, quer se apequene o sujeito observador em relação a ele. Onde se trata da magnitude (a perfeição) de uma coisa em geral, não há qualquer conceito determinado salvo o que abrange a totalidade da perfeição possível, e somente ***o Todo***[1697] (*omnitudo*) da realidade é, sem exceção, determinado no conceito.

Ora, não espero que alguém tenha a pretensão de compreender a relação da grandeza do mundo conforme o observou (no que respeita tanto à extensão quanto ao conteúdo) com a onipotência, da ordem do mundo com a sabedoria suprema, da unidade do mundo com a unidade absoluta do autor etc. Assim, a físico-teologia não pode proporcionar qualquer conceito determinado da ***causa suprema do mundo***[1698] e, decorrentemente, para um princípio de teologia ela não basta, o que deve constituir, por sua vez, o fundamento da religião.

O passo à totalidade absoluta através do caminho empírico é absolutamente impossível. É, contudo, dado na prova físico-teológica. Assim, quais meios A629/B657 são utilizados para atravessar um abismo tão largo?

Depois de se chegar tão longe a ponto de maravilhar-se com a grandeza da sabedoria, do poder etc. do autor do mundo, e não poder ir mais adiante,

abandona-se de vez esse argumento conduzido com bases demonstrativas empíricas e retorna-se à contingência inferida logo no início a partir da ordem e do propósito do mundo. Ora, vai-se exclusivamente dessa contingência somente por meio de conceitos transcendentais, à existência de algo absolutamente necessário, e do conceito da necessidade absoluta da primeira causa ao seu conceito universalmente determinado ou determinante, nomeadamente de uma realidade que de tudo se ocupa. Assim, a prova físico-teológica bloqueada em seu empreendimento salta repentinamente para a prova cosmológica, e uma vez que esta é apenas uma prova ontológica encoberta, ela realmente realiza seu objetivo meramente através da razão pura, ainda que inicialmente negasse isso com ela toda afinidade e propusera tudo respaldar em provas evidentes a partir da experiência.

Assim, os físico-teólogos não têm, de modo algum, razão alguma para serem tão reservados quando se trata do tipo transcendental de prova, e depreciá-la com a presunção de estudantes da natureza visionários que a consideram depreciativamente como a teia de aranha fiada por meditadores obscuros.[1699] Com efeito, caso se limitem a examinar a si mesmos, A630/B658 descobrem que após haverem avançado uma boa distância no território da natureza e da experiência e se verem, contudo, distanciados como jamais estiveram antes do objeto com o qual a sua razão parece opô-los, abandonam subitamente esse território e se transferem para o domínio das meras possibilidades, onde eles, ***nas asas das ideias***,[1700] esperam se acercar daquilo que se furtou a todas as suas investigações empíricas. Depois de suporem finalmente haver firmado os pés mediante um salto tão vigoroso, estendem então o conceito ora determinado (inscientes de como se tornaram possuidores dele) ao ***campo inteiro da criação***[1701] e esclarecem o ideal, que era apenas um produto da razão pura, embora precariamente suficiente, e de maneira muito abaixo da dignidade de seu objeto, mediante a experiência, ainda que sem a predisposição para admitir que atingiram seu conhecimento, ou a sua pressuposição dele, quando se achavam em uma trilha distinta daquela da experiência.

Consequentemente, a prova físico-teológica da existência de um ser original único como ser supremo está fundada na prova cosmológica, e esta na ontológica; e visto que fora desses três caminhos, nenhum mais está aberto à razão especulativa, a prova ontológica, com base em meros conceitos puros da razão é a

única possível, se afinal for possível uma prova de uma proposição elevada tão extensamente acima de todo o uso empírico do entendimento.

A631/B659 CAPÍTULO III

Seção VII
Crítica a toda teologia a partir de princípios especulativos da razão

Se entendo por teologia o conhecimento do ser original, então é ela ou oriunda da ***simples razão***[1702] (*theologia rationalis*) ou da ***revelação***[1703] (*revelata*). Ora, a primeira pensa seu objeto ou meramente através da ***razão pura***,[1704] mediante puros conceitos transcendentais (*ens originarium, realissimum, ens entium*[1705]), e é chamada de teologia *transcedental*, ou através de um conceito que toma emprestado da natureza (de nossa alma), como a inteligência suprema, e teria que se chamar teologia *natural*. Aquele que admite somente uma teologia transcendental seria denominado *deísta*, enquanto aquele que aceita também uma teologia natural seria denominado *teísta*. O primeiro admite que em todos os casos podemos conhecer a existência de um ser original através da simples razão, mas que esse nosso conceito dela é meramente transcendental, ou seja, apenas como o de um ser possuidor de toda realidade, mas que não se pode determinar com maior rigor. O segundo afirma estar a razão em posição de determinar o objeto mais rigorosamente segundo a analogia com a natureza, nomeadamente como um ser que, por meio do entendimento e da liberdade, contém o fundamento original de todas as outras coisas dentro de si. Assim, ***aquele***[1706] o apresenta meramente como uma *causa do mundo*[1707] (se por A632/B660 meio da necessidade de sua natureza, ou pela liberdade, permanece pendente), ***este***[1708] como um *autor do mundo*[1709].

A teologia transcendental ou pensa que a existência do ser original deriva de uma experiência em geral (sem determinar com maior rigor algo referente ao mundo a que esta[1710] pertence), e é chamada de *cosmoteologia*, ou acredita poder conhecer sua existência através de meros conceitos, dispensando o auxílio da mais ínfima experiência, e é chamada de *ontoteologia*.

A *teologia natural* infere os atributos e a existência de um autor do mundo, a partir da constituição, ordem e unidade encontradas neste mundo, no qual tem de ser assumidos dois tipos de causalidade e suas regras, ou seja, natureza e liberdade. Consequentemente, eleva-se deste mundo à inteligência suprema, ou como o princípio de toda ordem e perfeição naturais, ou de toda ordem e perfeição morais. No primeiro caso, chama-se *teologia física*; no segundo, *teologia moral*.[1711]

Posto que se está acostumado a entender pelo conceito de Deus não alguma natureza eterna que opera cegamente na raiz das coisas, mas pelo contrário, um ser supremo A633/B661 que deva ser o autor das coisas através de entendimento e liberdade, e também que somente esse conceito nos interessa, poder-se-ia, a nos expressarmos estritamente, negar toda crença em Deus ao *deísta*, e deixá-lo tão só com a afirmação de um ser original, ou causa suprema. Entretanto, como ninguém deveria ser culpado por desejar negar algo simplesmente porque não dispõe de confiança para afirmá-lo, é mais gentil e mais justo dizer: o *deísta* crê em um *Deus*, mas o *teísta* em um *Deus vivo* (*summam intelligentiam*[1712]). Agora queremos investigar as fontes possíveis de todas essas tentativas da razão.

Satisfaço-me aqui em qualificar o conhecimento teórico como aquele através do qual eu conheço o que *é*,[1713] o conhecimento prático, porém, como aquele através do qual represento *o que deve existir*.[1714] Em consonância com isso, o uso teórico da razão é aquele através do qual conheço *a priori* (como necessário) que algo é; o prático, porém, é aquele através do qual é conhecido *a priori* ***o que deve acontecer***.[1715] Ora, se é indubitavelmente certo, mas apenas condicionadamente, que algo ou é, ou deve acontecer, então ou certa condição determinada lhe pode ser absolutamente necessária, ou ela só pode ser pressuposta como somente opcional e contingente. No primeiro caso, a condição é postulada (*per thesin*); no segundo, suposta (*per hypothesin*). Visto que há leis práticas absolutamente necessárias (as morais), então se estas pressupõem necessariamente A634/B662 alguma existência como a condição da possibilidade de sua força *combinatória*, essa existência precisa ser *postulada*, porque ***o condicionado***[1716] do qual provém a inferência para esta determinada condição é, ele mesmo, conhecido *a priori* como absolutamente necessário. Futuramente mostraremos, no que respeita às leis morais, que elas não pressupõem meramente a existência de um ser supremo, mas também, uma vez que se observando de outro modo são absolutamente

necessárias, com justiça a postulam, mas decerto apenas na prática; por ora, deixaremos de lado esse tipo de inferência.

Como – a considerar-se que se trata meramente do que é (não do que deve ser) – o condicionado que nos é dado na experiência é sempre também pensado como contingente, então a condição que lhe diz respeito não pode ser conhecida a partir disso como ***absolutamente necessária***,[1717] mas serve apenas como uma pressuposição relativamente necessária,[1718] ou, ao contrário, como uma pressuposição *arbitrária*, porém em si e *a priori* arbitrária para o conhecimento racional do condicionado. Se, assim, a necessidade absoluta de uma coisa é ser conhecida no conhecimento teórico, então isso só poderia acontecer a partir de conceitos *a priori*, jamais como uma causa com relação a uma existência que é dada através da experiência.

Um conhecimento teórico é *especulativo* se disser respeito a um objeto ou tais conceitos de um objeto aos quais não se pode atingir em qualquer experiência. Opõe-se A635/B663 ele ao conhecimento *da natureza*, que não diz respeito a quaisquer outros objetos ou seus predicados, salvo os que podem ser dados em uma experiência possível.

O princípio de inferir com base no que acontece (o empiricamente contingente) como efeito a uma causa é um princípio do conhecimento da natureza, mas não do conhecimento especulativo. Com efeito, se dele se abstrai como um princípio que contém a condição da experiência possível em geral e, suprimindo todo o empírico, quer-se afirmar do contingente em geral, então não resta sequer a mais ínfima justificação para tal proposição sintética a partir da qual se pode discernir como posso passar daquilo que ***é***[1719] a algo completamente diferente (chamado de causa); em tal uso meramente especulativo, o conceito de uma causa, como o do contingente, perde toda significação que é tornada compreensível por sua realidade objetiva *in concreto*.

Ora, se a inferência é da existência das *coisas* no mundo para sua causa, então isso não diz respeito ao uso *natural* da razão, mas ao *especulativo*, porque o primeiro não relaciona as coisas elas mesmas (substâncias) a qualquer causa, relacionando, sim, a esta somente o que *acontece* e, portanto, seus *estados*, como empiricamente contingentes; que a substância ela mesma (a matéria) seja contingente no que se refere à sua existência, teria de ser um conhecimento meramente especulativo A636/B664 da razão. Caso se tratasse, entretanto, tão só da

forma do mundo, ***do tipo de sua combinação e das mudanças desta***[1720], ainda assim eu desejaria disso concluir por uma causa que é completamente distinta do mundo; seria, assim, mais uma vez um juízo da razão meramente especulativa, porque o objeto aqui não é, de modo algum, objeto de uma experiência possível. Nesse caso, porém, o princípio de causalidade, o qual vale apenas dentro do campo da experiência, e fora do qual carece de uso, até de qualquer significação, seria inteiramente desviado de sua finalidade.

Ora, afirmo que todas as tentativas de um uso meramente especulativo da razão, no que concerne à teologia, são completamente infrutíferas e, em função de sua constituição interna, nulas; que, porém, os princípios de seu uso natural não conduzem, de modo algum, a teologia alguma, e, consequentemente, se não se toma leis morais como fundamento, ou não se as utiliza como fio condutor, não pode haver uma teologia da razão, pois todos os princípios sintéticos do entendimento são de uso imanente; entretanto, para o conhecimento de um ser supremo, seria exigido um uso transcendente deles, para o que de modo algum está o nosso entendimento preparado. Se a lei de causalidade empiricamente válida deve conduzir a um ser original, este teria que ***copertencer***[1721] à cadeia dos objetos da experiência; neste caso, todavia, como todos os fenômenos, ele mesmo teria que ser condicionado. A637/B665 Mas mesmo se fosse permitido dar o salto por cima do limite da experiência mediante a lei dinâmica da relação dos efeitos com suas causas, que conceito pode obter esse procedimento para nós? Nem de longe qualquer conceito de um ser supremo, porque a nós a experiência nunca oferece o maior de todos os efeitos possíveis (que como tal deve dar testemunho de sua causa). Se, para que tão só nada vazio restasse em nossa razão, nos fosse permitido compensar essa falta de determinação plena por meio de uma mera ideia da suma perfeição e necessidade original, isso na verdade seria permitido por favor, mas não exigido pelo direito de uma prova irresistível. Assim, a prova físico-teológica talvez pudesse transmitir força a outras provas (se tais houvessem) ao associar especulação com intuição: por si mesma, porém, ela é mais um preparo do entendimento para o conhecimento teológico, a ele conferindo um rumo direto e natural para tanto, do que capaz de completar essa tarefa *por si só*.

Assim, com base nisso, pode-se ver muito bem que questões transcendentais apenas admitem respostas transcendentais, isto é, a partir de meros conceitos *a priori*, sem a mínima mistura empírica. Mas a questão aqui é evidentemente

sintética, e exige uma expansão de nosso conhecimento além de todos os limites da experiência, sobretudo, à existência de um ser A638/B666 que deveria corresponder à nossa mera ideia, à qual jamais qualquer experiência pode igualar. Ora, segundo nossas provas supracitadas, todo conhecimento sintético *a priori* somente é possível, assim, por expressar as condições formais de uma experiência possível, e todos os princípios são, por conseguinte, apenas de validade imanente, isto é, relacionam-se somente aos objetos de conhecimento empírico, ou fenômenos. Assim, nada é realizado por meio de procedimentos transcendentais que têm como objetivo a teologia de uma razão meramente especulativa.

Caso, entretanto, prefira-se pôr em dúvida todas as provas supracitadas da Analítica subtraindo-se o convencimento de que esses fundamentos probatórios há tanto tempo empregados têm importância, nem assim se pode recusar à intimação de dar satisfação quando exijo que se deveria ao menos justificar como e mediante qual ***elucidação***[1722] sobrevoa-se confiantemente acima de toda experiência possível por meio do poder de meras ideias. Quanto a novas provas, ou o remanejamento aprimorado de velhas provas, rogo ser disso poupado, pois na verdade não se tem muita escolha aqui, já que todas as provas meramente especulativas acabam por resultar em uma única, sobretudo, a ontológica e, assim, não preciso temer me sobrecarregar com a fecundidade dos defensores dogmáticos da ***razão liberada dos sentidos***;[1723] embora sem julgar-me muito pugnaz, A639/B667 não declinarei do desafio de descobrir a ***falácia***[1724] em toda tentativa desse tipo e, assim, frustrar sua pretensão: no entanto, desse modo, a esperança de melhor sorte daqueles que se habituaram aos convencimentos dogmáticos jamais será completamente eliminada, e assim limito-me à única exigência justa, de que se deveria fornecer uma justificação geral e com base na natureza do entendimento humano, a se somar a todas as fontes de conhecimento restantes, para dar início à ampliação completamente *a priori* e ao seu prolongamento mesmo até onde nenhuma experiência possível e, portanto, nenhum meio seja suficiente para assegurar sua realidade objetiva a favor de quaisquer dos conceitos que nós mesmos pensamos. Não importa como o entendimento possa haver atingido esses conceitos, a existência do objeto deles nele não pode ser encontrada analiticamente, justamente porque o conhecimento da *existência* do objeto consiste precisamente em postulá-lo em si *fora do pensamento*. É, todavia, totalmente impossível sair de um conceito por si mesmo e

sem seguir a associação empírica (a qual, porém, fornecerá sempre apenas fenômenos) atingir a descoberta de novos objetos e de ***seres transcendentes***[1725].

Todavia, ainda que a razão em seu uso meramente especulativo esteja longe de ser suficiente para essa meta tão grande, nomeadamente ***para atingir a existência de um ser supremo***,[1726] tem ela uma enorme utilidade, a de *corrigir* A640/B668 o conhecimento dele, caso possa ter ela outra procedência, fazendo-o se harmonizar consigo mesmo e com todo objetivo inteligível e purificando-o de tudo que pudesse ser incompatível com o conceito de um ser original, e de toda mistura com restrições empíricas.

Consequentemente, apesar de toda a sua ***insuficiência***[1727], a teologia transcendental conserva um importante uso negativo, e é uma contínua censora de nossa razão, quando se trata meramente de ideias puras, que por isso mesmo não admite outro padrão senão o transcendental. Com efeito, se em alguma outra relação, talvez prática, a *pressuposição* de um ser supremo e plenamente suficiente, como suma inteligência, afirmasse sua validade sem objeção, seria então da maior importância determinar esse conceito precisamente no seu lado transcendental como o conceito de um ser necessário e maximamente real visando a se desembaraçar do que é incompatível com a realidade suprema, o que pertence ao mero fenômeno (o antropomorfismo em lato senso), e concomitantemente remover do caminho todas as afirmações opostas, possam ser elas *ateístas*, *deístas* ou *antropomorfistas*, o que é facílimo executar em um tal tratamento crítico, uma vez que os mesmos fundamentos para considerar a razão humana incapaz de afirmar a existência A641/B669 de tal ser, quando apresentados ante nossos olhos, também bastam necessariamente para provar a ***inépcia***[1728] de toda afirmação em contrário. Com efeito, onde graças à pura especulação da razão alguém obterá a compreensão de que não há um ser supremo na qualidade de ***fundamento original de tudo***[1729]? Ou que nenhum dos atributos que representamos, em conformidade com suas consequências, como análogos às realidades dinâmicas de um ser pensante a ele não se aplique? Ou que, neste último caso, tenham de estar sujeitos a todas as restrições que a sensibilidade forçosamente impõe às inteligências que mediante a experiência conhecemos?

Assim, o ser supremo permanece, para o uso meramente especulativo da razão, um mero ideal, mas, não obstante, um *ideal impecável*,[1730] conceito que conclui e coroa o total conhecimento humano, cuja realidade objetiva na verdade

não pode ser provada por esse caminho, mas também não pode ser desmentida; e caso devesse haver uma teologia moral que pudesse preencher essa lacuna, a até agora tão só problemática teologia transcendental revelar-se-ia indispensável pela determinação de seu conceito e como censora constante de uma razão que é com suficiente frequência ludibriada pela sensibilidade e que nem sempre está de acordo com suas próprias ideias. A necessidade, a infinitude, a unidade, a existência externamente ao mundo (não como ***alma do mundo***[1731]), a eternidade sem as condições do tempo, a onipresença sem as condições do espaço, a onipotência etc. A642/B670 são meros predicados transcendentais e, portanto, o conceito purificado deles, que é a grande necessidade de toda teologia, pode apenas ser extraído do transcendental.

Apêndice à dialética transcendental

Do uso regulador das ideias da razão pura

O resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura não apenas confirma o que já havíamos demonstrado na Analítica transcendental, sobretudo que todas as nossas ***conclusões***[1732] que nos conduziriam acima do campo da experiência possível são enganosas e destituídas de fundamentos, como também ao mesmo tempo nos ministra a seguinte particularidade: que a razão humana tem um pendor natural de transpor esses limites, que ideias transcendentais lhe são tão naturais quanto as categorias o são para o entendimento, ainda que com a diferença de que, tal como estas últimas conduzem à verdade, isto é, ao ***acordo***[1733] de nossos conceitos com seus objetos, ***as primeiras***[1734] produzem uma mera ilusão, ainda que irresistível, engano este que dificilmente se consegue manter a distância mesmo mediante a crítica mais aguda.

Tudo aquilo que está fundamentado na natureza de nossos poderes tem de ser dotado de propósito e coerente com o uso correto, se somente pudermos nos proteger de certo A643/B671 ***equívoco***[1735] e descobrir o rumo que lhes é próprio. Assim, é de se presumir totalmente que as ideias transcendentais terão um bom uso e, consequentemente, *imanente*, ainda que no caso do incompreendido de sua significação e serem tomadas por conceitos de coisas reais, possam elas ser

transcendentes em seu emprego e por isso mesmo enganosas. Com efeito, não é a ideia em si mesma, mas o seu uso, no que diz respeito à totalidade da experiência possível, que pode ser ou *extremado*[1736] (transcendente) ou *nativo*[1737] (imanente), dependendo se orienta a ideia diretamente para um suposto objeto que lhe corresponda, ou apenas ao uso do entendimento em geral no tocante aos objetos com os quais ele tem a ver; e todos os erros de sub-repção devem sempre ser atribuídos a uma falha do juízo, porém jamais do entendimento ou da razão.

A razão nunca se relaciona diretamente com um objeto, mas somente com o entendimento, e através deste com o próprio uso empírico dela, de modo que não *cria*[1738] quaisquer conceitos (de objetos), mas tão só os *ordena* e lhes proporciona aquela unidade que podem ter ***em sua maior expansão possível***,[1739] isto é, em relação à totalidade das séries, com a qual nada tem a ver o entendimento que, pelo contrário, tem a ver unicamente com a associação *através da qual* em toda parte *séries* de condições *posicionam*-se de acordo com conceitos. Assim, a razão tem A644/B672 como objeto realmente apenas o entendimento e o emprego dotado de propósito dele, e tal como este congrega o múltiplo no objeto por meio de conceitos, ***aquela***[1740] congrega, por seu lado, o múltiplo dos conceitos por meio de ideias, ao estabelecer certa unidade coletiva como meta das ações do entendimento, as quais, de outro modo, dizem respeito somente à unidade distributiva.

Consequentemente afirmo: as ideias transcendentais jamais são de uso constitutivo, de sorte que conceitos de certos objetos sejam dados mediante isso; e no caso de assim ser entendidas, são meramente conceitos sofísticos (dialéticos). Entretanto, pelo contrário, apresentam um uso regulador excelente e imprescindivelmente necessário, especificamente o de nortear o entendimento rumo a certa meta, com respeito ao que as linhas norteadoras de todas as suas regras convergem em um ponto, o qual, embora, na verdade, não passe de uma ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto do qual realmente não procedem os conceitos do entendimento, visto que se situa inteiramente fora dos limites da experiência possível, ainda assim serve para obter a favor deles a maior unidade ao lado da maior das expansões. Ora, na verdade é disso que nasce o engano, como se essas linhas norteadoras ***fossem excluídas***[1741] de um próprio objeto fora do campo de conhecimento empírico possível (tal como são vistos os objetos por trás da superfície do espelho), com a ressalva de que essa ilusão (cujo engano pode ser

prevenido) é, no entanto, A645/B673 imprescindivelmente necessária se externamente aos objetos ante nossos olhos desejamos ver ao mesmo tempo os que se situam longe na retaguarda, isto é, quando nós, em nosso caso, desejamos que o entendimento ultrapasse toda experiência dada (além da parte do total da experiência possível) e, portanto, adestrá-lo para a sua maior expansão possível e extrema.

Examinemos por alto os conhecimentos de nosso entendimento em toda a sua extensão e então descobriremos que o que a razão de maneira totalmente peculiar prescreve e busca produzir no que diz respeito a ele é a *sistemática* do conhecimento, isto é, sua conexão a partir de um princípio. Essa unidade de razão sempre pressupõe uma ideia, nomeadamente a da forma de um todo do conhecimento, a qual antecede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para a determinação *a priori* do lugar de cada parte e sua relação com as restantes. Por conseguinte, essa ideia postula a completa unidade do conhecimento do entendimento, com o que este passa a ser não meramente um agregado contingente, mas um sistema interligado segundo leis necessárias. Não se pode dizer com propriedade que essa ideia é um conceito do objeto, mas da unidade universal desses conceitos, na medida em que ela serve ao entendimento como regra. Esses conceitos da razão não são criados pela natureza; pelo contrário, interrogamos a natureza em conformidade com essas ideias, e consideramos nosso conhecimento falho A646/B674 enquanto não lhes for adequado. Admite-se ser difícil encontrar *terra pura*, *água pura*, *ar puro* etc. Todavia, tem-se necessidade de seus conceitos (os quais, assim, no que diz respeito à sua plena pureza, têm sua origem unicamente na razão) para determinar adequadamente a parcela que cada uma dessas causas naturais tem no fenômeno; e se reduz, assim, todas as matérias às terras (por assim dizer, mero peso), a sais e ***substâncias combustíveis***[1742] (como a força), e finalmente à água e ao ar na qualidade de veículos (por assim dizer, máquinas mediante as quais operam os supracitados), a fim de explicar os efeitos químicos das matérias conforme a ideia de um mecanismo. Com efeito, ainda que não seja realmente assim expresso, permanece muito fácil descobrir a influência da razão nas classificações dos naturalistas.

Se a razão é uma faculdade de derivar o particular do universal, então ou o universal é *em si certo* e dado, e é exigido somente o *juízo* para subsunção, e o

particular é necessariamente determinado através dele (chamarei isso de o uso apodítico da razão[1743]), ou o universal é assumido apenas *problematicamente*, sendo uma mera ideia, o particular sendo certo enquanto a universalidade da regra para esse consequente é ainda um problema; assim, são testados vários casos particulares, que são todos certos, pela regra para apurar se dela fluem, e no caso em que a aparência A647/B675 é a de que os casos particulares mencionados dela resultam, a universalidade da regra é inferida, abrangendo todos os casos subsequentes, mesmo os que não são dados em si. Chamarei isso de o uso hipotético da razão.

O uso hipotético da razão com fundamento em ideias como conceitos problemáticos não é propriamente *constitutivo*, nomeadamente não tal que, caso se julgue conforme todo o rigor, dele resulte a verdade da regra universal tomada como uma hipótese, pois como conhecer todas as possíveis consequências que demonstrariam a universalidade do princípio assumido se fossem elas dele resultantes? Pelo contrário, ***ele***[1744] é apenas regulador, trazendo unidade aos conhecimentos particulares tanto quanto possível, e com isso *aproximando* a regra da universalidade.

O uso hipotético da razão, por conseguinte, encaminha-se para a unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento, a qual é, porém, a *pedra de toque da verdade* das regras.[1745] Inversamente, a unidade sistemática (como mera ideia) é somente uma unidade *projetada* que se deve encarar não como dada em si, mas apenas como problema, unidade que, entretanto, serve para encontrar um ***princípio***[1746] para os usos múltiplos e particulares do entendimento, com o que o orienta inclusive nos casos que não são dados e tornando-o ***conectado***[1747].

Disso A648/B676 percebe-se, contudo, apenas que a unidade sistemática ou a da razão do múltiplo do conhecimento do entendimento é um princípio *lógico*, visando, onde o entendimento por si só não alcança as regras, a ampará-lo com ideias e, concomitantemente, gerar unanimidade na diversidade de suas regras sob um princípio (sistemática) e, com isso, coesão, na medida da possibilidade de tal coisa ser feita. Se, entretanto, a constituição de objetos, ou a natureza do entendimento que os conhece como tais, são em si mesmas determinadas para unidade sistemática, e se caso se pudesse, em uma certa medida, postulá-lo *a priori* sem considerar tal interesse da razão e, assim, dizer que todos os conhecimentos possíveis do entendimento (inclusive os empíricos) têm a unidade da razão e se

submetem a princípios comuns, dos quais poderiam ser derivados apesar de sua diversidade, isso seria um princípio *transcendental* da razão, o que tornaria a unidade sistemática não meramente, como método, subjetiva e logicamente necessária, mas objetivamente necessária.

Queremos esclarecê-lo mediante um caso do uso da razão. Entre os vários tipos de unidade, segundo conceitos do entendimento, encontra-se também o da causalidade de uma substância, que é denominada ***força***.[1748] Os diferentes fenômenos, ao primeiro olhar, de uma e idêntica substância exibem tanta desigualdade que se tem de supor quase tantas forças quanto há efeitos, A649/B677 porquanto há na ***mente humana***[1749] ***sensação, consciência, imaginação, memória, engenho, discernimento, prazer, apetite etc.***[1750] De início, uma máxima lógica nos instrui a reduzir essa aparente diversidade tanto quanto possível pela descoberta via comparação da identidade encoberta e vendo se a imaginação combinada com a consciência não pode ser memória, engenho, discernimento, talvez até entendimento e razão. A ideia de uma *força fundamental*,[1751] ainda que a lógica de modo algum assegure que haja tal coisa, é ao menos o problema de uma representação sistemática da multiplicidade das forças. O princípio lógico da razão exige essa unidade tanto quanto seja possível produzi-la, e quanto mais fenômenos de uma e outra dessas forças se descubra serem idênticos, mais provável se torna não serem outra coisa senão expressões diferentes de uma e mesma força, a qual pode ser denominada (comparativamente) sua *força fundamental*. Procede-se identicamente com as forças restantes.

As forças comparativamente fundamentais necessitam, por sua vez, ser mutuamente comparadas para se descobrir sua ***unanimidade***[1752] e, mediante isso, aproximá-las de uma única força radical, isto é, absolutamente fundamental. Essa unidade de razão, contudo, é meramente hipotética. Não se afirma que tal força tem de fato de ser encontrada, mas, em lugar disso, que se deve procurá-la a favor da razão, sobretudo para o estabelecimento de certos princípios para as muitas regras A650/B678 que nos podem ser supridas pela experiência; e, que, onde possa isso ser feito, deva-se desse modo transmitir unidade sistemática ao conhecimento.

Entretanto, caso se atente para o uso transcendental do entendimento, evidencia-se que essa ideia de uma força fundamental em geral não se define

unicamente como problema para uso hipotético, mas, antes, procede à realidade objetiva, de sorte que é postulada a unidade sistemática das muitas forças de uma substância e é estabelecido um *princípio apodítico da razão*.[1753] Com efeito, mesmo sem havermos tentado descobrir a unanimidade das muitas forças, e mesmo no caso do malogro de todas as tentativas de descoberta, pressupomos, não obstante, que será encontrada; e não é apenas, como no caso mencionado, em função da unidade da substância que a razão pressupõe a unidade sistemática das múltiplas forças – pelo contrário, ela assim atua até onde muitas, não obstante em certa medida do mesmo tipo, são encontradas, como no que respeita à matéria em geral, na qual leis naturais particulares estão submetidas a leis mais universais; e a parcimônia dos princípios não é meramente um princípio de economia da razão, mas uma lei interna da natureza.

De fato, sequer há como perceber como poderia ter lugar um princípio lógico da unidade racional das regras a menos que um transcendental fosse pressuposto, pelo qual uma tal unidade sistemática, enquanto atrelada ao próprio objeto, A651/B679 é assumida *a priori* como necessária. Pois, com que autoridade pode a razão no uso lógico exigir lidar com a multiplicidade das forças, que são dadas pela natureza ao nosso conhecimento, como uma mera unidade oculta, e derivá-las, na medida de sua capacidade, de alguma força fundamental, quando sua condição é livre para admitir como precisamente possível serem todas as forças de tipos diferentes, e que a derivação delas a partir de uma unidade sistemática não é segundo a natureza? Pois nesse caso estaria procedendo diretamente contra sua função, uma vez que colocaria como sua meta uma ideia que entra em total conflito com a organização da natureza. Tampouco se pode dizer que ***ela***[1754] haja previamente tomado essa unidade da constituição contingente da natureza segundo princípios da razão. Com efeito, a lei da razão da busca de unidade é necessária, porque sem ela não teríamos de modo algum qualquer razão, sem esta nenhum uso coerente do entendimento, e na falta disso nenhuma marca suficiente de verdade empírica; e, assim, no que toca a esta última, temos absolutamente de pressupor a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária.

Também encontramos essa pressuposição transcendental de uma maneira digna de admiração escondida nos princípios dos filósofos, ainda que nem sempre a hajam reconhecido ou admitido a si mesmos. Que todas as multiplicidades das

coisas individuais não excluem a identidade da *espécie*;[1755] que as várias A652/B680 espécies devem ser tratadas tão só como determinações diversas de poucos *gêneros*,[1756] mas estes de *famílias*[1757] ainda mais elevadas etc.; que, assim, certa unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis deve ser buscada, na medida em que podem ser derivados de outros mais elevados e mais gerais – é uma ***regra escolástica***[1758] ou princípio lógico, sem o que não ocorreria qualquer uso da razão, porque podemos concluir do universal para o particular somente com o fundamento dos atributos universais das coisas, a que se submetem os particulares.

Que, porém, uma tal unanimidade é para ser encontrada inclusive na natureza é o que os filósofos pressupõem na conhecida regra da escolástica de que não se deve multiplicar os ***começos***[1759] (princípios) sem necessidade (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*[1760]). Daí se dizer que a natureza das coisas elas mesmas proporciona material para a unidade da razão, e a aparentemente infinita diversidade não deveria nos deter quanto a supor uma unidade de atributos fundamentais por trás dela, a partir dos quais somente pela determinação reiterada sua multiplicidade pode ser derivada. Essa unidade, embora não passe de mera ideia, foi em todos os tempos tão fervorosamente perseguida que com maior frequência houve motivo mais para moderar o desejo por ela do que para estimulá-lo. Os químicos[1761] já muito fizeram ao se capacitarem a reduzir todos os sais a dois gêneros principais, ácido e alcalino, mas chegaram a considerar essa distinção meramente uma variedade ou expressão diferente A653/B681 de uma e idêntica matéria fundamental. Procuraram reduzir as várias espécies de terras (o material da pedra e mesmo do metal) gradualmente a três, finalmente a duas; ainda não contentes com isso, não puderam descartar do pensamento a suposição de que há um único gênero por trás dessas variedades, até mesmo um princípio comum tanto para ***estas***[1762] quanto para os sais. Poder-se-ia, talvez, ter acreditado se tratar unicamente de uma manobra econômica da razão no sentido de poupar o máximo esforço possível, e de uma tentativa hipotética que, se bem sucedida, proporcionará, por meio dessa unidade, ***probabilidade***[1763] aos fundamentos explanatórios que foram pressupostos. Entretanto, tal intento egoísta pode ser muito facilmente distinguido da ideia segundo a qual todos pressupõem que essa unidade da razão se compatibiliza com a própria natureza, e que a razão aqui não

mendiga, mas, ao contrário, ordena, sem poder, contudo, determinar os limites dessa unidade.

Houvesse entre os fenômenos que a nós se oferecem tão grande diversidade, não direi no que respeita à forma (pois nisto podem ser reciprocamente semelhantes), mas no que respeita ao conteúdo, isto é, quanto à ***multiplicidade de seres existentes***,[1764] que, através da comparação recíproca deles, nem mesmo o mais perspicaz entendimento humano fosse capaz de descobrir a mínima semelhança (um caso que ao menos se permite pensar), e então a lei lógica dos gêneros de modo algum teria lugar A654/B682 e nem mesmo qualquer conceito de gênero, ou qualquer conceito universal, na verdade nenhum entendimento teria lugar, porquanto é exclusivamente ele que diz respeito a tais conceitos. Assim, o princípio lógico dos gêneros pressupõe um transcendental, caso devesse ser aplicado à natureza (pelo que entendo aqui apenas objetos que nos são dados). Segundo ele mesmo, no múltiplo de uma experiência possível (ainda que não estejamos capacitados a determinar seu grau *a priori*) a ***igualdade***[1765] é necessariamente pressuposta, porque sem ela nenhum conceito empírico e, portanto, nenhuma experiência seriam possíveis.

Ao princípio lógico dos gêneros que postula identidade, outro, ou seja, o das *espécies*, se opõe, o qual necessita multiplicidade e diversidade das coisas, apesar da concordância destas enquanto submetidas ao mesmo gênero, e instrui o entendimento a não estar menos atento com esta do que com aquela. Esse ***princípio***[1766] (da perspicácia, ou da faculdade de discernimento) restringe muito a irreflexão do primeiro (do engenho), e a razão mostra aqui um duplo interesse conflitante, de um lado na *abrangência* (da universalidade) no tocante aos gêneros, do outro lado no *conteúdo* (da determinabilidade) a propósito da multiplicidade das espécies, porque o entendimento no primeiro caso na verdade pensa muito *subordinado* aos seus conceitos, porém no segundo pensa mais *neles mesmos*. A655/B683 Isto se expressa nos próprios modos muito diferentes de pensar dos ***estudiosos da natureza***,[1767] alguns deles (que são, sobretudo, especulativos), sendo hostis à ***desigualdade***,[1768] visam sempre à unidade do gênero, ao passo que outros (sobretudo, cabeças empíricas) procuram constantemente cindir a natureza em tanta multiplicidade que quase se tem de abrir mão da esperança de julgar os fenômenos dela segundo princípios gerais.

Esse último modo de pensar evidentemente também está fundamentado em um princípio lógico cujo objetivo é a integridade sistemática de todos os conhecimentos, se eu, partindo do gênero, desço a qualquer múltiplo que sob ele possa estar contido, e de tal maneira procuro obter expansão para o sistema, como no primeiro caso, tento obter ***simplicidade***[1769] ascendendo ao gênero. Com efeito, a partir da esfera do conceito significante de um gênero, não é possível ver até onde irá sua divisão bem como não o é a partir, do espaço, ver até onde irá sua divisão na matéria que o preenche. Daí todo *gênero* exigir diferentes *espécies*, e estas *subespécies*; e, como nenhuma destas últimas, por sua vez, jamais deixa de ter uma esfera (abrangência como *conceptus communis*[1770]), exige a razão em toda sua extensão que nenhuma espécie seja encarada em si mesma como a mais inferior, porque, uma vez que ela é sempre um conceito que em si encerra apenas aquilo que é comum a diferentes coisas, este A656/B684 não pode ser universalmente determinado e, portanto, também não pode ser relacionado a um indivíduo, resultando ter ele sempre de conter outros conceitos, isto é, subespécies, a ele subordinados. Essa lei da especificação poderia ser assim expressa: *entium varietates non temere esse minuendas*.[1771]

É com facilidade, contudo, que se vê que até essa lei lógica seria destituída de sentido e aplicação se não estivesse fundamentada em uma *lei de especificação* transcendental, que, na verdade, certamente não requer, no tocante às diversidades de coisas que podem se converter em nossos objetos, uma efetiva *infinidade*;[1772] com efeito, o princípio lógico ao somente afirmar a *indeterminabilidade* da esfera lógica no que se refere à divisão possível não daria qualquer ensejo a isso; todavia, impõe ao entendimento a exigência de buscar subespécies sob toda espécie que se nos apresenta, e para toda diversidade menores diversidades, pois, se não houvesse quaisquer conceitos inferiores, também não haveria superiores. Ora, o entendimento conhece tudo somente através de conceitos: consequentemente, não importa quanto atinja na divisão, nunca conhece através da mera intuição, mas, ao contrário, sempre novamente através de conceitos inferiores. O conhecimento dos fenômenos na sua determinação universal (a qual só é possível através do entendimento) exige uma especificação incessantemente contínua de seus conceitos e uma progressão rumo a diversidades que ainda sempre se mantêm, a partir do que a abstração é realizada no conceito de espécie, e ainda mais naquele de gênero.

Também A657/B685 não pode essa lei de especificação ser tomada emprestada da experiência, pois esta não pode produzir aberturas tão amplas. A especificação empírica logo para no que diz respeito à distinção do múltiplo, salvo se através da já precedente lei transcendental da especificação, na qualidade de um princípio da razão, seja levada a buscá-la e a sempre presumi-la, mesmo quando não se manifesta de imediato aos sentidos. Para descobrir que existem terras absorventes segundo espécies diferentes (terras calcárias e muriáticas), fez-se necessária uma regra antecipada da razão que tornou uma incumbência para o entendimento procurar pela diversidade na pressuposição de que a natureza é tão rica que a presume. Com efeito, nossa posse do entendimento depende exclusivamente da pressuposição de diversidades na natureza, e dele dispomos somente sob a condição de ***seus objetos***[1773] terem uma ***igualdade***[1774] em si, porque é precisamente a multiplicidade do que pode ser apreendido de maneira concentrada em um conceito que constitui o uso deste e a incumbência do entendimento.

A razão, assim, prepara o campo para o entendimento: 1) através de um princípio da *igualdade*[1775] do múltiplo sob gêneros superiores; 2) através de um princípio da *variedade* do ***igual*** [1776] sob espécies inferiores, e para completar a unidade sistemática o adiciona; e 3) ainda uma lei da *afinidade* de todos os conceitos que proporciona uma transição contínua entre A658/B686 todas as espécies mediante um desenvolvimento gradual de variedades. Podemos chamá-los de princípios de *homogeneidade*, *especificação* e *continuidade* das formas. Esta última surge da união das duas primeiras conforme haja alguém completado a conexão sistemática na ideia pela ascensão a gêneros superiores, bem como pela descida a espécies inferiores, pois então todos os múltiplos são aparentados entre si, porque são todos derivados conjuntamente, através de todos os graus de determinação ampliada, de um único gênero superior.

Pode-se tornar sensível a unidade sistemática sob os três princípios lógicos da maneira que se segue. Pode-se encarar todo conceito como um ponto, o qual, como o ponto de vista de um observador, tem seu ***horizonte***,[1777] isto é, uma quantidade de coisas que podem ser representadas e, por assim dizer, observadas por alto a partir dele. Dentro desse horizonte é necessário que uma quantidade de pontos possa ser dada ao infinito, e cada um, por sua vez, tenha seu ***horizonte***[1778] mais estreito, isto é, toda espécie contém subespécies, de acordo com o princípio

da especificação, e o horizonte lógico consiste apenas de horizontes menores (subespécies), não, porém, de pontos que não têm qualquer abrangência (indivíduos). Mas pode-se pensar horizontes diversos, isto é, gêneros, que são determinados por tantos quantos conceitos, A659/B687 traçados de um horizonte comum possível de ser observado conjuntamente por alto a partir de seu ponto mediano, que é ***o gênero superior***,[1779] até finalmente o ***gênero supremo***[1780] ser o horizonte universal e verdadeiro, o qual é determinado a partir do ponto de vista do conceito supremo e encerrando sob si toda a multiplicidade, como gêneros, espécies e subespécies.

A este ponto de vista supremo sou conduzido pela lei da homogeneidade, e a todos os inferiores e à sua maior variedade, pela lei da especificação. Como, porém, de tal maneira nada é vazio na ***abrangência total*** [1781] de todos os conceitos possíveis, e fora dele nada pode ser encontrado, a partir da pressuposição desse horizonte universal e de sua divisão integral nasce o seguinte princípio: *non datur vacuum formarum*,[1782] isto é, não há gêneros originais diferentes e primários que estejam, por assim dizer, isolados e separados entre si (por um ***intervalo***[1783] vazio), mas, ao contrário, todos os gêneros múltiplos são apenas repartições de um único gênero supremo e universal; e desse princípio sua imediata decorrência: *datur continuum formarum*,[1784] isto é, todas as diversidades das espécies limitam-se mutuamente e não admitem, através de um salto, qualquer transição entre elas, mas apenas através de todos os graus inferiores da diferenciação, de modo que a partir de uma pode-se alcançar a outra; ou seja: não há espécies ou subespécies que fossem mutuamente próximas (no conceito da razão), sendo, ao contrário, sempre possíveis espécies intermediárias, cuja diferença com relação à primeira e segunda espécies A660/B688 é menor do que sua diferença mútua.

A primeira lei, assim, evita o excesso na multiplicidade de diferentes gêneros originais, e recomenda ***igualdade***;[1785] a segunda, ao contrário, limita, por sua vez, essa tendência à unanimidade e impõe a diferenciação das subespécies antes de se voltar, com conceitos universais próprios, aos indivíduos. A terceira une ambas as primeiras ao prescrever até mesmo no tocante à mais elevada multiplicidade uma igualdade (homogeneidade de espécie) por meio de uma transição gradual de uma espécie para outras, o que indica um tipo de parentesco de diversos ramos, na medida em que brotaram todos conjuntamente de um [mesmo] tronco.

Essa lei lógica do *continui specierum (formarum logicarum)*[1786] pressupõe, porém, uma lei transcendental (*lex continui in natura*),[1787] sem a qual o uso do entendimento por prévia prescrição só conduziria a erros na medida em que ela talvez assumisse um caminho diretamente contrário à natureza. Deve, portanto, essa lei apoiar-se em puros fundamentos transcendentais e não em empíricos, pois, nesse último caso, viria mais tarde do que os sistemas; mas, na verdade, primeiramente produziu o sistemático do conhecimento da natureza. Também nada há de oculto por trás dessas leis, algo como um objetivo de estabelecer prova, a título de meros experimentos, ainda que A661/B689 essa conexão, onde aplicável, forneça uma forte razão para considerar fundamentada a unidade hipoteticamente concebida, tendo assim sua utilidade nesse aspecto; em lugar disso, vê-se distintamente que ***elas***[1788] julgam a parcimônia das causas fundamentais, a multiplicidade dos efeitos e um decorrente parentesco dos membros da natureza em si mesmos de modo racional e em consonância com a natureza; e, assim, esses princípios trazem diretamente consigo mesmos sua recomendação, e não apenas como ***operações do método***[1789].

É fácil de ver, contudo, que essa continuidade das formas é uma mera ideia para a qual um objeto correspondente não pode de modo algum ser exibido na experiência, *não só* porque as espécies na natureza estão realmente divididas e, daí, têm em si mesmas que constituir um *quantum discretum*,[1790] e se a progressão gradual em seu parentesco fosse contínua, elas teriam também de conter uma efetiva infinidade de membros intermediários no âmbito de duas quaisquer espécies dadas, o que é impossível, *mas também* porque dessa lei não podemos constituir de modo algum qualquer uso empírico determinado, uma vez que não é indicada por meio dela a mais ínfima marca daquela afinidade, como e até que ponto temos de buscar a sucessão gradual de sua diversidade; ao contrário, tudo que nos é dado não passa de uma indicação geral de que nos cabe buscá-la.

Se transferimos A662/B690 agora os princípios mencionados de modo a ordená-los para *se harmonizarem com o uso empírico*, os princípios da *unidade* sistemática se apresentam mais ou menos assim: *multiplicidade, parentesco* e *unidade*,[1791] cada um tomado, contudo, como ideia no mais elevado grau de sua integridade. A razão pressupõe os conhecimentos do entendimento que começam por ser aplicados à experiência, e busca a unidade deles segundo ideias que vão muito mais adiante do que pode alcançar a experiência. O parentesco do

múltiplo, sem prejuízo de sua diversidade, sob um princípio de unidade, não diz respeito meramente às coisas, mas muito mais ainda aos meros atributos e faculdades das coisas. Daí, se, por exemplo, o curso dos planetas nos é dado como circular mediante uma experiência (ainda não completamente retificada), e encontramos diversidades, presumimos consistirem estas em uma rotação que pode desviar a partir do círculo através de todos os infinitos graus intermediários segundo uma lei constante, isto é, que ***os movimentos dos planetas***,[1792] que não são circulares,[1793] mais ou menos se aproximarão de seus atributos e caem na elipse. Os cometas exibem uma diversidade ainda maior em suas ***trajetórias***[1794], na medida em que (tanto quanto alcança a observação) nem sequer retornam em um giro, embora conjeturemos para eles um curso em parábola, visto ser aparentado à elipse e, se o longo eixo dessa última é muito estendido, não pode ser distinguido A663/B691 em todas as nossas observações. Chegamos, assim, com a orientação desses princípios, à unidade dos gêneros dessas trajetórias no que diz respeito à forma delas, e assim também à unidade da causa de todas as leis de seu movimento (a gravitação), de onde estendemos nossas ***conquistas***[1795], buscando também explicar todas as variedades e aparentes desvios a partir daquelas regras, a partir do mesmo princípio; finalmente, juntamos mais do que o que jamais pode ser confirmado pela experiência, nomeadamente segundo as regras de afinidade, mesmo cogitando de trajetórias hiperbólicas para cometas nas quais esses corpos abandonam completamente nosso sistema solar e, indo de sol a sol, no seu curso, associam as partes mais remotas de um ***sistema cósmico***[1796] que, para nós, não tem limites, embora ligado através de uma e mesma força motriz.

O que é singular com respeito a esses princípios e que também unicamente nos ocupa é o seguinte: que parecem ser transcendentais, e que, embora encerrem meras ideias para observância no uso empírico da razão, as quais esta somente pode observar, por assim dizer, assintoticamente, isto é, apenas aproximadamente, sem jamais atingi-las, eles têm, todavia, como proposições sintéticas *a priori*, ***validade objetiva, porém indeterminada***[1797] e servem de regra da experiência possível, podendo, inclusive, ser realmente empregados ***com sucesso***[1798] como princípios heurísticos no cultivo dela, sem que se possa, contudo, deles produzir uma dedução transcendental que, como A664/B692 foi anteriormente demonstrado, é sempre impossível no que diz respeito a ideias.

Distinguimos, na Analítica transcendental, no que se refere aos princípios do entendimento,[1799] os *dinâmicos*, como princípios apenas reguladores da *intuição*,[1800] dos *matemáticos*, que são constitutivos com respeito a esta última. Apesar disso, as pensadas leis dinâmicas são, com certeza, constitutivas no que diz respeito à *experiência*, uma vez que tornam possíveis *a priori* os *conceitos* sem os quais experiência alguma ocorre. Em contrapartida, princípios da razão pura não podem ser constitutivos nem sequer em relação aos *conceitos* empíricos, porque nenhum esquema correspondente de sensibilidade pode lhes ser dado e, assim, ficam impossibilitados de ter qualquer objeto *in concreto*. Se abandono tal uso empírico deles, como princípios constitutivos, como lhes assegurarei, não obstante, um uso regulador acompanhado de alguma validade objetiva, e qual significado esse uso pode ter?

O entendimento produz um objeto para a razão, tal como a sensibilidade o faz para o entendimento. É uma tarefa da razão sistematizar a unidade de todas as ações empíricas possíveis do entendimento,[1801] tal como o entendimento, através de conceitos, associa a multiplicidade dos fenômenos e a submete a leis empíricas. As ações do entendimento, porém, sem os esquemas da sensibilidade, são *indeterminadas*; também A665/B693 é *indeterminada* em si mesma a *unidade da razão* com respeito às condições sob as quais, e no grau das quais, o entendimento deve combinar seus conceitos sistematicamente. Entretanto, ainda que não se possa encontrar na *intuição* qualquer esquema para a completa unidade sistemática de todos os conceitos do entendimento, pode e tem de ser dado um *análogo*[1802] de tal esquema, o qual é a ideia do *máximo* da divisão e da união do conhecimento do entendimento em um princípio. Com efeito, o maior e absolutamente completo deixa se pensar de modo determinado, porque todas as condições restritivas proporcionadoras de multiplicidade indeterminada são suprimidas. Assim, a ideia de razão é um análogo de um esquema da sensibilidade, porém com a diferença de que a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é exatamente um conhecimento do próprio objeto (como na aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas apenas uma regra ou princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento. Ora, visto que todo princípio que fixa para o entendimento uma unidade universal de seu uso *a priori* vale também, ainda que apenas indiretamente, ***para o objeto da experiência***,[1803] também terão realidade objetiva no que se refere a esse último ***os***

princípios da razão pura,[1804] isto, contudo, não de modo a nele *determinar* algo, mas somente para indicar o processo pelo qual o uso empírico e determinado A666/B694 do entendimento pode se harmonizar consigo mesmo, conduzindo-o *tanto quanto possível* à conexão com o princípio da unidade universal, da qual foi derivado.

Chamo de *máximas* da razão[1805] todos os princípios subjetivos que são extraídos não da constituição do objeto, mas do interesse da razão, ***com respeito a certa perfeição possível do conhecimento desse objeto***.[1806] Há, portanto, máximas da razão especulativa que se baseiam exclusivamente no interesse especulativo desta, ainda que possa parecer que sejam princípios objetivos.

Se apenas princípios reguladores são considerados constitutivos, resulta a possibilidade de estarem em conflito como princípios objetivos; entretanto, se considerados tão somente *máximas*, não há verdadeiro conflito, mas meramente um interesse diferente da razão a produzir ***a cisão do modo de pensar***.[1807] Na realidade, a razão tem um único interesse e o conflito entre suas máximas constitui apenas uma diversidade e uma mútua limitação dos métodos que satisfazem esse interesse.

Dessa maneira, o interesse pela *multiplicidade* (conforme o princípio da especificação) pode pesar mais para *este* ***pensador sofista***,[1808] enquanto o interesse pela *unidade* (conforme o princípio da agregação) pesa mais para *aquele*. Cada um acredita que seu juízo é oriundo A667/B695 da compreensão do objeto e, no entanto, dá-lhe fundamento tão só na maior ou menor adesão a um dos dois princípios, sem que nenhum deles se apoie em quaisquer fundamentos objetivos, mas apenas no interesse da razão, com o que poderiam ser melhor chamados de "máximas" do que de "princípios". Quando vejo ***homens perspicazes***[1809] entrarem em conflito entre si sobre as características de seres humanos, animais ou plantas, mesmo sobre corpos do reino mineral, alguns, por exemplo, supondo caracteres peculiares de povos com base em sua descendência ou em distinções categóricas e hereditárias das famílias, raças etc., quando outros, pelo contrário, têm em mente que a natureza de modo algum estabeleceu qualquer disposição nessa matéria e que todas as diferenças se baseiam unicamente em ***contingências externas***[1810], então devo me limitar a considerar a constituição do objeto a fim de compreender que ele jaz demasiado profundamente oculto para que uns ou outros estejam capacitados a se pronunciarem a partir de uma compreensão da

natureza do objeto. Tudo que existe é o duplo interesse da razão, em que cada parte acolhe um interesse ou outro, ou simula fazê-lo, portanto, da diferença das máximas da multiplicidade da natureza ou da unidade da natureza, as quais podem, certamente, ser unidas, porém enquanto forem consideradas conhecimentos objetivos ***não só ensejam conflito, como também obstáculos que atrasam a verdade***[1811], até que seja A668/B696 encontrado um meio que permita a união dos ***interesses conflitantes***,[1812] satisfazendo a razão no que lhes diz respeito.

O mesmo ocorre com a afirmação ou contestação da tão categorizada ***lei da escala*** *contínua* ***das criaturas***,[1813] tornada corrente por Leibniz e admiravelmente defendida por Bonnet[1814], que nada mais é do que uma busca do princípio da afinidade que se apoia no interesse da razão; com efeito, a observação e a compreensão das disposições da natureza não proporcionam, de maneira alguma, algo como uma afirmação objetiva. As graduações de tal escala, como as podem nos conceder a experiência, permanecem demasiado distantes entre si e o que temos na conta de pequenas diferenças são ordinariamente na própria natureza ***abismos tão largos***[1815] que, a partir dessas observações (sobretudo, da grande multiplicidade das coisas, na qual deve ser sempre fácil descobrir certas semelhanças e aproximações), nada absolutamente pode ser concebido quanto aos desígnios da natureza. O método que consiste em buscar ordem na natureza em conformidade com tal princípio e a máxima que tem essa ordem como fundamentada na natureza em geral – ainda que seja indeterminado onde ou em que medida – constituem um princípio regulador da razão legítimo e admirável que, todavia, enquanto tal, vai longe demais para que a ***experiência ou observação***[1816] a ele possam se ajustar; sem nada determinar, ele se restringe a apontar o caminho para a unidade sistemática.

A669/B697 Do objetivo final da dialética natural da razão humana

Não é possível que as ideias da razão pura possam jamais ser dialéticas em si mesmas, devendo-se, sim, somente ao seu mero abuso se originar uma ***ilusão***;[1817] com efeito, elas a nós são impostas pela natureza de nossa razão e não é possível que esta ***corte suprema***[1818] de todos os direitos e reivindicações de nossa especulação contenha enganos e ilusões originais. Assim, é de se presumir que

tenham sua boa e intencional determinação dentro da disposição natural de nossa razão. O populacho dos sofistas,[1819] porém, como de costume, vocifera sobre absurdos e contradições e insulta o governo cujos planos internos não consegue penetrar, ainda que também tenha que ser grato a ele por suas benéficas influências em prol de sua preservação e mesmo em prol da cultura que o coloca na posição de criticá-lo e condená-lo.

Não se pode se servir de um conceito *a priori* com qualquer segurança sem que se tenha dele produzido uma dedução transcendental. As ideias da razão pura não permitem, decerto, qualquer dedução da mesma espécie daquela das categorias; se for, todavia, o caso de deverem apresentar a mínima validade objetiva, mesmo que se trate apenas de uma validade indeterminada, ***e não representarem meras coisas do pensamento*** A670/B698 (*entia rationis ratiocinantis*) ***vazias***,[1820] então uma dedução sua precisa ser possível, ainda que também muito se distancie daquela que se pode realizar com as categorias. Essa é o completamento da tarefa crítica da razão pura e é disso que nos ocuparemos agora.[1821]

Constitui uma grande diferença se algo é dado à minha razão como um *objeto simplesmente*,[1822] ou apenas como um *objeto na ideia*.[1823] No primeiro caso, meus conceitos vão até a determinação do objeto; no segundo, existe realmente tão só um esquema para o qual nenhum objeto é dado diretamente, nem sequer hipoteticamente, mas que com isto somente serve para representar outros objetos, em conformidade com sua unidade sistemática, mediante a relação com essa ideia e, portanto, indiretamente. Assim digo que o conceito de uma inteligência suprema é uma mera ideia,[1824] isto é, sua realidade objetiva não deve ser constituída pela relação direta com um objeto (pois em um tal sentido não poderíamos justificar sua validade objetiva), mas apenas um esquema ordenado de acordo com condições da maior unidade racional para o conceito de uma coisa em geral, o qual com isso tem apenas como serventia a preservação da maior unidade sistemática no uso empírico de nossa razão, no que se deriva o objeto da experiência por assim dizer do objeto imaginado dessa ideia ***como seu fundamento ou causa.***[1825] Daí se dizer, A671/B699 por exemplo, que as coisas do mundo têm de ser consideradas *como se*[1826] houvessem extraído sua existência de uma inteligência suprema. De tal maneira, a ideia é propriamente apenas um conceito heurístico e não ostensivo, e indica não como um objeto é constituído,

mas como nós, sob a orientação dele, devemos *buscar* a constituição e a concatenação dos objetos da experiência em geral. Se alguém puder mostrar que apesar de as três espécies de ideias transcendentais (*psicológica, cosmológica* e *teológica*) serem insuscetíveis de referência direta a qualquer objeto que lhes corresponda e à sua *determinação* e, que, a despeito disso, todas as regras do uso empírico da razão sob a ***pressuposição***[1827] de tal *objeto na ideia* conduzem à unidade sistemática, sempre em uma ampliação do conhecimento da experiência, mas nunca contrariando este último, então será uma *máxima* necessária da razão proceder segundo tais ideias. E isso é a dedução transcendental da totalidade das ideias da razão especulativa, não como princípios *constitutivos* da ampliação de nosso conhecimento a respeito de mais objetos do que a experiência pode proporcionar, mas como princípios *reguladores* da unidade sistemática da multiplicidade do conhecimento empírico em geral, através do que este, dentro de seus próprios limites, ***é cultivado e retificado***[1828] mais do que na ausência de tais ideias pelo mero uso dos ***princípios do entendimento***.[1829]

Tornarei A672/B700 isso mais claro. Associaremos *primeiramente* (na psicologia), acompanhando as ideias citadas, na qualidade de princípios, ***todos os fenômenos, ações e suscetibilidade de nossa mente ao fio condutor da experiência interna***[1830] *como se* ***ela***[1831] fosse uma substância simples, a qual continua (ao menos em vida) a existir com identidade pessoal, ao passo que seus estados, aos quais os estados do corpo pertencem tão só como condições externas, mudam continuamente. Devemos, *em segundo lugar* (na cosmologia), seguir as condições dos fenômenos da natureza, tanto internos quanto externos, em uma investigação que não se completa em parte alguma, *como se* fosse infindável em si mesma e sem um membro primário ou supremo, ainda que sem contestarmos, externamente a todos os fenômenos, seus fundamentos primários meramente inteligíveis, nunca poderemos associá-los a explicações da natureza porque de modo algum os conhecemos. Finalmente, e *em terceiro lugar*, temos (no tocante à teologia) de considerar tudo o que possa sempre pertencer ao conjunto da experiência possível, *como se* esta constituísse uma unidade absoluta, porém inteiramente dependente e ainda sempre condicionada dentro do mundo sensorial[1832] e, no entanto, concomitantemente *como se* o conjunto de todos os fenômenos (o mundo sensorial ele mesmo) tivesse um único fundamento supremo e totalmente suficiente fora de seu domínio, nomeadamente uma razão, por assim dizer,

autônoma, original e criadora, A673/B701 em relação a qual endereçamos todo uso empírico de *nossa* razão na sua máxima extensão, *como se* os próprios objetos tivessem provindo daquele ***original***[1833] de toda a razão, quer dizer: não é de uma ***substância pensante simples***[1834] que derivamos ***os fenômenos internos da alma***,[1835] mas de outra, de acordo com a ideia de um ***ser simples***;[1836] não derivamos a ordem do mundo e sua unidade sistemática de uma inteligência suprema, mas é da ideia de ***uma causa sumamente sábia***[1837] que extraímos a regra segundo a qual a razão recebe o seu melhor uso para sua própria satisfação ao associar causas e efeitos no mundo.

Ora, nada há, por mínimo que seja, a nos obstar de *supor* essas ideias como objetivas e hipostáticas, com a única exceção das cosmológicas, onde a razão tropeça em uma antinomia quando pretende produzir isso (as ideias psicológica e teológica de maneira alguma encerram algo semelhante). Com efeito, nelas não existe uma contradição, de modo que como poderia alguém questionar sua realidade objetiva quando sabe tão pouco sobre sua possibilidade ao negá-la quanto nós ao afirmá-la? Todavia, para supor alguma coisa, não basta a inexistência de um obstáculo positivo para fazê-lo; e não podemos nos permitir a introdução de meros ***seres do pensamento***[1838] que vão além de todos os nossos conceitos, embora não entrem em contradição com nenhum deles, como objetos reais e determinados com base em um simples crédito, de modo a possibilitar que a razão especulativa A674/B702 complete de bom grado sua tarefa. Por conseguinte, não devem ser supostas em si mesmas,[1839] mas sua realidade deve valer apenas como um esquema do princípio regulador da unidade sistemática de todos os conhecimentos da natureza e, portanto, devem ser fundamentadas somente como análogos de coisas reais, porém não como coisas em si. Suprimimos do objeto da ideia as condições que restringem nosso conceito do entendimento, mas que também nos possibilitam nos capacitar a ter um determinado conceito de alguma coisa. E agora pensamos um Algo,[1840] acerca do qual não temos de modo algum qualquer conceito do como é em si mesmo, mas a respeito do qual pensamos uma relação com o conjunto dos fenômenos, a qual é análoga àquela que os fenômenos têm entre si.

Se, em consonância com isso, supomos tais ***seres ideais***,[1841] a consequência é não estendermos efetivamente nosso conhecimento além dos objetos da experiência possível, mas tão só a unidade empírica desses últimos por meio da

unidade sistemática para a qual a ideia nos dá o esquema, a qual, consequentemente, não vale como princípio constitutivo, mas meramente como princípio regulador. Com efeito, pelo fato de estabelecermos uma coisa que corresponde à ideia, um Algo ou ***ser real*** [1842], não é dito que ampliaríamos nosso conhecimento de coisas com conceitos transcendentais; com efeito, esse ser está fundado somente na ideia e não em si mesmo e, portanto, somente para expressar a unidade sistemática que deve nos servir A675/B703 de ***norma***[1843] para o uso empírico da razão, sem nada estabelecer sobre o que é o fundamento dessa unidade, ou sobre o atributo interno de tal ser, no qual ela se apoia.

Disso conclui-se que o conceito transcendental, e único determinado, que a razão puramente especulativa nos proporciona de Deus é, no mais exato entendimento, *deísta*, isto é, a razão não nos supre da validade objetiva de tal conceito, mas somente da ideia de Algo, ***sobre o que toda a realidade empírica funda sua unidade suprema e necessária***,[1844] e que não podemos pensar a não ser segundo a analogia de uma substância real, que é a causa da totalidade das coisas em conformidade com as leis da razão, contanto que nos disponhamos a pensá-lo como um objeto particular e prefiramos, não satisfeitos com a mera ideia do princípio regulador da razão, pôr de lado o completamento de todas as condições do pensamento, tendo-o como ***exagerado para o entendimento humano***,[1845] o que, contudo, não se coaduna com o objetivo de uma unidade sistemática completa em nosso conhecimento, em relação ao que a razão, ao menos, não fixa quaisquer limites.

Resulta agora que, se acontece de eu supor ***um ser divino***,[1846] não estou de posse do mínimo conceito quer da possibilidade interna de sua suprema perfeição, A676/B704 quer da necessidade de sua existência, embora possa então me ocupar satisfatoriamente de todas as outras questões concernentes ao contingente, sendo obtenível para a razão a mais completa satisfação no que diz respeito à maior unidade pela qual busca em seu uso empírico, mas não no que se refere à pressuposição ela mesma; é isso que demonstra que o que justifica o fato de a razão partir de um ponto situado tão distante e além de sua esfera com o fito de contemplar seus objetos ***em um todo completo***[1847] é o seu interesse especulativo e não a sua compreensão.

Ora, aqui, no tocante a uma única e mesma pressuposição, uma distinção entre formas de pensar se mostra, a qual, ainda que bastante sutil, é de grande

relevância na filosofia transcendental. Posso dispor de fundamento suficiente para supor algo relativamente (*suppositio relativa*) ***sem ser autorizado a supô-lo absolutamente***[1848] (*suppositio absoluta*). Essa distinção é cabível quando se tem a ver apenas com um princípio regulador, do qual admitimos a necessidade em si, mas cuja ***fonte***[1849] desconhecemos, e para o qual supomos ***um fundamento supremo***,[1850] objetivando com isso meramente pensar ***a universalidade***[1851] do princípio tanto mais de modo mais determinado, como, por exemplo, se penso um ser como existente que corresponde a uma mera ideia, nomeadamente a ideia transcendental. Com efeito, não posso jamais supor ***a existência***[1852] dessa coisa em si mesma, porque nenhum dos conceitos através dos quais A677/B705 sou capaz de pensar qualquer objeto de modo determinado chega a isso, e as condições da validade objetiva de meus conceitos são eliminadas pela própria ideia. Os conceitos de realidade, de substância, de causalidade, mesmo o de necessidade na existência, não têm, de modo algum – fora do uso de possibilitar o conhecimento empírico de um objeto – qualquer significado determinante de qualquer objeto. Podem, assim, ser empregados, na verdade, no esclarecimento da possibilidade das coisas *no* mundo sensível, mas não a possibilidade de um *todo cósmico ele mesmo*,[1853] porque esse ***fundamento esclarecedor***[1854] teria que existir externamente ao mundo e, portanto, não seria objeto de uma experiência possível. Ora, eu posso, não obstante isso, supor ***um tal ser inconcebível***,[1855] o objeto de uma mera ideia relativamente ao mundo sensível, ainda que não em si mesmo. Com efeito, se o maior uso empírico que é possível de minha razão tem seu fundamento em uma ideia (a da unidade sistemática completa, da qual tratarei em breve de maneira mais definida), a qual jamais pode em si mesma ser apresentada adequadamente na experiência, embora ***seja inevitavelmente necessária***[1856] a favor da aproximação do grau mais elevado possível de unidade empírica, estou não só autorizado, como também obrigado a realizar essa ideia, isto é, para ela estabelecer um objeto real, ***porém apenas como um Algo em geral***[1857] que de modo algum conheço e para o qual, a título de um fundamento daquela unidade sistemática e em relação a esta última, A678/B706 forneço os atributos que são análogos aos conceitos do entendimento em seu uso empírico. Decorre disso que, conforme a analogia das realidades no mundo, das substâncias, da causalidade e da necessidade, pensarei um ser que tem todas essas na mais elevada perfeição e, na medida em que essa ideia se apoia simplesmente em minha

razão, posso pensar esse ser como *razão autossuficiente*,[1858] que, através de ideias da máxima harmonia e unidade, é causa do todo universal, e assim suprimo todas as condições limitadoras da ideia, de modo a, sob o patrocínio de um tal ***fundamento original***,[1859] possibilitar a unidade sistemática do múltiplo no todo universal e, por meio dela, o maior uso empírico possível da razão, considerando todas as combinações *como se* ordenadas por ***uma razão suprema***,[1860] da qual a nossa é tão só uma débil imitação. Penso então esse ser supremo através de meros conceitos que têm sua aplicação realmente somente no mundo sensível; como, porém, tenho para essa pressuposição transcendental tão só um uso relativo, a saber, proporcionar o substrato para a maior unidade de experiência possível, é-me permitido pensar um ser que distingo do mundo mediante propriedades que pertencem exclusivamente ao mundo sensível. Com efeito, de modo algum exijo, nem estou autorizado a exigir, conhecimento desse objeto de minha ideia quanto ao que possa ser em si; pois para isso não disponho de conceito algum, e mesmo os conceitos A679/B707 de realidade, substância, causalidade e até o de necessidade na existência perdem todo sentido e são títulos vazios para conceitos sem qualquer conteúdo quando, de posse deles, ouso sair do campo dos sentidos. Restrinjo-me a pensar na relação que um ser, para mim totalmente desconhecido em si, tem com a máxima unidade sistemática do todo universal, e isso unicamente com o objetivo de integrá-lo no esquema de um princípio regulador para o maior uso empírico possível de minha razão.

Arrojemos agora o nosso olhar no objeto transcendental de nossa ideia, e o resultado será vermos que estamos impossibilitados de pressupor sua ***realidade***[1861] *em si mesma* segundo os conceitos de realidade, substância, causalidade etc., porque esses conceitos não têm a mais ínfima aplicação em algo que difere completamente do mundo sensível. Assim, a suposição racional de um ser supremo como causa suprema é pensada apenas relativamente, no interesse da unidade sistemática do mundo sensível, sendo um mero Algo na ideia, do que não temos um conceito do que é *em si*. Isso também esclarece porque em relação ao que é dado aos sentidos na qualidade de existente, ***precisamos da ideia de um ser original*** *necessário em si*,[1862] mas jamais podemos ter dele e de sua *necessidade* absoluta o mais ínfimo conceito.

Podemos agora colocar o resultado da Dialética transcendental total claramente A680/B708 diante de nossos olhos, e determinar com precisão ***a meta***

final [1863] das ideias da razão pura, ***as quais se tornam dialéticas somente através de incompreensão e negligência.***[1864] A razão pura, de fato, só se ocupa de si mesma, e não pode ter outra tarefa, porque o que lhe é dado não são objetos para a unidade do conceito de experiência, mas ***conhecimentos do entendimento***[1865] para a unidade do conceito de razão, isto é, para a conexão em um princípio. A unidade da razão é a unidade do sistema, e essa unidade sistemática não serve objetivamente a razão na qualidade de um princípio, de modo a estendê-la aos objetos, mas subjetivamente na qualidade de uma máxima, com o intuito de estendê-la a todo conhecimento empírico possível dos objetos. Todavia, a conexão sistemática que a razão é capaz de proporcionar ao uso empírico do entendimento não promove apenas sua extensão, como também assegura sua correção, além do que *o* ***princípio***[1866] de tal unidade sistemática também é objetivo, mas de maneira indeterminada (*principium vagum*[1867]), não como princípio constitutivo determinante de algo no tocante ao seu objeto direto, mas como princípio e máxima meramente reguladores que promovem e consolidam o uso empírico da razão mediante a abertura de novos caminhos ao ***infinito (indeterminado)***[1868] que o entendimento não conhece, sem, entretanto, jamais contrariar minimamente as leis do uso empírico.

A razão, A681/B709 porém, somente é capaz de pensar essa unidade sistemática dando um objeto à sua ideia, o qual, contudo, não pode ser dado mediante experiência alguma; com efeito, a experiência nunca fornece um exemplo de unidade sistemática perfeita. Esse ***ser de razão***[1869] (*ens rationis ratiocinatae*[1870]) é, na verdade, uma mera ideia e não é, por conseguinte, suposto absolutamente e *em si mesmo* como algo real, sendo tomado como fundamento apenas problematicamente (porque não podemos atingi-lo através de nenhum conceito do entendimento), de modo a considerar toda associação de coisas do mundo sensível *como se* tivessem nesse ser de razão o seu fundamento, porém exclusivamente com o objetivo de nele fundamentar a unidade sistemática, a qual é para a razão imprescindível e fomentadora de todas as maneiras de conhecimento empírico do entendimento, mas que não pode jamais constituir obstrução para ela.

Desde já não se compreende o significado dessa ideia se tomada como a afirmação, ou mesmo apenas a pressuposição de ***uma coisa real*** [1871] a que se pensaria conferir o fundamento da constituição sistemática do mundo; pelo

contrário, deixa-se completamente em aberto qual o tipo de constituição em si que poderia ser esse fundamento, o qual se esquiva de nossos conceitos e estabelece uma ideia tão só como critério a partir do qual somente se pode estender a unidade que é ***tão essencial à razão e tão saudável ao entendimento***;[1872] A682/B710 ou seja, essa coisa transcendental é meramente o esquema daquele princípio regulador pelo qual a razão estende, na medida da possibilidade, a unidade sistemática sobre toda a experiência.

O primeiro objeto de uma tal ideia ***sou eu mesmo***[1873], considerado simplesmente como ***natureza pensante (alma)***.[1874] Queira eu procurar os atributos com os quais uma coisa pensante existe em si e então terei de indagar a experiência, e sequer posso aplicar quaisquer das categorias a esse objeto salvo na medida em que na intuição sensível o seu esquema seja dado. Mediante isso, contudo, jamais atingirei uma unidade sistemática de todos os fenômenos do sentido interno. Decorre que, em lugar do conceito de experiência (do que a alma é realmente), o qual não é capaz de nos conduzir longe, a razão toma o conceito da unidade empírica de todo o pensamento e, pensando essa unidade incondicionada e originalmente, faz dela um conceito da razão (ideia) a partir de uma substância simples, a qual é em si mesma imutável (pessoalmente idêntica), e que permanece em comunidade com outras coisas reais que lhe são externas; ou seja, de uma inteligência autônoma simples[1875]. Assim, porém, tudo o que ***ela***[1876] tem ante os olhos são princípios da unidade sistemática que explicam os fenômenos da alma, nomeadamente: todas as determinações consideradas em um único sujeito, ***todas as faculdades***,[1877] tanto quanto possível, derivadas de uma única faculdade fundamental, ***toda mudança***[1878] pertencente aos estados A683/B711 de ***um único e mesmo ser que perdura***,[1879] e todos os *fenômenos* no espaço[1880] representados totalmente distintos ***das ações do*** *pensamento*.[1881] Aquela simplicidade da substância etc. deve se restringir a ser o esquema desse princípio regulador, e não se pressupõe como se fosse o fundamento real dos atributos da alma. Com efeito, estes podem também ter como respaldo fundamentos completamente diferentes, que de modo algum conhecemos, tal como não poderíamos realmente conhecer a alma em si mesma através desses supostos predicados mesmo que lhes atribuíssemos, quanto a ela, validade absoluta, uma vez que eles constituem mera ideia, que não pode, de modo algum, ser representada *in concreto.* Tal ideia psicológica só pode resultar em proveito

desde que cuidemos no sentido de não permitir que tenha uma validade superior a de uma mera ideia, isto é, desde que permitamos que sua validade seja apenas relativa quanto ao uso sistemático da razão no tocante aos fenômenos de nossa alma. Com efeito, as leis empíricas dos fenômenos corpóreos, que são de uma espécie totalmente distinta, não se imiscuem na explicação do que diz respeito somente ao *sentido interno*; daí não serão admitidas quaisquer hipóteses levianas sobre a geração, destruição e palingênese das almas etc.;[1882] por conseguinte, um exame desse objeto do sentido interno será puro e não mesclado a atributos de qualquer outra espécie; a investigação da razão, ademais, tendendo a dar continuidade aos fundamentos explicativos desse sujeito tanto quanto possível, a partir de um único princípio; A684/B712 tudo isso é melhor produzido através de um tal esquema *como se* fosse um ser real; aliás, é o único e exclusivo modo em que pode ser produzido. Também a ideia psicológica pode não ter outro significado senão aquele do esquema de um conceito regulador. Com efeito, se eu quisesse tão só indagar se a alma em si mesma não é de ***natureza espiritual***,[1883] não haveria sentido algum nessa indagação, pois, mediante tal conceito, não elimino apenas a natureza corpórea, mas a natureza em geral, ou seja, todos os predicados de qualquer experiência possível e, portanto, todas as condições de pensar um objeto para tal conceito, que única e isoladamente faz com que se diga que ele tem um sentido.

A segunda ideia reguladora da razão meramente especulativa é o conceito ***de mundo em geral***.[1884] Com efeito, a natureza é propriamente o único objeto dado com relação ao qual a razão necessita de princípios reguladores. Essa natureza é dupla, ou natureza pensante ou corpórea. Todavia, para pensar esta última, no que se refere à sua possibilidade interna, isto é, determinar a aplicação das categorias a ela, não necessitamos de ideia alguma, isto é, de nenhuma ***representação***[1885] que ultrapasse a experiência; aliás, nenhuma é possível no que lhe diz respeito, porque somos guiados aqui somente pela intuição sensível, e não como no conceito psicológico fundamental (eu), o qual contém *a priori* certa forma de pensamento, nomeadamente a sua unidade. Consequentemente, para a razão pura nada nos resta A685/B713 senão a natureza em geral ***e a integridade das condições***[1886] nela em conformidade com algum princípio. A totalidade absoluta das séries dessas condições, na derivação de seus membros, é uma ideia que, decerto, jamais pode se produzir plenamente no uso empírico da razão, mas que,

no entanto, serve de regra para como devemos proceder no que diz respeito a elas, a saber, na explicação dos fenômenos dados (no retrocesso ou ascensão), *como se* a série em si fosse infinita, isto é, *in indefinitum*; porém onde a própria razão é considerada ***causa determinante***[1887] (na liberdade), daí nos princípios práticos, como se não tivéssemos diante de nós um objeto sensível, mas um do entendimento puro, onde as condições não podem ser mais estabelecidas na série dos fenômenos, mas externamente a ela, e a série dos estados pode ser considerada *como se* principiasse absolutamente (através de uma causa inteligível); tudo isso demonstra que as ideias cosmológicas não passam de princípios reguladores, e estão longe de estabelecer, por assim dizer constitutivamente, uma totalidade real de tais séries. Pode-se procurar o restante em seu lugar na Antinomia da razão pura.

A terceira ideia da razão pura, a qual contém uma suposição meramente relativa de um ser como a causa única e completamente suficiente de todas as séries cosmológicas, A686/B714 é o conceito racional de *Deus*.[1888] Não temos o menor fundamento para supor absolutamente (*para supor em si*) o objeto dessa ideia; com efeito, o que pode nos facultar, ou mesmo justificar, crer ou afirmar em si um ser de suma perfeição, e sua natureza como absolutamente necessária, tão só com base em seu conceito, senão o mundo em relação ao qual exclusivamente pode essa suposição ser necessária? E isso indica com clareza que a ideia desse ser, como todas as ideias especulativas, significa apenas que a razão manda considerar toda associação do mundo de acordo com princípios de uma unidade sistemática, portanto *como se* houvesse se originado de ***um único ser que tudo abarca***,[1889] na qualidade de causa suprema e totalmente suficiente. Disso decorre claramente que a razão aqui só pode ter como objetivo sua própria regra formal na extensão de seu uso empírico, porém jamais uma extensão *além de todos os limites do uso empírico*, em consequência que não jaz oculto sob essa ideia qualquer princípio constitutivo do seu uso dirigido à experiência possível.

A mais elevada unidade formal que, com exclusividade, se apoia em conceitos da razão, é a unidade *dotada de propósito*[1890] das coisas, e o interesse *especulativo* da razão torna necessário encarar toda ordem no mundo como se houvesse brotado do propósito de uma razão suprema. Tal princípio, aplicado A687/B715 ao campo das experiências, abre para nossa razão perspectivas completamente novas de associar coisas do mundo em conformidade com leis teleológicas, resultando

isso na obtenção da máxima unidade sistemática entre elas. A pressuposição de uma inteligência suprema, como a exclusiva causa do todo universal, ainda que, certamente, apenas na ideia, pode, assim, ser sempre proveitosa à razão e nunca prejudicial. Com efeito, se com respeito ***à forma da Terra***[1891] (redonda, embora ligeiramente achatada)[1892] pressupomos que as montanhas, mares etc. constituem sábios propósitos ***de um autor***,[1893] então, desse modo, podemos fazer uma grande quantidade de descobertas. Bastará mantermos essa pressuposição como meramente um princípio *regulador* e nem mesmo o erro nos prejudicará. Com efeito, nada mais eventualmente pode dele resultar exceto, ali onde esperávamos ***uma conexão teleológica***[1894] (*nexus finalis*), toparmos apenas com uma mecânica ou física (*nexus effectivus*); A688/B716 em tal caso, tudo o que perdemos é uma unidade a mais, porém não arruinamos a unidade da razão em seu uso empírico. Mas mesmo esse contratempo não pode afetar a própria lei no propósito universal e teleológico em geral.[1895] Com efeito, ainda que um anatomista possa ser condenado por um erro ao vincular qualquer órgão de um corpo animal a um fim, que se pode claramente mostrar não ser dele consequência, é, todavia, ***inteiramente impossível*** [1896] em quaisquer desses casos *demonstrar* que uma disposição natural, seja qual for, não tem, de modo algum, um fim. Decorre daí que a fisiologia (dos médicos) também amplia seu conhecimento empírico limitadíssimo a partir dos fins da estrutura de um corpo orgânico, mediante um princípio que é meramente inspirado pela razão pura, em um tal alcance a ponto de supor com pleno arrojo, e contando com o assentimento de todos os entendidos, que tudo no animal tem sua utilidade e propósito positivo; essa pressuposição, caso suposta como constitutiva, vai muito mais longe do que possa justificar o que observamos até agora; daí se pode ver que se trata apenas de um princípio regulador da razão para atingir a suma unidade sistemática, ***mediante a ideia da causalidade dotada de propósito da causa suprema do mundo***,[1897] e *como se* esta, na qualidade de inteligência suprema, fosse a causa de todas as coisas em conformidade com o mais sábio dos propósitos.

Afastemo-nos, A689/B717 porém, dessa restrição da ideia rumo a um uso meramente regulador e, então, a razão será desencaminhada de diversas maneiras, pelo abandono do terreno da experiência, que precisa conter os marcos de seu caminho, e pelo aventurar-se além deste no inconcebível e insondável, em cujas alturas ela necessariamente se torna presa de vertigens, porque desse ponto de

vista enxerga a si mesma completamente desconectada de todo uso sintonizado com a experiência.

O primeiro erro que resulta do uso da ideia de um ser supremo não apenas de modo regulador, mas (o que se opõe à natureza de uma ideia) de modo constitutivo, é o da ***razão ociosa***[1898] (*ignava ratio*)[1899]. Pode-se nomear assim todo princípio que leve alguém a considerar sua investigação da natureza, seja qual for, A690/B718 como absolutamente completada, com o que a razão se entrega ao repouso, como se houvesse plenamente executado sua tarefa. Daí a ideia psicológica, inclusive, quando usada como um princípio constitutivo para a explicação dos fenômenos de nossa alma, e em seguida para a ampliação de nosso conhecimento desse sujeito além de toda experiência (seu estado após a morte[1900]), tornar as coisas, decerto, muito cômodas para a razão, mas igualmente arruinar e aniquilar por completo todo uso natural dela conforme a direção fornecida pela experiência. Desse modo explica o espiritualista dogmático a unidade da pessoa, a qual consiste em permanecer inalterada através de todas as mudanças de estados graças à unidade de uma substância pensante, da qual crê ele ter percepção imediata ***no "eu"***,[1901] explicando o interesse que temos pelas coisas que se supõe irão ocorrer somente após nossa morte a partir da ***consciência***[1902] da natureza imaterial de nosso sujeito pensante etc., e se dispensando toda a investigação natural da causa desses nossos fenômenos internos a partir de fundamentos explicativos físicos, omitindo, por assim dizer, através da ***decisão autoritária***[1903] de uma razão transcendente, as fontes imanentes cognitivas da experiência, o que torna as coisas cômodas para si, porém causa ***prejuízo***[1904] a toda compreensão. Salta aos olhos ainda mais claramente essa consequência desfavorável no dogmatismo de nossa ideia de uma inteligência suprema e do sistema teológico da natureza (físico-teologia) A691/B719 que o tem falsamente como fundamento. Com efeito, todos os fins que se mostram na natureza, frequentemente fabricados por nós mesmos, limitam-se a servir para a nossa grande comodidade na investigação das causas, resultando que, em lugar de buscá-las nas ***leis universais***[1905] do mecanismo da matéria, recorremos diretamente aos ***decretos inescrutáveis da sabedoria suprema***[1906], e entendemos o esforço da razão como concluído, quando o que de fato ocorreu foi que dispensamos seu uso, que em lugar algum encontra sua ***diretriz***,[1907] salvo onde nos seja proporcionada pela ordem da natureza e a série das mudanças, em

consonância com suas leis internas e mais gerais. Este erro pode ser evitado se não considerarmos, ***do prisma dos fins***[1908], apenas algumas poucas partes da natureza, como, por exemplo, ***a distribuição da terra firme***,[1909] sua estrutura e a constituição e a situação das montanhas, ou mesmo nos restringirmos à organização do reino vegetal e do animal, mas preferivelmente tornarmos a unidade sistemática da natureza *inteiramente universal* relativamente à ideia de uma inteligência suprema. Com efeito, então colocamos como fundamento uma ***intencionalidade***[1910] conforme leis universais da natureza, das quais não é isentada qualquer disposição particular, sendo as disposições a nós mostradas somente mais ou menos cognoscíveis, e temos um princípio regulador da unidade sistemática de uma associação teleológica, que, entretanto, não determinamos antecipadamente, mas de que só se pode ter expectativa A692/B720 ao seguir a associação físico-mecânica em conformidade com leis universais. Com efeito, é somente assim que o princípio ***da unidade dotada de propósito***[1911] amplia sempre o uso da razão no que respeita à experiência, sem lhe causar dano em caso algum.

O segundo erro proveniente da interpretação equívoca do concebido princípio da unidade sistemática é o da ***razão invertida***[1912] (*perversa ratio*, ὕστερον πρότερον *rationis*[1913]). A ideia de unidade sistemática deveria servir unicamente como princípio regulador visando a buscar essa unidade na combinação das coisas em conformidade com leis naturais universais, e na medida em que se tope com algo dessa espécie por via empírica, seria de se crer ter se aproximado da integridade em seu uso, ainda que certamente ninguém jamais a alcançará. Em lugar disso, inverte-se a coisa e começa-se por dar fundamento às coisas hipostaticamente com base na realidade de um princípio de unidade teleológica, porque o conceito de uma tal inteligência suprema, sendo completamente insondável, é determinado antropomorficamente, com o que é ***de maneira forçada e ditatorial*** [1914] que se impõe fins à natureza, em lugar de buscá-los, como seria justo, na senda da investigação física, resultando que a teleologia, a qual deveria servir apenas ***para complementar***[1915] a unidade da natureza de acordo com leis universais, não só opera A693/B721 para eliminá-la, como também subtrai da razão o seu fim, a saber, demonstrar a existência de tal causa suprema inteligente, em conformidade com ele, a partir da natureza. Com efeito, se não se pode pressupor a suprema intencionalidade na natureza *a priori*, isto é, como

pertencente à sua essência,[1916] como se incumbirá alguém de buscá-la e, orientando-se por essa escala, aproximar-se da perfeição suprema de um autor da natureza, como uma perfeição absolutamente necessária e, portanto, cognoscível *a priori*? O princípio regulador exige que a unidade sistemática seja pressuposta absolutamente como *unidade da natureza*, que é reconhecida não só empiricamente, como também *a priori*, ainda que de maneira indeterminada e, portanto, como decorrente da essência das coisas. Entretanto, se previamente estabeleço como fundamento um ser ordenador supremo,[1917] o resultado será a unidade da natureza, de fato, ser eliminada. Com efeito, ela é, em relação à natureza das coisas, ***inteiramente estranha e contingente***,[1918] e não pode ser conhecida com base nas leis universais de tal natureza. Disso nasce um círculo vicioso na demonstração, no qual se pressupõe o que propriamente deveria ter sido demonstrado.

Somente confunde a razão tomar o princípio regulador da unidade sistemática da natureza por um princípio constitutivo e hipostaticamente pressupor, na qualidade de causa, o que apenas está na ideia como fundamento do uso harmonioso A694/B722 da razão. A investigação da natureza segue seu próprio caminho, obedecendo tão só à cadeia de causas naturais conforme suas leis universais, decerto conforme a ideia de um autor e, não obstante, não para derivar dessa ideia a intencionalidade buscada em toda parte, mas visando a conhecer sua existência a partir dessa intencionalidade buscada na essência das coisas naturais, e também, onde possível, na essência de todas as coisas em geral e, por conseguinte, conhecê-la como absolutamente necessária. Independentemente do sucesso ou fracasso desta última ação, a ideia continua sempre correta, e igualmente também o seu uso, se foi este restringido às condições de um princípio meramente regulador.

A unidade dotada de propósito (teleológica) completa é a ***perfeição***[1919] (considerada absolutamente). Se não a encontramos na essência das coisas que constituem a totalidade do objeto da experiência, isto é, todo nosso conhecimento de validade objetiva e, portanto, nas leis naturais universais e necessárias, como concluiremos diretamente disso a ideia de uma perfeição suprema e absolutamente necessária em um ***ser original***,[1920] origem de toda a causalidade? A máxima unidade sistemática, em consequência à unidade dotada de propósito (teleológica), é a escola e mesmo a base da possibilidade do máximo

uso da razão humana. Essa ideia, por conseguinte, está indissoluvelmente vinculada à essência A695/B723 de nossa razão.[1921] Essa mesma ideia, portanto, é para nós legislativa e, assim, muito naturalmente, supomos uma ***razão legislativa***[1922] (*intellectus archetypus*) que lhe corresponda, da qual toda unidade sistemática da natureza, como objeto de nossa razão, é derivada.

Na ocasião em que tratamos da Antinomia da razão pura, dissemos que todas as questões suscitadas pela razão pura devem ser absolutamente respondíveis e a desculpa relativa aos limites de nosso conhecimento, desculpa que no tocante a muitas questões naturais é tão inevitável quanto justa, não é aqui admissível, porque neste caso as questões não nos são apresentadas pela natureza das coisas, mas apenas através da natureza da razão, tendo elas a ver exclusivamente com sua disposição interna. Estamos agora capacitados a confirmar essa afirmação, que a primeira vez pareceu ousada, no que diz respeito às duas questões nas quais a razão pura tem o seu maior interesse, assim completando totalmente nossa consideração de sua dialética.

Com efeito, caso se pergunte assim (a propósito de uma teologia transcendental)[1923] *primeiramente* se há A696/B724 algo que difere do mundo que contém ***o fundamento da ordem do mundo***[1924] e sua conexão em conformidade com leis universais, a resposta é: *sem dúvida*.[1925] Assim, o mundo é uma soma de fenômenos, o que exige para si a existência de algum fundamento transcendental, isto é, que seja pensável meramente pelo entendimento puro. Caso a pergunta seja *em segundo lugar* se esse ser é substância, detentora da maior realidade, necessária etc., respondo então *que essa pergunta não tem absolutamente significado algum*. Com efeito, todas as categorias através das quais tento construir um conceito com base em um tal objeto são unicamente de uso empírico, e são completamente destituídas de sentido quando não aplicadas aos objetos da experiência possível, isto é, ao mundo sensível. Fora desse campo não passam de títulos para conceitos, admissíveis, mas mediante os quais se pode também nada compreender. Finalmente, caso a pergunta seja *em terceiro lugar* se não podemos ao menos pensar esse ser distinto do mundo segundo uma *analogia* com os objetos da experiência, então a resposta é *com toda a certeza*,[1926] porém apenas A697/B725 como objeto na ideia e não na realidade, a saber, apenas na medida em que é para nós um substrato desconhecido da unidade sistemática, ordem e intencionalidade da disposição do mundo, que a razão tem de tornar um

princípio regulador de sua investigação da natureza. Mais do que isso, podemos nessa ideia admitir certos antropomorfismos que são úteis ao princípio regulador em pauta, sem medo e sem censura. Com efeito, trata-se sempre apenas de uma ideia, a qual não está de modo algum vinculada diretamente a um ser que difere do mundo, mas ao princípio regulador da unidade sistemática do mundo, unicamente mediante um esquema dela, nomeadamente uma inteligência suprema, que é o seu autor através de propósitos sábios. Não é a partir disso que o que é essa ***causa primordial*** [1927] da unidade do mundo em si mesma deve ser concebido, mas somente como devemos empregá-la ou, antes, sua ideia, relativamente ao uso sistemático da razão com respeito às coisas do mundo.

Dessa maneira, contudo (continuar-se-á perguntando), *podemos* supor um autor do mundo único, sábio e onipotente? *Sem qualquer dúvida*;[1928] e não só isso: *temos de* pressupô-lo. Mas, nesse caso, não estendemos nosso conhecimento além do campo da experiência possível? *De maneira alguma*.[1929] Com efeito, apenas pressupomos um Algo, do qual de modo algum temos A698/B726 qualquer conceito do que seja em si mesmo (um objeto meramente transcendental); mas relativamente à ordem sistemática e ***dotada de propósito***[1930] da estrutura do mundo, a qual quando estudamos a natureza precisamos pressupor, pensamos esse ser para nós desconhecido *segundo a analogia* com uma inteligência (um conceito empírico), isto é, no que toca aos fins e à perfeição que esses fins têm como fundamento lhe concedemos precisamente aqueles atributos capazes de conter o fundamento para tal unidade sistemática em conformidade com as condições de nossa razão. Essa ideia está, portanto, fundada por inteiro *respectivamente ao uso* que nossa razão dela faz no tocante ao *mundo*. Quiséssemos nós, todavia, conferir-lhe validade objetiva absoluta e teríamos de esquecer que nos limitamos a pensar um ser na ideia; e, posto que principiamos com um fundamento que de modo algum é ***determinável*** [1931] através da consideração do mundo, não nos colocaríamos assim em posição alguma que nos permitisse a aplicação adequada desse princípio ao uso empírico da razão.

Entretanto (perguntar-se-á, além disso), sendo dessa maneira, estou eu ainda facultado a fazer uso do conceito e da pressuposição de um ser supremo em uma consideração racional do mundo? Sim, tendo sido propriamente por isso que as coisas foram fundamentadas nessa ideia de razão. Todavia, é-me permissível considerar disposições que parecem dotadas de propósito como intenções

derivando-as A699/B727 ***da vontade divina***,[1932] ainda que, certamente, de modo mediato através de predisposições a elas dirigidas instaladas no mundo? Sim, podeis fazê-lo também, mas somente de tal modo que seja para vós o mesmo alguém dizer que a sabedoria divina tudo ordenou em função de seus fins supremos, ou que a ideia da sabedoria suprema é uma ideia reguladora na investigação da natureza e um princípio da sua unidade sistemática e dotada de propósito segundo leis naturais universais, mesmo onde não estamos disso cientes, isto é, onde percebeis essa unidade, é inteiramente indiferente se dizeis: "Deus assim o quis sabiamente", ou "a natureza assim sabiamente o ordenou".[1933] Com efeito, a maior unidade sistemática e dotada de propósito exigida por vossa razão como princípio regulador a título de fundamento de toda a investigação da natureza foi precisamente o que justificou estabelecerdes a ideia de uma inteligência suprema na qualidade de fundamento e como um esquema do princípio regulador; e quanto mais intencionalidade encontrais no mundo em consonância com esse princípio, tanto mais confirmação tendes da ***legitimidade***[1934] de vossa ideia; como, contudo, o princípio pensado tem como único objetivo buscar a necessária e máxima unidade possível da natureza, teremos de agradecer à ideia de um ser supremo por essa unidade, na medida em que a alcançarmos; não podemos, porém, sem contradizer a nós mesmos, jamais nos esquivar às leis universais da natureza considerando ***contingente e hiperfísica***[1935] em sua origem essa intencionalidade da natureza, pois A700/B728 foi apenas tomando-as como nossa meta que as coisas receberam como seu fundamento a ideia; de fato, não tivemos justificativa para supor um ser acima da natureza dotado dos atributos que aqui cogitamos, mas somente para ter a ideia desse ser como fundamento das coisas, visando a considerar os fenômenos sistematicamente associados entre si conforme a analogia de uma determinação causal.

Exatamente por isso dispomos também de justificativa para pensar a causa do mundo na ideia não apenas conforme um sutil antropomorfismo (sem o qual absolutamente nada poderia ser dele pensado), nomeadamente como um ser possuidor de entendimento, ***prazer e desprazer***,[1936] incluindo, em consonância com eles, ***desejo e vontade***[1937] etc., mas também conferindo a tal ser perfeição infinita que supera amplamente aquilo que poderíamos justificar com base no conhecimento empírico da ordem do mundo. Com efeito, a lei reguladora da

unidade sistemática quer que estudemos a natureza *como se* unidade sistemática e dotada de propósito acompanhada da maior multiplicidade possível fosse encontrável em todo lugar, ao infinito. Com efeito, embora ***vislumbremos***[1938] ou alcancemos somente um pouco dessa perfeição do mundo, compete à legislação de nossa razão tanto buscá-la quanto conjeturá-la em todo lugar, e nos deve ser sempre vantajoso, não podendo nunca se tornar desvantajoso A701/B729 realizar nossa consideração da natureza em consonância com esse princípio. Contudo, nessa representação da ideia de um autor supremo como fundamento, fica claro que não fundamento coisas na existência ou conhecimento desse ser, mas tão só em sua ideia, e assim nada extraio realmente desse ser, mas somente da ideia dele, isto é, da natureza das coisas do mundo, em conformidade com tal ideia. Parece, também, ter existido certa consciência, ainda que decerto não desenvolvida, do uso autêntico desse nosso conceito racional, que deu ensejo à linguagem modesta e razoável dos filósofos de todos os tempos, que discorrem sobre a sabedoria e a ***previdência***[1939] da natureza, e a sabedoria divina como expressões que têm o mesmo significado, dando preferência, de fato, à primeira expressão enquanto se restringem a lidar com a razão especulativa, pois esta nos barra a presunção de produzir uma asserção maior do que aquela que teríamos garantia para produzir, ao mesmo tempo fazendo a razão retornar ao campo que lhe é próprio, que é a natureza.

Portanto, a razão pura, que de início parecia nos prometer nada menos do que a ampliação do conhecimento além dos limites da experiência, se a compreendemos corretamente tudo que contém são apenas princípios reguladores, que decerto impõem maior unidade do que aquilo que pode alcançar o uso empírico do entendimento, mas que justamente porque afastam tanto a ***meta de aproximação***[1940] A702/B730 desse uso, conduzem-no ao mais elevado grau de acordo consigo mesmo através da unidade sistemática; mas, no caso de compreensão errônea desses princípios e serem confundidos com princípios constitutivos de conhecimento transcendente, o resultado é ***produzirem por meio de uma ilusão resplandecente, porém enganosa, persuasão e conhecimento imaginário e, com isto, contradições e conflitos eternos.***[1941]

* * *

Assim, todo conhecimento humano principia com intuições, parte destas para conceitos e finda com ideias. Embora tenha, na verdade, com referência aos três elementos, fontes cognitivas *a priori*, que à primeira vista parecem rejeitar os limites de toda a experiência, uma crítica completa nos convence de que a razão no uso especulativo não pode com esses elementos jamais ir além do campo da experiência possível, ***e a função própria dessa faculdade cognitiva suprema***[1942] é se servir de todos os seus métodos e princípios somente para sondar a natureza no que tem de mais íntimo em conformidade com todos os princípios possíveis de unidade, dos quais o da unidade dos fins é o que mais se destaca, mas nunca para pairar sobre seus limites, exteriormente ao que nada existe *para nós* exceto espaço vazio.[1943] Certamente, o exame crítico de todas as proposições capazes de estender A703/B731 o nosso conhecimento para além da experiência real nos convenceu o suficiente, na Analítica transcendental, de que jamais nos podem conduzir a algo mais do que uma experiência possível, ***e se não houvesse suspeita até quanto aos mais claros teoremas abstratos e gerais***,[1944] e se perspectivas encantadoras e aparentes não nos induzissem a lhes rejeitar o vigor, nesse caso poderíamos decerto nos permitir prescindir da árdua audição das testemunhas dialéticas apresentadas por uma razão transcendente em favor de suas pretensões; com efeito, já sabíamos de antemão, com plena certeza, que, embora talvez imbuídas de boa-fé, todas as suas alegações tinham de ser absolutamente nulas, porque têm a ver com uma ***informação***[1945] que nenhum ser humano jamais pode adquirir. Entretanto, visto que não haverá um fim para o discurso a menos que se chegue ***à verdadeira causa da ilusão***,[1946] capaz de enganar até o mais racional, e a ***decomposição***[1947] de todo o nosso conhecimento transcendente em seus elementos (como um estudo de nossa natureza interior) em si mesma não contém pouco valor, sendo mesmo um ***dever***[1948] para o filósofo, foi não só necessário investigar detalhadamente o vão trabalho da razão especulativa por completo até suas fontes primordiais, como também a considerar que a ilusão A704 dialética aqui não é apenas enganosa ao nosso juízo, mas também (devido ao interesse A732 que atribuímos a esses juízos) atraente e sempre natural (e assim permanecerá igualmente por todo o futuro), recomendável redigir, por assim dizer, as atas desse processo e colocá-las nos arquivos da razão humana, de modo a evitar erros vindouros de uma espécie semelhante.

II – DOUTRINA TRANSCENDENTAL DO MÉTODO

Se A707/B735 encaro o conjunto de todo o conhecimento da razão pura e especulativa ***como um edifício***,[1949] do qual pelo menos temos uma ideia, posso dizer que realizamos, na Doutrina transcendental dos elementos, uma estimativa dos materiais e determinamos para qual tipo de edifício, com que altura e solidez, bastariam. Sucedeu, decerto, que, embora tivéssemos em mente, na verdade, uma torre que devesse atingir o céu, o suprimento de materiais foi somente suficiente para uma morada apenas com espaço bastante para a execução de nossa tarefa no nível da experiência e elevada o bastante para supervisioná-la; porém, esse arrojado empreendimento teve que fracassar devido à falta de material, isto para não citarmos ***a confusão de línguas***[1950] que inevitavelmente dividiu os trabalhadores sobre o plano e os dispersou pelo mundo afora, a permitir que cada um construísse por conta própria segundo seu próprio projeto. Nossa preocupação agora é mais com o plano do que com os materiais, e tendo sido advertidos a não nos aventurarmos em um projeto cego qualquer capaz talvez de exceder completamente nossa inteira capacidade, mas não podendo nos abster da construção de uma sólida morada, é preciso nos ater a um orçamento de um edifício compatível com os suprimentos de que dispomos e que ao mesmo tempo se ajuste às nossas necessidades.

Entendo, portanto, por doutrina transcendental do método a determinação A708/B736 das condições formais de um sistema completo da razão pura.[1951] Com esse objetivo, teremos de nos ocupar de uma *disciplina*, de um *cânone*, de uma *arquitetônica* e, finalmente, de uma *história*[1952] da razão pura, e executar de um prisma transcendental o que, com o nome de uma *lógica prática*, relativamente ao

uso do entendimento em geral, foi buscado pelas escolas, mas por elas mal realizado porque, considerando-se que ***a lógica geral*** [1953] não está restrita a qualquer espécie particular de conhecimento do entendimento (por exemplo, não ao puro), e nem a certos objetos, está impossibilitada, ***sem tomar emprestado conhecimento de outras ciências***,[1954] de fazer mais do que propor títulos para *métodos possíveis* e expressões técnicas[1955] cujo uso é com referência ao que é sistemático em todas as ciências, tornando ***o aprendiz***[1956] de antemão familiarizado com nomes cujo significado e uso ele só deverá conhecer futuramente.

CAPÍTULO I
A disciplina da razão pura

Os juízos negativos – que o são não só na sua forma lógica, mas também em seu conteúdo – não são objeto de apreço algum em particular da parte da ***avidez dos seres humanos pelo saber***[1957]; são vistos, sim, como inimigos invejosos de nosso impulso contínuo no sentido de ampliar o conhecimento, A709/B737 e é quase necessária uma apologia para obter tolerância para eles, imagine favorecimento e elevada estima.

Pode-se, decerto, logicamente expressar negativamente todas as proposições que se deseje, porém no que diz respeito ao teor de nosso conhecimento em geral, se é ampliado ou limitado por um juízo, proposições negativas têm unicamente a função característica de *impedir o erro*.[1958] Disso decorre que mesmo proposições negativas, que são impeditivas de um conhecimento falso, são certamente ***muito verdadeiras, contudo vazias***[1959] onde um erro nunca é possível, isto é, inadequadas ao seu fim, e por isso são frequentemente risíveis, como a proposição daquele orador escolástico de que Alexandre[1960], sem ***exército***[1961], não poderia ter conquistado terra alguma.

Onde, porém, os limites de nosso conhecimento possível são muito estreitos, grande é o estímulo para julgar, a ilusão que se apresenta é muito enganosa e o prejuízo proveniente do erro é considerável, tendo aí o *negativo* da instrução, cuja serventia é apenas nos abrigar dos erros, mais importância do que muitos ensinamentos positivos que poderiam ser instrumento do aumento de nosso

conhecimento. Chama-se *disciplina* a *obrigação*[1962] que limita e finalmente erradica a contínua propensão a desviar-se de certas regras. É distinta da *cultura*[1963], a qual deve tão só conferir uma *habilidade*[1964] sem mediante isso suprimir outra já existente. Portanto, para a formação de um talento, o qual A710/B738 por si mesmo já encerra ***um impulso para a manifestação***,[1965] a disciplina proporcionará uma contribuição negativa,[1966] mas a cultura e a doutrina uma positiva.

Que o temperamento bem, como os talentos, que permitem um movimento livre e irrestrito (como imaginação e espirituosidade[1967]), exigem em muitos de seus aspectos uma disciplina é algo que todos facilmente admitirão. Que a razão, entretanto, é propriamente obrigada a prescrever sua disciplina a todos os demais esforços, necessite de um deles ela mesma, decerto é algo que pode parecer estranho, e de fato safou-se ela até agora de tal humilhação exatamente porque, em virtude da solenidade e do decoro com os quais ela se apresenta, ninguém pôde facilmente suspeitar que se ocupa de um jogo frívolo com ***imagens fantasiosas***[1968] em lugar de conceitos, e palavras em lugar de coisas.

Não houve necessidade de qualquer crítica da razão no uso empírico, porque seus princípios estiveram submetidos A711/B739 a uma contínua prova tendo como pedra de toque a experiência; tampouco na matemática, onde seus conceitos têm de estar imediatamente presentes *in concreto* na intuição pura, pela qual todo o ***não fundamentado e arbitrário***[1969] torna-se evidente. Onde, porém, nem o empírico nem a intuição pura mantêm a razão em um ***caminho visível***,[1970] a saber, em seu uso transcendental, conforme meros conceitos, aí ela necessita tanto de uma disciplina que refreie seu pendor para estender-se além dos estreitos limites da experiência possível e que a proteja do excesso e do erro, que a inteira filosofia da razão pura diz respeito tão só a essa utilidade negativa. Podem-se remediar erros particulares por meio de *censura*, ao passo que suas causas, por meio de crítica; onde, contudo, como na razão pura, depara-se com ***um sistema inteiro de enganos e fantasias***,[1971] os quais estão mutuamente ligados e unificados segundo princípios comuns, parece ser necessária a presença de uma legislação totalmente especial e efetivamente negativa, a qual, detendo o nome de uma *disciplina*, edifica, por assim dizer, um sistema de precaução e de autoexame a partir da natureza da razão e dos objetos de sua utilização pura, diante do qual nenhuma ***ilusão sofística falsa***[1972] tenha possibilidade de subsistir, devendo, ao

contrário, trair-se imediatamente, independentemente de todos os fundamentos de sua dissimulação.

Convém, A712/B740 entretanto, observar bem que, nesta segunda parte principal da crítica transcendental, a disciplina da razão pura não é por mim direcionada ao conteúdo cognitivo egresso da razão pura, mas somente ao método cognitivo proveniente dela. O primeiro já ocorreu na Doutrina dos Elementos. Existe, porém, tanto de semelhante no uso da razão, qualquer que seja o objeto a que possa se aplicar, ainda que, na medida em que deve ser transcendental, difira tanto essencialmente de todos os demais usos, ***que, sem a admonitória doutrina negativa***[1973] de uma disciplina que os tivesse especialmente como meta, os erros que nascessem necessariamente da adoção inadequada de tais métodos não poderiam ser evitados, métodos esses certamente passíveis de serem apropriados à razão, mas não aqui.

CAPÍTULO I

Seção I
A disciplina da razão pura no uso dogmático

A matemática proporciona o mais fulgurante exemplo da favorável expansão da razão pura sem a ajuda da experiência. Exemplos são contagiosos, particularmente para essa mesma faculdade, que de modo natural se adula no pensamento de que se sairá identicamente bem nos outros casos tal como se saiu nesse. Daí a razão pura alimentar a esperança de capacitar-se a uma autoexpansão de maneira tão favorável e sólida A713/B741 no uso transcendental quanto o realizou com sucesso no seu uso matemático, pela aplicação do mesmo método que nesse caso foi de óbvia utilidade. É, portanto, de grande importância sabermos se o método para atingir ***certeza apodítica***[1974] que recebe, nessa última ciência, a denominação de *matemático*, é idêntico àquele pelo qual se busca, na filosofia, a mesma certeza e que nessa conjuntura teria de ser denominado *dogmático*.

O conhecimento *filosófico* é o *conhecimento racional* a partir de *conceitos*,[1975] ao passo que a matemática o é a partir da *construção* de conceitos. *Construir*, porém, um conceito significa representar *a priori* a intuição que tem com ele correspondência. Assim, a construção de um conceito exige uma intuição *não empírica*, a qual, por via de consequência, como intuição, é um objeto *isolado*, mas que, no entanto, como a construção de um conceito (uma representação universal[1976]) tem de expressar na representação validade universal para todas as intuições possíveis que dizem respeito ao mesmo conceito. Construo, portanto, um triângulo representando um objeto que corresponde a esse conceito, ou mediante a mera imaginação na intuição pura ou de acordo com ela sobre o papel na intuição empírica, porém nos dois casos totalmente *a priori*, sem haver tomado emprestado seu modelo de experiência alguma. A714/B742 A figura singular desenhada é empírica e serve, todavia, para expressar o conceito sem prejuízo de sua universalidade, porque, no que concerne a essa intuição empírica, o considerado foi somente ***a ação de construir o conceito***,[1977] com respeito ao que muitas determinações, por exemplo as relativas à grandeza, aos lados e aos ângulos, não têm importância alguma, com o que essas diferenças, que não alteram o conceito de triângulo, são abstraídas.

Assim, o conhecimento filosófico considera o particular somente no universal; ***o matemático, o universal no particular, até mesmo no individual***,[1978] contudo *a priori* e mediante a razão, do que resulta que tal como esse individual é determinado por certas condições universais de construção, também o objeto do conceito, ao qual esse individual corresponde apenas como seu esquema, tem de ser pensado como determinado universalmente.

Consiste, portanto, nessa forma a diferença essencial dessas duas espécies de conhecimento racional, que não tem como base a diferença de suas matérias ou de seus objetos. Aqueles que supuseram distinguir filosofia e matemática ao declararem que a filosofia tem meramente a *qualidade*, enquanto a matemática somente a *quantidade* como objeto ***tomaram o efeito pela causa***.[1979] A forma do conhecimento matemático é a causa deste pertencer exclusivamente aos *quanta*. Com efeito, somente o conceito de grandezas deixa-se construir, isto é, deixa-se expor *a priori* na intuição; qualidades, entretanto, não se deixam representar A715/B743 em outra intuição exceto a empírica. Resulta que um conhecimento racional das qualidades só é possível através de conceitos. Ninguém, portanto, é

capaz de fazer derivar uma intuição que corresponda ao conceito de realidade a não ser a partir da experiência, e jamais de ser dela partícipe *a priori* a partir de si mesmo e anteriormente à consciência empírica.[1980] A forma de um cone pode ser tornada intuitiva sem qualquer ajuda empírica meramente em conformidade com o conceito, porém, a cor desse cone precisa ser dada antes em uma experiência ou outra. De nenhum modo posso representar o conceito de uma causa em geral na intuição a não ser em um exemplo a mim dado pela experiência etc. De resto, tanto a filosofia quanto a matemática ocupam-se de grandezas, por exemplo da totalidade, da infinidade etc. A matemática ocupa-se igualmente da diferença entre linhas e planos como espaços de qualidade distinta, e com a continuidade da extensão como uma qualidade sua. Embora, porém, em tais casos tenham um objeto comum, no tocante à consideração filosófica ou matemática o modo de tratá-lo através da razão é completamente distinto. A consideração filosófica restringe-se meramente a conceitos universais, enquanto a matemática, de posse de meros conceitos, é inteiramente impotente, apressando-se imediatamente rumo à intuição, na qual considera o conceito *in concreto*, ainda que não empiricamente, mas tão só como um conceito que representou A716/B744 *a priori*, isto é, construiu, e no qual o resultado das condições universais da construção tem igualmente de valer universalmente no que concerne ao objeto do conceito construído.

Dê a um filósofo o conceito de um triângulo e deixe-o descobrir, a seu modo, como a soma dos ângulos do triângulo poderia se relacionar a um ângulo reto. Tudo de que ele dispõe é o conceito de uma figura encerrada em três linhas retas, e nela o conceito de tantos quantos ângulos. Ora, ***é-lhe possível*** [1981] refletir nesse conceito por tanto tempo quanto quiser, mas ele não produzirá nada de novo. Ele pode[1982] analisar e tornar claro o conceito de linha reta, ou de ângulo ou do número três, mas não atingirá outros atributos que já não estejam encerrados nesses conceitos. Que o geômetra, porém, examine essa questão. Ele começa imediatamente por construir um triângulo. Porque sabe que dois ângulos retos juntos equivalem exatamente a todos os ângulos adjacentes que podem ser traçados em um ponto em uma linha reta, prolonga um lado desse triângulo, com o que obtém dois ângulos adjacentes que juntos são iguais a dois retos. Divide, então, desses ângulos o externo, para isso traçando uma linha paralela ao lado oposto do triângulo, e vê que aqui surge um ângulo adjacente externo que é igual

a um interno etc. Ele alcança de tal maneira, A717/B745 por meio de ***uma cadeia de conclusões***[1983] orientada sempre pela intuição, uma solução plenamente esclarecedora da questão e que é, concomitantemente, universal.

A matemática, contudo, não se limita a construir grandezas (*quanta*), como na geometria, mas também constrói a mera grandeza (*quantitatem*), ***como na álgebra***,[1984] onde abstrai por completo *a constituição do objeto*[1985] que deve ser pensado segundo tal conceito de grandeza. Ela[1986] opta por certa notação para toda a construção de grandezas em geral (números), bem como soma, subtração, extração de raízes etc., e após haver também apontado o conceito universal das grandezas em conformidade com suas distintas relações, ela representa a totalidade dos procedimentos que servem de instrumento para gerar e alterar a grandeza segundo certas regras universais na intuição; onde uma grandeza deve ser dividida por outra, instala os caracteres de ambas de acordo com a forma apontada pela divisão, e assim atinge igualmente bem – mediante uma construção simbólica – o atingido pela geometria mediante uma construção ostensiva ou geométrica (dos próprios objetos), ao que o conhecimento discursivo jamais poderia ter acesso mediante meros conceitos.

Qual a causa possível das situações tão diversas em que se encontram esses dois ***artistas da razão***,[1987] dos quais um constrói seu caminho conforme conceitos, enquanto o outro o faz segundo intuições representadas A718/B746 por ele *a priori* para os conceitos? Segundo as doutrinas transcendentais relativas aos fundamentos anteriormente expostas, essa causa é clara. O ponto aqui não são proposições analíticas, as quais podem ser geradas pela mera análise dos conceitos (aqui o filósofo indubitavelmente teria a vantagem sobre seu rival),[1988] mas as sintéticas e, na verdade, as que devem ser conhecidas *a priori*. Com efeito, não devo ver o que realmente penso em meu conceito do triângulo (este não é nada mais do que a mera definição), ao contrário devo ultrapassá-lo até os atributos que não estão contidos nesse conceito, mas que ainda assim a ele pertencem. Ora, o único modo possível para isso é eu determinar meu objeto de acordo com as condições ou da intuição empírica ou da intuição pura. A primeira proporcionaria apenas uma proposição empírica (através da medição de seus ângulos[1989]), que não encerraria qualquer universalidade e, muito menos, ***necessidade***[1990] e cuja discussão não cabe aqui. Mas o segundo procedimento é o da construção matemática e aqui decerto da construção geométrica, por meio da

qual junto em uma intuição pura, tal como na empírica, o múltiplo que pertence ao esquema de um triângulo em geral e, por conseguinte, ao seu conceito, ***mediante o que certamente proposições sintéticas universais têm de ser construídas***.[1991]

Seria, portanto, inutilmente que eu filosofaria sobre o triângulo, isto é, refletiria discursivamente, A719/B747 sem com isso alcançar mais do que a mera definição, a partir da qual, porém, tive de iniciar. Há, com certeza, uma síntese transcendental com base em conceitos puros com os quais, por outro lado, somente o filósofo tem êxito, mas que nunca diz respeito a mais de uma coisa em geral, relativamente às condições em que sua ***percepção***[1992] possa pertencer à experiência possível. Nos problemas matemáticos, porém, não é, de modo algum, essa a questão e nem a da existência em geral, mas aquela dos atributos dos objetos em si mesmos, somente na medida em que esses atributos estão combinados ao conceito dos objetos.

Procuramos nos exemplos citados apenas tornar clara qual é a grande diferença existente entre o uso discursivo da razão segundo conceitos e o uso intuitivo através da construção de conceitos. Ora, indaga-se naturalmente qual a causa que torna necessário tal uso duplo da razão, e mediante quais condições pode-se compreender se somente o primeiro ou também o segundo ocorre.

Todo o nosso conhecimento vincula-se, por fim, a intuições possíveis: com efeito, é somente por meio delas que um objeto é dado. Ora, um conceito *a priori* (um conceito não empírico) ou já encerra uma intuição pura em si, caso em que pode ser construído; ou então nada encerra senão a síntese das intuições possíveis, as quais não são dadas *a priori*, ***e nesse caso se pode*** A720/B748 ***bem julgar sinteticamente e a priori através dele***,[1993] porém apenas discursivamente, segundo conceitos e jamais intuitivamente mediante a construção do conceito.

Ora, nenhuma, entre todas as intuições, é dada *a priori* salvo a mera forma ***dos fenômenos, espaço e tempo***,[1994] e um conceito destes, como *quanta*, deixa-se ser representado *a priori* na intuição pura, isto é, ser construído, ou ao mesmo tempo que sua qualidade (sua forma[1995]), ou então tão só sua quantidade (a mera síntese do múltiplo homogêneo) através do número. Entretanto, a matéria dos fenômenos, pela qual *coisas* no espaço e no tempo nos são dadas, somente pode ser representada na percepção e, portanto, *a posteriori*. O único conceito que representa *a priori* esse conteúdo empírico dos fenômenos é o conceito de *coisa*

em geral, e seu conhecimento sintético *a priori* nunca pode proporcionar *a priori* mais do que a mera regra da síntese daquilo que é possível à percepção dar *a posteriori*, porém jamais a intuição do objeto real, uma vez que esta tem de ser necessariamente empírica.

São transcendentais as proposições sintéticas que têm relação com *coisas* em geral cuja intuição não pode ser dada *a priori*. Resulta que proposições transcendentais nunca podem ser dadas graças à construção de conceitos, mas somente em conformidade com conceitos *a priori*. Tudo o que elas contêm é a regra de acordo com a qual certa unidade sintética do que A721/B749 não é possível representar intuitivamente *a priori* (das percepções) deve ser buscada empiricamente. Apesar disso, não podem representar, em algum caso, nenhum de seus conceitos *a priori*, mas fazê-lo apenas *a posteriori*, mediante a experiência, tornada possível em primeira instância segundo esses princípios sintéticos.

No caso de se ter de julgar sinteticamente a partir de um conceito, é necessário ir além dele e, na verdade, até a intuição na qual é dado. Com efeito, caso se permaneça com o que está contido no conceito, o juízo não passaria de analítico, ***e uma explicação do pensamento***[1996] do que nele está realmente encerrado. Posso, contudo, ir do conceito à intuição pura ou empírica que a ele corresponde com o fito de considerá-lo *in concreto* e conhecer *a priori* ou *a posteriori* o que cabe ao seu objeto. O primeiro é o conhecimento racional e matemático através da construção do conceito, enquanto o segundo o mero conhecimento empírico (mecânico), jamais capaz de produzir proposições necessárias e apodíticas. Resulta que eu poderia analisar o meu conceito empírico de ouro sem com isso obter mais do que me capacitar a enumerar tudo o que penso realmente mediante esse vocábulo, o que, decerto, promoveria ***um aprimoramento lógico***[1997] de meu conhecimento, *mas nenhum aumento ou suplementação*[1998] dele. Posso, porém, tomar a matéria que aparece sob esse nome e instaurar dela percepções, o que me proporcionará A722/B750 diversas proposições sintéticas, ainda que empíricas. Eu construiria o conceito matemático de um triângulo, isto é, daria-o *a priori* na intuição, e dessa maneira obteria conhecimento sintético, mas racional. Entretanto, se o conceito transcendental de uma realidade, substância, força etc. me é dado, não designa nem uma intuição empírica, nem uma pura, mas tão só a síntese de intuições empíricas (que, desse modo, não podem ser dadas *a priori*) e porque a síntese não é capaz de proceder *a*

priori rumo à intuição que lhe corresponde, dela só pode se originar um princípio da síntese[1999] de intuições empíricas possíveis – nenhuma proposição sintética determinante.[2000] Por conseguinte, uma proposição transcendental é um conhecimento sintético racional de acordo com meros conceitos e, portanto, discursivo, uma vez que é por meio dele que toda unidade sintética do conhecimento empírico começa por se tornar possível, embora nenhuma intuição seja dada por ela *a priori*.

Há, A723/B751 por conseguinte, um uso duplo da razão que apesar da universalidade do conhecimento e de sua geração *a priori*, de que eles compartilham, apresenta, no entanto, grande diferença em seu avanço, exatamente porque existem ***dois componentes***[2001] no fenômeno pelos quais todos os objetos nos são dados: a forma da intuição (espaço e tempo), que pode ser conhecida e determinada completamente *a priori*, e a matéria (o físico), ou o conteúdo, o qual significa ***um Algo***,[2002] que é encontrado no espaço e no tempo e que, portanto, encerra uma existência e corresponde à ***sensação***[2003]. No tocante a esta última, que jamais pode ser dada de modo
determinado a não ser empiricamente, nada temos *a priori* salvo conceitos indeterminados da síntese de sensações possíveis, contanto que pertençam à ***unidade da apercepção***[2004] (em uma experiência possível). No tocante à primeira, podemos determinar nossos conceitos na intuição *a priori*, quando produzimos os próprios objetos no espaço e no tempo por meio da síntese homogênea, e os consideramos meramente como *quanta*. Chama-se o primeiro uso de uso da razão segundo conceitos porque tudo o que podemos fazer é submeter os fenômenos aos conceitos em conformidade com seu conteúdo real, o qual só pode ser determinado empiricamente, isto é, *a posteriori* (mas conforme aqueles conceitos na qualidade de regras de uma síntese empírica); o segundo é o uso da razão através A724/B752 da construção de conceitos, e considerando que estes já dizem respeito a uma intuição *a priori*, por isso mesmo podem ser dados de modo determinado na intuição pura *a priori* e dispensando todos os dados
empíricos. Considerar tudo o que existe (uma coisa no espaço ou no tempo), se e até que ponto é ou não um *quantum*, se uma existência ou a ausência desta nele tem de ser representada, até que ponto esse Algo (o qual preenche espaço ou tempo) é substrato ou mera determinação, se tem uma relação de sua existência com algo diferente, como causa ou efeito e, finalmente, se com respeito à sua

existência encontra-se isolado ou em dependência mútua com os outros; considerar a possibilidade dessa existência, a realidade e a necessidade ou os contrários destas: tudo isso pertence ao *conhecimento racional* a partir de conceitos, o qual é denominado *filosófico*. Determinar, contudo, uma intuição *a priori* no espaço (forma[2005]), dividir o tempo (duração[2006]), ou simplesmente conhecer o universal na síntese de uma e mesma coisa no tempo e no espaço e a grandeza de uma intuição em geral (número[2007]) que disso se origina é uma *operação racional* [2008] mediante a construção dos conceitos, e é denominada *matemática*.

A grande felicidade conseguida pela razão por meio da matemática conduz de maneira totalmente natural à expectativa de que, se não ela mesma, ***ao menos seu método também obterá êxito fora do campo das grandezas***,[2009] A725/B753 visto referir todos os seus conceitos às intuições que é capaz de proporcionar *a priori* e pelas quais, por assim dizer, torna-se ***senhor sobre a natureza***;[2010] enquanto isso, a filosofia pura, ao contrário, tateia na natureza munida de conceitos discursivos *a priori*, incapaz de tornar intuitiva *a priori* a realidade deles, e com isso confirmá-la. Ademais, parece não faltar aos mestres desta arte qualquer autoconfiança e à ***coletividade***[2011] quaisquer grandes expectativas quanto à destreza deles, caso alguma vez efetivamente se ocupem disto. Com efeito, como eles jamais filosofaram em torno da matemática (uma tarefa difícil!), nunca lhes veio à ***mente***[2012] a diferença específica entre um e outro uso da razão. Regras empregadas de modo corrente e empírico, as quais foram por eles tomadas emprestadas da razão comum, têm para eles a validade de axiomas. De onde poder-se-ia extrair os conceitos de espaço e tempo dos quais se ocupam (como os únicos *quanta* originais) é algo que de modo algum os preocupou, ***e lhes parece igualmente inútil sondar a origem dos conceitos puros do entendimento e, assim, também a abrangência de sua validade***;[2013] antes, deles apenas se servem. Em tudo isso, seu procedimento é inteiramente correto se não ultrapassarem seus limites, aos quais estão circunscritos, nomeadamente os da *natureza*. Deslizam, contudo, despercebidamente, do campo da sensibilidade para o solo inseguro dos conceitos puros e, mesmo, transcendentais, solo onde não lhes é permitido nem se conservarem de pé, nem nadarem (*instabilis tellus,* A726/B754 *innabilis unda*), capazes apenas de ***passos fugazes***,[2014] dos quais o tempo não preserva o mínimo vestígio, enquanto, pelo contrário, ***o caminho deles na matemática constitui uma***

estrada estratégica que até sua descendência mais remota pode trilhar com confiança.[2015]

Como estabelecemos como nossa obrigação determinar precisamente e com certeza os limites da razão pura no uso transcendental, tendo, porém, esse tipo de tentativa em si a peculiaridade (a despeito das advertências mais incisivas e claras) de acalentar sempre a esperança de poder adiar a necessidade de desistir completamente do esforço de ultrapassar os limites da experiência para adentrar ***as regiões encantadoras***[2016] do intelectual, ***é, portanto, necessário remover, por assim dizer, a última âncora de uma esperança fantástica***[2017] e mostrar que a adoção do método matemático nesta espécie de conhecimento é incapaz de proporcionar a mais ínfima vantagem, a não ser a de expor sua própria fraqueza ainda mais distintamente, e revelar que ***matemática***[2018] e filosofia são duas coisas completamente distintas, ainda que se deem as mãos na ***ciência da natureza***,[2019] de modo que o procedimento de uma jamais pode ser imitado pelo procedimento da outra.

A solidez da matemática está apoiada em definições, axiomas e demonstrações. Contentar-me-ei em indicar que nenhum desses elementos no sentido em que o matemático os toma pode ser realizado, A727/B755 nem imitado pela filosofia; que o matemático, mediante seu método na filosofia, nada pode construir exceto edifícios de cartas, enquanto o filósofo, mediante o seu método na esfera da matemática, pode apenas suscitar palavrório, quando a filosofia consiste precisamente em conhecer seus limites, e que mesmo o matemático, caso o seu talento já não esteja limitado pela natureza e circunscrito à sua especialidade, está impossibilitado tanto de rejeitar suas advertências quanto de desconsiderá-las.

1. Das **definições**. *Definir*,[2020] como a própria expressão o revela, deve significar propriamente tão só representar originalmente o conceito minucioso de uma coisa dentro de seus limites.[2021] Diante de tal exigência, um conceito *empírico* não pode, de modo algum, ser definido, mas apenas *explicado*. Com efeito, na medida em que nele temos somente alguns sinais de certo tipo de objetos dos sentidos, jamais é certo se mediante a palavra indicadora do mesmo objeto não se pensa ora mais desses sinais, ora menos. A728/B756 Assim, no conceito de *ouro*[2022] pode alguém pensar em, além do peso, da cor, da dureza, ainda na propriedade

de não enferrujar, enquanto outra pessoa talvez nada saiba disso. Empregam-se certos sinais somente durante o tempo em que são suficientes para estabelecer distinções; novas observações, todavia, eliminam alguns e acrescentam outros, de maneira que o conceito jamais permanece entre limites certos. E para que se deveria definir um tal conceito quando, por exemplo, ao se discutir a água e suas propriedades ninguém se deterá no que se pensa com a palavra "água"[2023], mas rumará para os experimentos, e a palavra, com os poucos sinais que a ela aderem, deve apenas constituir uma *designação*, e não um conceito da coisa e, portanto, a pretensa definição nada mais é do que a determinação
da palavra? Em segundo lugar, a nos expressarmos com rigor, nenhum conceito dado *a priori* pode ser definido, por exemplo, substância, causa, direito, equidade etc. Com efeito, jamais posso estar certo de que a clara representação de um dado conceito (ainda confuso[2024]) foi minuciosamente desenvolvida, a menos que esteja eu ciente de que é adequada ao objeto. Mas visto que o conceito deste, tal como é dado, ***pode conter muitas representações obscuras***,[2025] que na análise deixamos de lado, mas que na verdade sempre empregamos na aplicação, a minuciosidade da análise do meu conceito é sempre duvidosa, A729/B757 e mediante múltiplos exemplos adequados somente pode ser tornada certa *provavelmente*, mas nunca *apoditicamente*. Em lugar da expressão "*definição*", eu preferiria utilizar *exposição*, que mantém sempre a cautela e de que o crítico pode, em certa medida, aceitar a validade, ainda que mantendo reservas quanto à sua minuciosidade. Considerando-se, assim, que nem conceitos empíricos, nem conceitos dados *a priori* podem ser definidos, restam somente os arbitrariamente pensados em relação aos quais podemos tentar exercer essa habilidade. Em tal caso, posso sempre definir meu conceito:[2026] com efeito, tenho de conhecer o que era meu desejo pensar, uma vez que eu o constituí, propositadamente, e a mim não foi dado nem pela natureza do entendimento, nem pela experiência, mas não posso dizer que com isso defini um objeto verdadeiro. Com efeito, se o conceito apoia-se em condições empíricas, por exemplo, ***um cronômetro náutico***,[2027] conclui-se que o objeto e sua possibilidade por meio desse conceito arbitrário não são dados; a partir dele não sei sequer

se tem um objeto, e minha explicação pode ser melhor denominada como uma declaração (do meu projeto) do que como uma definição de um objeto. Consequentemente, não há quaisquer outros conceitos restantes que se prestem a ser definidos além daqueles que encerram uma síntese arbitrária cuja construção *a priori* é possível e, portanto, só a matemática tem definições. Com efeito, o objeto que ela pensa também é por ela representado *a priori* A730/B758 na intuição, e este certamente não pode conter nem mais nem menos do que o conceito, visto que o objeto é originalmente dado pela explicação do conceito, isto é, sem a explicação ser extraída de qualquer outra coisa. A língua alemã tem para as expressões *exposição, explicação, declaração* e *definição*[2028] nada mais do que uma palavra: *Erklärung* e, por isso, precisamos de algum modo atenuar o rigor da exigência mediante a qual sobretudo ***negamos às explicações filosóficas o nome honorífico de definição***[2029] e queremos restringir essa observação inteira a isso, a saber, que definições filosóficas ocorrem somente como exposições de conceitos dados, mas definições matemáticas como construção de conceitos originalmente produzidos, com o que as primeiras ocorrem tão só analiticamente mediante decomposição (cuja integridade não é apoditicamente certa), ao passo que as segundas ocorrem sinteticamente e, portanto, *fazem* o próprio conceito, enquanto as primeiras se limitam a *explicá-lo*. Disso se conclui:

a) Que na filosofia não se deve imitar a matemática atribuindo anterioridade às definições, a não ser que se trate apenas de um mero experimento. Com efeito, uma vez que ***elas***[2030] são análises de conceitos dados, estes conceitos, embora ainda confusos, antecedem-se, e a exposição incompleta precede a completa, de maneira que com frequência estamos capacitados a inferir muito de alguns sinais por nós extraídos de uma análise ainda incompleta, antes de atingirmos uma exposição completa, isto é, a definição; ou seja, que na filosofia A731/B759 a definição, *como clareza precisa*,[2031] deve concluir a obra, em lugar de iniciá-la.[2032] Pelo contrário, não temos na matemática de modo algum qualquer conceito anterior à definição, através do qual o conceito é dado em primeira mão; deve, portanto, e também sempre pode iniciar daí.

b) Definições matemáticas jamais podem incorrer em erro. Com efeito, visto que o conceito é dado primeiramente pela definição, ele contém apenas aquilo que a definição pensará através dele. Contudo, embora nada de incorreto possa suceder em seu conteúdo, ainda assim às vezes, decerto apenas esporadicamente, pode ocorrer uma falha na forma (de revestimento), a saber, no tocante à precisão. Daí a explicação comum da ***circunferência***[2033], por ser uma linha *curva* da qual todos os pontos estão à mesma distância de um ponto único A732/B760 (o ponto medial), encerrar o erro que consiste em introduzir de modo desnecessário a determinação *curva*. Com efeito, tem de ser ***um teorema particular***,[2034] dedutível a partir da definição e facilmente demonstrado, que toda linha de que cada ponto é equidistante de um ponto único é curva (nenhuma parte sua é reta). Definições analíticas, pelo contrário, podem incorrer em erro multiplamente, ou introduzindo sinais de que realmente não estão contidos no conceito, ou carecendo da minuciosidade constituinte do que é essencial em uma definição, uma vez que não se pode ter plena certeza da integridade da análise das definições. Daí não poder o método matemático no definir ser imitado em filosofia.

2. Dos **axiomas**. Estes são princípios sintéticos *a priori*, porquanto são imediatamente certos. Ora, não é possível que um conceito seja sintético e imediatamente ligado a outro, visto que, para nos capacitarmos a ultrapassar um conceito, se faz necessário um terceiro conhecimento mediador. Como a filosofia é meramente conhecimento racional em conformidade com conceitos, nela não se depara com qualquer princípio que mereça o nome de axioma. A matemática, ao contrário, é capaz de axiomas, porque, mediante B761 a construção dos conceitos na intuição do objeto, ela é capaz de associar os predicados desse último *a priori* e imediatamente, por exemplo, que três pontos se encontram sempre em um plano. Pelo contrário, um princípio sintético jamais A733 pode ser imediatamente certo somente com base em conceitos (por exemplo, a proposição: tudo que ocorre tem sua causa), isto porque tenho de olhar ao redor, em busca de uma terceira coisa, a saber, ***a condição da determinação de tempo em uma experiência***,[2035] e não poderia conhecer

diretamente um tal princípio imediatamente apenas a partir dos conceitos. Princípios discursivos são, portanto, algo completamente distinto de intuitivos, isto é, axiomas. Os primeiros sempre exigem uma dedução, a qual pode ser inteiramente dispensada pelos segundos e, como estes são evidentes por idêntica razão, o que os princípios filosóficos, com toda sua certeza, jamais podem ter a pretensão de ser, qualquer proposição sintética da razão pura e transcendental é infinitamente lacunar no que concerne a ser tão evidente (como se costuma obstinadamente exprimir) quanto à proposição de que *duas vezes dois é quatro*. Na verdade, na Analítica, na tabela dos princípios do entendimento puro, cogitei também de certos axiomas da intuição, com a ressalva de que o princípio nela introduzido não era ele próprio um axioma, ***mas servia apenas para proporcionar o princípio da possibilidade dos axiomas em geral***,[2036] sendo ele mesmo apenas um princípio a partir de conceitos. Com efeito, até a possibilidade da matemática tem de ser indicada na filosofia transcendental. Por conseguinte, a filosofia não tem quaisquer axiomas e nunca lhe é permitido A734/B762 apresentar seus princípios *a priori* absolutamente, devendo ela, antes, dignar-se a justificar a autoridade deles através de dedução sólida.

3. Das **demonstrações**. Somente uma ***prova apodítica***,[2037] na medida em que é intuitiva, pode ser chamada de ***demonstração***.[2038] A experiência, decerto, ensina-nos ***o que existe***,[2039] mas não que não o possa ser diferente. O resultado são fundamentos empíricos probatórios serem incapazes de proporcionar qualquer prova apodítica. Entretanto, ***certeza intuitiva***,[2040] isto é, autoevidência, jamais nasce de conceitos *a priori* (no conhecimento discursivo), não importa quão apoditicamente certo possa ser o juízo. Portanto, somente a matemática contém demonstrações, porque não extrai seu conhecimento de conceitos mas da construção destes, isto é, da intuição, correspondente aos conceitos que podem ser dados *a priori*. Mesmo o procedimento da álgebra com suas equações, a partir do qual produzem a verdade juntamente com a prova, decerto não é uma construção geométrica, mas ainda uma construção característica cujos conceitos são representados por signos na intuição, sobretudo de relações de grandezas, e sem mesmo levar em consideração que o

heurístico garante todas as inferências contra os erros, dispondo cada uma delas diante de nossos olhos. Ao contrário, o conhecimento filosófico precisa prescindir dessa vantagem, pois tem sempre de considerar ***o universal*** [2041] *in abstracto* (mediante conceitos), ao passo que a matemática pode considerar o universal *in concreto* A735/B763 (na intuição individual) e, ainda assim, através da pura representação *a priori*, onde todo passo em falso torna-se visível. Preferiria, portanto, chamar as primeiras[2042] de *provas acroamáticas* (discursivas) em lugar de *demonstrações*, pois somente podem ser conduzidas mediante meras palavras (o objeto no pensamento); demonstrações, como a expressão já indica, prosseguem na intuição do objeto.

Ora, de tudo isso se conclui que não se ajusta à natureza da filosofia, sobretudo no campo da razão pura, arrogar uma postura dogmática e enfeitar-se com títulos e faixas da matemática, a cujas posições ***ela***[2043] não diz respeito, ainda que, decerto, tenha todos os motivos de ansiar por uma ***ligação de irmã***[2044] com ela. São fúteis pretensões que jamais podem encontrar êxito, que, em lugar disso, comprometem o seu objetivo de denunciar as fantasias de uma razão que desconhece seus próprios limites e de fazer reverter a presunção especulativa ao autoconhecimento modesto, porém sólido, mediante o suficiente esclarecimento de nossos conceitos. A razão, portanto, em suas tentativas transcendentais está impossibilitada de olhar à frente tão confiantemente como se o caminho que trilhou conduzisse de maneira plena diretamente à meta, não devendo ela, inclusive, contar tão corajosamente com as premissas que lhe servem de fundamento, a ponto de julgar desnecessário para si lançar amiúde um olhar atrás e considerar a possibilidade de erros a serem descobertos no desenrolar de suas inferências; A736/B764 erros que passaram despercebidos em seus princípios e exigem ou a sua ulterior determinação ou então a sua completa alteração.

Divido todas as proposições apodíticas (estas podem ser demonstráveis ou ainda imediatamente certas) em *dogmata* e *mathemata*. Uma proposição sintética direta com base em conceitos é um *dogma*; em contrapartida, uma proposição mediante a construção de conceitos é um *mathema*. Juízos analíticos nos ensinam propriamente não mais acerca do objeto do que aquilo que o seu conceito já encerra em si, ***uma vez que não ampliam o conhecimento além do conceito do***

sujeito, mas apenas elucidam esse conceito.[2045] Por conseguinte, não podem ser chamados propriamente de dogmas (palavra que talvez se possa traduzir por *sentenças*[2046]). Entre, porém, as duas espécies de proposições sintéticas *a priori* citadas, de acordo com o uso linguístico ordinário somente as do conhecimento filosófico ostentam esse nome, e dificilmente se designaria como *dogmata* as proposições da ***aritmética***[2047] ou da geometria. Portanto, esse uso corrobora a explicação por nós dada de que apenas juízos com base em conceitos, e não aqueles baseados na construção de conceitos, podem ser chamados dogmáticos.

Ora, toda razão pura em seu uso meramente especulativo não contém um único juízo sintético direto fundamentado em conceitos. Com efeito, através de ideias não é ela, como indicamos, capaz de quaisquer juízos sintéticos portadores de validade objetiva; contudo, por meio de conceitos do entendimento, A737/B765 com certeza ela constrói princípios seguros, mas não diretamente a partir de conceitos, porém sempre apenas indiretamente pela relação desses conceitos com algo totalmente acidental, a saber, a *experiência possível*;[2048] com efeito, se esta (alguma coisa como objeto da experiência possível) é pressuposta, eles certamente são apoditicamente certos, embora em si mesmos não possam, de modo algum, sequer ser conhecidos *a priori* (diretamente). Por conseguinte, ninguém pode compreender fundamentalmente a proposição "*Tudo que ocorre tem sua causa*" com base exclusivamente nesses conceitos dados. Portanto, não é dogma algum, ainda que de outro ponto de vista, nomeadamente aquele do campo exclusivo de seu uso possível, isto é, a experiência, possa muito bem vir a ser provado apoditicamente. Mas é chamado de *princípio* e não de *teorema*, embora tenha de ser provado, visto ter a propriedade particular de primeiramente possibilitar seu fundamento probatório, a saber, a experiência, tendo sempre de ser nela pressuposto.

Ora, não havendo quaisquer dogmas no conteúdo do uso especulativo da razão pura, conclui-se que qualquer método *dogmático*, seja ele emprestado dos matemáticos ou de um tipo peculiar, é por si inadequado. Com efeito, tudo que faz é mascarar ***falhas e equívocos***[2049] e enganar a filosofia, cuja meta própria é permitir que todas as etapas da razão sejam vistas sob a mais clara das luzes. Entretanto, o método pode ser sempre *sistemático*. A738/B766 Com efeito, nossa razão, ela mesma (subjetivamente), é um sistema, porém em seu uso puro, mediante meros conceitos, apenas um sistema de investigação segundo princípios

de unidade, para o qual somente a *experiência* em si pode fornecer a matéria. Contudo, no que diz respeito ao método peculiar de uma filosofia transcendental, aqui nada pode ser dito, porquanto nos ocupamos tão só de uma crítica das circunstâncias de nossa faculdade, se afinal podemos edificar e qual altura podemos conferir ao nosso edifício contando com os materiais de que dispomos (os conceitos puros *a priori*).

CAPÍTULO I

Seção II
A disciplina da razão pura no tocante ao seu uso polêmico

A razão tem em todos os seus empreendimentos de submeter-se à crítica, não podendo limitar a liberdade desta mediante qualquer pros-crição sem prejudicar a si mesma e para si atrair uma desfavorável suspeita. Ora, nada há de tão importante, no que respeita à sua utilidade, nada de tão sagrado ***que***[2050] possa fazê-la se esquivar a essa busca de prova e inspeção, de que nenhuma autoridade pessoal está isenta. Dessa liberdade depende a própria existência da razão, liberdade que não tem autoridade ditatorial alguma, ***mas cujo pronunciamento é sempre nada mais do que o acordo de cidadãos livres***,[2051] devendo cada um deles A739/B767 se capacitar a manifestar suas reservas, ou mesmo seu veto, isto sem recuar.

Ora, ainda que a razão jamais possa *recusar* a crítica, nem sempre tem motivo para a *temer*. A razão pura, contudo, no seu uso dogmático (não matemático), não é tão consciente do acatamento mais preciso de suas leis supremas a ponto de ser capaz de se apresentar ante o olho crítico de uma razão mais elevada e judicial, salvo ***acanhadamente***[2052], de fato pondo inteiramente de lado qualquer pretensão à autoridade dogmática.

É totalmente diferente se ela não tiver de lidar com a censura do juiz, mas só com as manifestações de seus concidadãos, contra os quais deve tão só se defender. Com efeito, como estes seriam tão dogmáticos, ainda que na negação, quanto ***aquela***[2053] o seria na afirmação, há espaço para uma justificação κατ'

ἄνθρωπον[2054] que a garante contra todo prejuízo e lhe confere um título de posse que lhe permite não temer quaisquer pretensões estranhas, ainda que esteja ela própria impossibilitada de ser suficientemente provada κατ' ἀλήθειαν.[2055]

Ora, entendo eu pelo uso polêmico da razão pura a defesa de suas proposições contra as negações dogmáticas destas. Aqui não se trata de saber se suas próprias asserções poderiam, talvez, também ser falsas, mas apenas de que ninguém A740/B768 jamais está capacitado a asseverar o oposto com certeza apodítica (nem mesmo apenas com maior verossimilhança).[2056] Com efeito, neste caso, tendo um título para nossa posse, mesmo que precário, não a mantemos devido à tolerância, e é plenamente certo que ninguém jamais é capaz de provar ***a ilegalidade dessa posse***.[2057]

É algo preocupante e que causa abatimento simplesmente haver em geral ***uma antitética***[2058] da razão pura e que esta, ***embora represente a suprema corte de justiça para todos os conflitos***,[2059] deva entrar em conflito consigo mesma. Não há dúvida de que tivemos diante de nós acima tal aparente antitética da razão; mas ela acabou por se mostrar apoiada em um ***equívoco***,[2060] a saber, o de tomar, de acordo com o preconceito comum, ***fenômenos por coisas em si mesmas***[2061] e em seguida exigir uma integridade absoluta em sua síntese, de um modo ou outro (quando, contudo, ambos os modos eram igualmente impossíveis), algo muito pouco de se esperar no tocante a fenômenos. Não houve, assim, nesse caso, qualquer *contradição* da *razão* consigo mesma nas proposições: "A série de fenômenos *dada em si* tem um começo absolutamente primeiro", e "Essa série é absolutamente e *em si mesma* destituída de qualquer começo"; com efeito, ambas as proposições podem perfeitamente coexistir, porque *fenômenos*, no que concerne à sua existência (como fenômenos) *em si mesmos*, nada são, isto é, algo contraditório, do que resulta que a pressuposição deles deve naturalmente ser sucedida por consequências contraditórias.

Tal equívoco, A741/B769 porém, não pode ser alegado e assim dirimido o conflito da razão, quando ao modo teísta se sustentasse algo como: "existe um ser supremo" e, ao contrário, ao modo ateísta: "não existe ser supremo algum"; ou quando, na psicologia, é sustentado: "tudo aquilo que pensa é de uma unidade permanente absoluta e, portanto, distinto de toda unidade material transitória", ao que outra pessoa contraporia: "a alma não é unidade imaterial e não pode ser excluída da ***transitoriedade***[2062]". Com efeito, o objeto da questão está aqui livre

de qualquer coisa estranha que venha a contradizer sua natureza, e o entendimento tem relação somente com *coisas em si* e não com fenômenos. Existiria, portanto, aqui, com certeza, um autêntico conflito, se apenas a razão pura tivesse algo a declarar do lado negativo que tornasse mais próximo o fundamento para uma asserção; com efeito, no que diz respeito à crítica dos fundamentos probatórios das afirmações dogmáticas, pode-se perfeitamente admiti-la sem com isso abrir mão dessas proposições, que, ainda ao menos, têm a seu favor o interesse da razão, ao qual de modo algum o oponente pode recorrer.

Na verdade, não sou da opinião que homens excelentes e ponderados (por exemplo, Sulzer[2063]) manifestam tão frequentemente, diante das debilidades das provas até aqui disponíveis, de que ainda é de se esperar descobrir algum dia demonstrações evidentes das duas proposições cardeais de nossa razão pura: existe um Deus, A742/B770 existe uma vida futura. Ao contrário, estou certo de que isso jamais acontecerá.[2064] Com efeito, de onde extrairá a razão o fundamento para tais asserções sintéticas, as quais não têm relação com objetos da experiência e sua possibilidade interna? É, contudo, também apoditicamente certo que nenhum ser humano jamais se apresentará com a capacidade de asseverar o *oposto* com o mínimo de verossimilhança, e muito menos fazê-lo dogmaticamente. Por certo, uma vez que poderia ele estabelecê-lo apenas mediante a razão pura, teria de se empenhar em provar ser *impossível* o ser supremo, o sujeito pensante em nós como inteligência pura. De onde, contudo, extrairá ele o conhecimento que lhe forneceria justificativa para julgar de maneira sintética além de toda experiência possível? Podemos, portanto, estar totalmente despreocupados quanto a alguém algum dia vir a provar o oposto; não nos é necessário conceber provas escolásticas, mas podemos, em todo caso, supor ditas proposições, as quais se compatibilizam completamente com o interesse especulativo de nossa razão no uso empírico, além do que constituem o único meio de ligá-lo ao interesse prático. Para o oponente (que não deve aqui ser considerado apenas crítico), temos à mão nosso *non liquet*,[2065] este infalivelmente o confundindo, enquanto nos é dispensado oferecer refutação ao que é por ele retorquido, pois constitui nossa reserva A743/B771 as máximas subjetivas da razão, das quais o oponente necessariamente carece, ***e sob cuja proteção podemos considerar todos os golpes assestados por ele no ar com serenidade e indiferença***.[2066]

De tal modo, não há propriamente, em absoluto, uma antitética da razão pura. Com efeito, o único ***campo de batalha***[2067] para ela precisaria ser buscado no campo da teologia e psicologia puras; todavia, esse terreno não terá qualquer guerreiro envergando uma armadura completa e empunhando armas capazes de intimidar. Tudo que ele pode fazer é caminhar coberto de escárnio e como um fanfarrão, podendo com isso se tornar objeto de ridículo, como se fosse um jogo infantil. Esta é uma observação consoladora que renova a coragem da razão; com efeito, com o que mais poderia contar quando ela, convocada com exclusividade para dar fim a todos os erros, foi ela mesma arruinada, incapacitada quanto a qualquer expectativa de paz e de uma posse tranquila?

Tudo o que a própria natureza dispõe é bom para alguma meta. Até ***venenos***[2068] servem para sobrepujar outros venenos gerados em nossos próprios ***humores***[2069], não podendo, desse modo, estar ausentes de uma completa coleção de medicamentos (farmácia). As objeções contra as persuasões e a presunção de nossa razão meramente especulativa são elas mesmas apresentadas pela natureza dessa razão, com o que devem ter sua boa destinação e objetivo, o que não se deve ***menosprezar***.[2070] Para que a ***providência***[2071] instalou muitos objetos, que a despeito de estarem ligados ao nosso A744/B772 maior interesse, foram instalados a uma altura tão elevada que mal nos é concedido com eles encontrar em uma ***imprecisa***[2072] percepção, posta em dúvida até por nós mesmos, e mediante a qual nosso olhar espreitador está mais excitado do que satisfeito? A utilidade, no que respeita a tais perspectivas, de arriscar determinações ousadas é, no mínimo, duvidosa e, talvez, inclusive, nociva. Mas é sempre e indubitavelmente útil conferir total liberdade à razão que investiga e examina, de modo que possa zelar por seu próprio interesse sem obstáculo, interesse que consiste tanto em fixar limites para os seus entendimentos quanto ampliá-los, e que sempre padece se ***mãos estranhas***[2073] intrometem-se, conduzindo a razão a objetivos que contrariam seu curso natural.

Portanto, deixai vosso oponente dizer somente razão e combatei-o apenas com armas da razão.[2074] Quanto ao resto, não vos preocupeis com a ***boa causa***[2075] (o interesse prático), uma vez que isso nunca entra em jogo em um conflito meramente especulativo. Aqui, tudo que o conflito revela é certa antinomia da razão, a qual deve necessariamente ser ouvida e examinada, visto que depende de sua natureza. Ele a cultiva[2076] ao considerar seu objeto em ambos

os lados, e assim o limitando corrige seu juízo. O conflitante aqui não é a *coisa*, mas o *tom*. Com efeito, resta-vos ainda o bastante para falar a linguagem de uma *crença* sólida,[2077] justificada pela mais A745/B773 incisiva razão, mesmo quando devais abrir mão daquela do *conhecimento*.[2078]

Se alguém houvesse indagado ao ***plácido***[2079] *David Hume*, pessoa efetivamente talhada para o equilíbrio do juízo: "O que vos motivou, por meio de escrúpulos tão arduamente alimentados, a solapar a persuasão tão consoladora e benéfica aos seres humanos de que o entendimento de sua razão ajusta-se à asserção e ao conceito determinado de um ser supremo?", ele teria respondido: "Nada exceto o propósito de fazer a razão avançar no conhecimento de si mesma e, ao mesmo tempo, ***certa indignação***[2080] relativamente à coação a ser praticada contra a razão ao se lhe dispensar um tratamento de grandeza e, concomitantemente, obstar uma franca confissão de suas fraquezas, o que a ela se torna evidente no seu autoexame." Se, pelo contrário, indagásseis *Priestley*,[2081] que se ocupa exclusivamente dos princípios do uso *empírico* da razão e não tem propensão para qualquer especulação transcendente, quais os motivos que lhe dão fundamento para ***pôr abaixo tais duas colunas mestras de toda religião***,[2082] ***a liberdade e a imortalidade de nossa alma (para ele a esperança da vida futura constitui apenas a expectativa de um milagre da ressurreição)***,[2083] ele, que é pessoalmente um piedoso e zeloso professor de religião, estaria incapacitado de fornecer outra resposta senão: o interesse da razão, que é reduzido pelo fato de que certos objetos são isentos da sujeição às leis da natureza material, que são as únicas que podemos A746/B774 conhecer e determinar com exatidão. Pareceria injusto desacreditar ***o último***,[2084] que sabe compatibilizar a sua afirmação paradoxal com a meta religiosa, e ofender um homem tão ponderado por não conseguir encontrar seu rumo tão logo se acha fora do campo da ***física***[2085]. Esse favor, porém, deve igualmente ser dispensado a Hume, não menos bem intencionado e detentor de um caráter moral irrepreensível; Hume, com efeito, não pode contar com sua especulação abstrata porque sustenta acertadamente que o objeto dela reside completamente fora das fronteiras da ***física***[2086], no campo das ideias puras.

Ora, o que fazer diante disso, sobretudo no que diz respeito ao perigo que parece ameaçar ***o bem comum***?[2087] Nada mais natural, nada mais justo do que a resolução que tendes a tomar. Deixai simplesmente que essas pessoas o façam; se

mostram talento, se mostram investigação profunda e nova, em uma palavra, se mostram razão, é a razão que sempre ganha. Se recorreis a meios distintos da razão não coagida, se bradais alta traição, se, como se fosse para apagar um incêndio, convocai ***a criatura ordinária***[2088] que nada compreende desses labores sutis, fareis de vós objeto de riso. Com efeito, não se trata aqui do que é vantajoso ou desvantajoso para o bem comum, mas apenas A747/B775 de até que ponto a razão é capaz de fazer avançar sua especulação abstraindo-se de todo interesse, e se é possível em geral contar com essa especulação para algo, ou se deve-se, de preferência, abandoná-la em favor do prático. Por isso, em lugar de atacá-lo com a espada, o que deveríeis fazer é observar esse conflito pacificamente do posto seguro da crítica, considerando que, embora deva ser fatigante para os contendores, para vós constitui um entretenimento, e que terá certamente um desfecho não sangrento e proveitoso para a vossa compreensão. É totalmente absurdo, com efeito, esperar ***esclarecimento***[2089] da razão e, no entanto, a ela prescrever de antemão de que lado necessariamente se manifestar. É de se acrescer que a razão já é tão bem restringida e detida entre limites impostos por ela mesma que não há necessidade de chamardes a guarda para instaurar ***resistência civil*** [2090] contra o partido cuja superioridade a vós pareça perigosa. Nesta dialética, não há qualquer triunfo que constituísse para vós causa de preocupação.

E também a razão necessita muito de tal conflito, sendo, inclusive, desejável que viesse a ser realizado mais cedo e mediante permissão pública irrestrita. Com efeito, nesse caso, ocorreria uma crítica madura muito antes, no aparecimento da qual toda essa controvérsia por si só teria desvanecido, na medida em que os contendores teriam compreendido ***seu deslumbramento e preconceitos***,[2091] os quais os haviam separado.

Há certa desonestidade na natureza humana,[2092] que, não obstante, no fim, como tudo A748/B776 aquilo que provém da natureza, deve encerrar uma disposição para bons propósitos, a saber, uma inclinação no sentido de encobrir seus sentimentos genuínos e expressar certos outros tidos como bons e louváveis. Inteiramente certo de que os seres humanos, por meio dessa propensão de autoencobrimento, bem como de assumir uma aparência que lhes é vantajosa, não só se *civilizaram*, como ***paulatinamente***,[2093] em certa medida, *moralizaram-se*, posto que ninguém seria capaz de penetrar através da ***máscara***[2094] da ***respeitabilidade, honradez e honestidade***,[2095] tendo encontrado, portanto, ***uma***

escola do aprimoramento para si mesmo[2096] nos exemplos pretensamente autênticos dos bons vistos ao seu redor. Essa disposição de se apresentar melhor do que se é e exteriorizar sentimentos que não se tem serve apenas, por assim dizer, *provisoriamente* para arrancar o ser humano de sua rudeza e permitir-lhe pela primeira vez ao menos assumir a *maneira*[2097] do bem que ele conhece; com efeito, mais tarde, quando no seu ***modo de pensar***[2098] houverem sido desenvolvidos e incorporados os princípios genuínos, essa falsidade deverá ser pouco a pouco combatida vigorosamente, pois, caso contrário, ***corrompe o coração***,[2099] ***e bons sentimentos não podem surgir sob a erva daninha da bela aparência***.[2100]

Lamento perceber precisamente a mesma ***desonestidade, fingimento e hipocrisia***[2101] até nas expressões do modo de pensar especulativo, em que seres humanos enfrentam muito menos barreiras e não obtêm vantagem alguma ao confessar aberta e sinceramente seus pensamentos. Com efeito, A749/B777 o que pode ser mais desvantajoso à compreensão do que a comunicação falsa até de meros pensamentos, do que ocultar dúvidas experimentadas em nossas próprias asserções, ou atribuir uma aparência de evidência a fundamentos probatórios que não nos são satisfatórios? Enquanto essas ***maquinações secretas***[2102] nascem da simples ***vaidade pessoal*** [2103] (que geralmente é o que ocorre nos juízos especulativos, sem qualquer interesse particular, e insuscetíveis de uma certeza apodítica), a vaidade de outrem lhes oferece oposição *com aprovação pública*,[2104] e as coisas findam no mesmo ponto a que deveriam ser conduzidas, ainda que muito antes pelo mais honesto dos sentimentos e a sinceridade. Onde, porém, ***o público***[2105] observa que ***sofistas sutis***[2106] visam nada menos do que abalar o alicerce do bem-estar público, parece não só indicado pela prudência, como igualmente permitido e, inclusive, perfeitamente louvável vir em amparo da ***boa causa***[2107] mediante ***fundamentos fictícios***,[2108] de preferência a permitir aos supostos opositores de tais fundamentos sequer a vantagem de baixar o tom de nossa voz perante o comedimento de uma mera convicção prática, e nos tornando necessário reconhecer a carência da certeza especulativa e apodítica. Entretanto, deveria pensar que nada no mundo é pior relativamente ao propósito da sustentação de uma boa causa do que astúcia, hipocrisia e embuste. O mínimo a ser exigido parece A750/B778 ser que tudo obedeça a um procedimento honesto quando se trata de estimar os fundamentos racionais de uma mera especulação.

Se, todavia, fosse possível contar seguramente mesmo com esse mínimo, a querela da razão especulativa sobre questões importantes no tocante a Deus, à imortalidade (da alma) e à liberdade ou teria sido há muito tempo decidida, ou então muito cedo encerrada. Resulta que a honestidade de sentimentos frequentemente se coloca em uma relação inversa com ***a benignidade da própria causa***,[2109] e esta talvez tenha mais opositores sinceros e íntegros do que defensores.

Consequentemente, pressuponho leitores que não estejam desejosos da defesa de uma causa justa mediante injustiça. No que concerne a eles, decidido já está que, em conformidade com os nossos princípios da Crítica, se o olhar de alguém não é para o que acontece, mas para o que deveria com justiça acontecer, não é realmente para se dar uma polêmica da razão pura. Com efeito, como podem duas pessoas conduzir uma disputa a respeito de uma causa cuja realidade nenhuma dessas pessoas é capaz de representar em uma experiência efetiva ou sequer em uma experiência tão só possível, acerca de cuja ideia a pessoa apenas medita a fim de produzir a partir dela algo *mais* do que uma ideia, ***nomeadamente a realidade do próprio objeto***?[2110] Por qual meio elas se dispõem a sair da disputa quando nem uma nem outra está capacitada a tornar sua causa compreensível e certa, mas é capaz somente de atacar a do opositor? Com efeito, é este o destino de todas as asserções da razão pura: A751/B779 que, como ultrapassam as condições de toda experiência possível, fora das quais nenhum documento da verdade jamais é encontrado, têm, contudo, de empregar as leis do entendimento, as quais são determinadas unicamente para o uso empírico, mas são imprescindíveis à possibilidade de qualquer passo no pensamento sintético; elas devem sempre se descobrir diante do opositor, sendo que cada uma pode se aproveitar do ***ponto fraco***[2111] do opositor.

Pode-se considerar a crítica da razão pura a verdadeira corte de justiça para todos os conflitos da razão pura; com efeito, ela não está envolvida nestes, os quais se referem de modo imediato aos objetos, mas é instalada ***para determinar e julgar***[2112] aquilo que é lícito na razão em geral segundo os princípios de sua primeira instituição.

Sem ela, está a razão, por assim dizer, em um estado de natureza,[2113] e impossibilitada de conferir validade às suas asserções e reivindicações ou assegurá-las salvo pela *guerra*.[2114] A Crítica, ao contrário, que faz derivar todas as decisões

das regras fundamentais de sua própria instituição,[2115] cuja autoridade está fora de dúvida, concede-nos a tranquilidade de um estado legal, no âmbito do qual só devemos conduzir nosso desentendimento por meio de *processo*[2116]. O que encerra a contenda no primeiro estado é uma *vitória*,[2117] que constitui objeto de vanglória para ambas as partes, sucedida, porém, na maioria das vezes, tão só por uma ***paz incerta***[2118] imposta por uma autoridade A752/B780 que se coloca como mediadora; mas ***no segundo***[2119] é *o veredicto*[2120] que, porque atinge a fonte das próprias contendas, deve garantir ***uma paz perpétua.***[2121] E as contendas (conflitos) intermináveis de uma mera razão dogmática tornam, também, finalmente necessária a busca da tranquilidade em alguma espécie de crítica dessa razão em si e em uma legislação nela fundada; é como sustenta Hobbes:[2122] o estado de natureza é um estado de injustiça e violência,[2123] estado que se deve necessariamente abandonar para se submeter à ***coerção legal*** [2124], a única capaz de restringir nossa liberdade, de modo a poder compatibilizá-la com a liberdade de cada uma das outras pessoas e, assim, com o bem comum.

Com efeito, a essa liberdade pertence também aquela de expor os próprios pensamentos e as próprias dúvidas que não se é capaz de resolver por si ao julgamento público, sem com isso se tornar objeto de má reputação, sendo classificado como ***um cidadão agitado e perigoso***[2125]. Isto já está presente no direito originário da razão humana, que, por sua vez, não reconhece outro juiz exceto a própria razão universal humana, onde todos têm sua voz; e como essa deve ser a origem de todo aprimoramento facultado por nossa condição, consequentemente tal direito é sagrado e não se permite atentar contra ele. Também é muito pouco sábio[2126] apregoar como perigosas certas afirmações ousadas ou ataques temerários que já contam com a aprovação da maior e melhor parte do público: isso seria, com efeito, A753/B781 conferir-lhes uma importância que, de modo algum, deveriam ter. ***Quando ouço que uma mente incomum eliminou pela demonstração a liberdade da vontade humana, a esperança de uma vida futura e a existência de Deus***,[2127] fico ansioso para ler o livro, pois minha expectativa é a de que seu talento trará progressos para a minha compreensão. Já estou ciente antecipadamente e com plena certeza de que nada terá realizado nesse sentido, não porque já me creia possuidor de provas irrefutáveis dessas importantes proposições, mas porque a crítica transcendental, que me mostrou a completa provisão de nossa razão pura, convenceu-me

totalmente de que, do mesmo modo que a razão pura é inteiramente inadequada nesse campo no que concerne a asserções afirmativas, menos ainda saberá o que fazer para se capacitar a asseverar alguma coisa negativa em torno dessas questões. Com efeito, de onde extrairá ***o suposto livre pensador***[2128] seu conhecimento de que, por exemplo, não existe um ser supremo? Essa proposição se encontra fora do campo da experiência possível e, portanto, também além dos limites de toda a compreensão humana. De modo algum eu leria o defensor dogmático da boa causa contra esse inimigo, porque sei de antemão que se limitará a atacar os ***fundamentos ilusórios***[2129] do outro a fim de obter o ingresso dos seus, e que uma ilusão cotidiana não proporciona tanto material para novas observações quanto uma estranha engenhosamente concebida. Ao contrário, o ***opositor*** A754/B782 ***da religião***,[2130] também dogmático ao seu modo, desejará se dar ao trabalho e ensejo de se ocupar de minha crítica a favor de algum aprimoramento dos princípios dela, sem terem os seus minimamente o que temer.

Mas não deveria ao menos a juventude, confiada ao ensino acadêmico, ser advertida no tocante a esses escritos, e ser protegida de um conhecimento prematuro de proposições tão perigosas até que sua ***faculdade do juízo***[2131] haja amadurecido, ou, antes, a doutrina a ser nela instalada tenha se enraizado firmemente, de modo a que possa resistir vigorosamente a toda persuasão em contrário, não importa qual seja sua procedência?

Devêssemos nós ficar por conta dos procedimentos dogmáticos no que diz respeito a coisas da razão pura, e fosse a maneira de refutar o opositor propriamente a polêmica, isto é, ingressar em um combate empunhando fundamentos probatórios contra asserções contrárias, nada nesse caso seria mais aconselhável *no curto prazo*,[2132] porém ao mesmo tempo fútil e infrutífero *no longo prazo*,[2133] do que tutelar a razão da juventude por muito tempo e protegê-la da sedução por um período ao menos idêntico. Quando, contudo, mais tarde, ou a curiosidade ou a voga da época põe tais escritos em suas mãos, manterá essa persuasão juvenil ainda a sua firmeza? Aquele que, para resistir aos ataques de seu opositor, traz consigo apenas armas dogmáticas, e desconhece o modo de desenvolver a dialética oculta A755/B783 que se encontra tanto ***em seu próprio coração***[2134] quanto naquele da parte contrária, vê fundamentos ilusórios que têm a vantagem da novidade contra fundamentos ilusórios agora destituídos de vantagem, os quais, pelo contrário, suscitam a suspeita de terem incorrido no

abuso da credulidade dos jovens. Ele acredita que sua melhor forma de mostrar que superou ***a disciplina da infância***[2135] é se colocar acima das advertências bem-intencionadas e, habituado a ser dogmático, toma demorados tragos do veneno que arruína, via dogmatismo, seus princípios.

Na educação acadêmica deve acontecer precisamente o oposto do que foi recomendado aqui, ainda que, decerto, somente pressupondo uma sólida instrução em matéria de crítica da razão pura. Com efeito, visando a pôr em prática os princípios desta última o mais cedo possível, e mostrar sua suficiência diante da maior ilusão dialética, é inteiramente necessário direcionar os ataques, que para o dogmatista seriam tão temíveis, contra a razão do jovem estudante que, embora sendo ainda débil, é esclarecida pela crítica, e permite a ele realizar a tentativa de examinar uma por uma ***as asserções sem fundamento***[2136] dos opositores com base naqueles princípios. Não pode ser, de modo algum, difícil para ele dissolvê-las como se evaporassem, e assim ele não tarda a experimentar o seu próprio poder a favor de sua completa defesa contra esse tipo de enganos danosos que devem, para ele, finalmente, perder toda sua verossimilhança. Agora, se os A756/B784 mesmos golpes que minam o edifício do inimigo devem ser também igualmente prejudiciais ***à sua própria construção especulativa***,[2137] se alguma vez cogitou de erigir algo do gênero, no que se refere a isso se encontra totalmente despreocupado porque não precisa dela fazer sua moradia, tendo, pelo contrário, ainda diante de si ***uma perspectiva***[2138] no campo prático, onde pode esperar com razão um solo mais firme sobre o qual construir seu sistema racional e salutar.

Diante disso, não há uma polêmica efetiva no campo da razão pura. As duas partes são esgrimistas do ar que se põem a brigar com suas sombras,[2139] pois vão além da natureza, onde, para sua ***compreensão dogmática***[2140], nada existe a ser apreendido e segurado. Por melhor que lutem, as sombras que desintegram levam um instante para se reconstituírem, como os heróis no Valhala, para poderem se entreter novamente em combates sem derramamento de sangue.

Entretanto, também não há um uso cético permissível da razão pura que se estaria facultado a chamar de princípio de *neutralidade* em todos os seus conflitos. De um ponto de vista dogmático, não convém incitar a razão contra si mesma, equipá-la com armas de ambos os lados e, em seguida, observar sua luta ardente de maneira tranquila e desdenhosa; isto, ao contrário, revela uma

mentalidade maliciosa e pérfida. Se, contudo, atenta-se para ***a imbatível cegueira e a fanfarronice dos sofistas***,[2141] que nenhuma crítica será capaz de moderar, A757/B785 então não restará realmente outro critério senão o de lançar a fanfarronice de um lado contra a do outro, o que se assenta nos mesmos direitos, com o propósito, ao menos, de chocar a razão, para isso recorrendo à resistência do inimigo, suscitando algumas dúvidas com respeito às suas pretensões, e dando ouvidos à crítica. Mas se considerar satisfeito por completo com essas dúvidas e dispor-se a recomendar a convicção e confissão de sua ***ignorância***,[2142] não apenas como um remédio contra o orgulho dogmático, mas também como a maneira de dar fim ao conflito da razão consigo mesma, constitui uma ***ação***[2143] totalmente inútil, e que não pode, de modo algum, proporcionar à razão um estado de repouso; ao contrário, é, na melhor das hipóteses, ***tão só um meio de despertá-la de seus doces sonhos dogmáticos***,[2144] objetivando empreender uma verificação mais cuidadosa de sua condição. Como, todavia, esse modo cético de safar-se de uma tediosa rixa da razão parece ser, por assim dizer, ***o atalho***[2145] para alcançar uma tranquilidade filosófica duradoura, ao menos a via estratégica a se tomar de bom grado no que concerne àqueles que se conferem ***uma aparência filosófica***[2146] com um menosprezo escarnecedor por todas as investigações dessa espécie, julgo necessário descrever esse modo de pensar em sua verdadeira luz.

A758/B786 Da impossibilidade de uma satisfação cética da razão pura em cisão consigo mesma

A consciência de minha ignorância (quando esta não é concomitantemente sabida como necessária) não deveria pôr fim às minhas investigações, mas, antes, é a causa própria do despertar dessas investigações. Toda ignorância é ou das coisas, ou da determinação e limites de meu conhecimento. Ora, se a ignorância é contingente, resulta no primeiro caso de dever ela me impulsionar a investigar as coisas (objetos) *dogmaticamente*, no segundo investigar *criticamente* os limites de meu conhecimento possível. Que, contudo, minha ignorância é absolutamente necessária, com o que me absolve de toda investigação posterior, não pode ser estabelecido empiricamente a partir da *observação*,[2147] mas apenas criticamente, mediante o *aprofundamento*[2148] das fontes primárias de nosso conhecimento.

Conclui-se que a determinação de limites de nossa razão somente pode ocorrer em conformidade com fundamentos *a priori*; sua limitação, porém, que é tão só um conhecimento indeterminado de uma ignorância a não ser nunca totalmente eliminada, também pode ser conhecida *a posteriori*, através do que resta sempre para ser conhecido, mesmo considerando todo o ***saber***.[2149] O primeiro conhecimento da própria ignorância, possível somente mediante a crítica da razão ela mesma, é, portanto, *ciência*,[2150] que não é senão *percepção*, A759/B787[2151] sendo que não se pode dizer qual poderia ser o alcance da conclusão que dela deriva. Se represento a superfície da Terra (de acordo com o que aparece sensorialmente) como um prato, fico impossibilitado de conhecer sua extensão. A experiência, entretanto, ensina-me o seguinte: que aonde quer que eu vá, vejo sempre um espaço à minha volta no qual posso ir adiante; portanto, conheço as limitações de meu conhecimento efetivo de ***geografia***,[2152] mas não os limites de toda descrição possível da Terra. Entretanto, atingisse eu o conhecimento de que a Terra é uma esfera e sua superfície esférica, e poderia mesmo a partir de uma pequena parte dela, por exemplo a partir da grandeza de um grau, conhecer seu diâmetro e, através deste, a total limitação da Terra, isto é, sua superfície determinada e segundo princípios *a priori*; e embora eu seja ignorante com respeito aos objetos que essa superfície possa conter, não o sou no que diz respeito à grandeza e limitações da extensão que os encerra.

O conjunto de todos os objetos possíveis para o nosso conhecimento nos parece ser uma superfície plana possuidora de seu horizonte aparente, nomeadamente aquilo que abarca toda a sua extensão e que designamos como o conceito racional de totalidade incondicionada. Atingi-lo empiricamente é impossível e têm sido em vão todas as tentativas de determiná-lo *a priori* em conformidade A760/B788 com certo princípio. A despeito disso, todas as questões de nossa razão pura dizem respeito àquilo que poderia se situar externamente a esse horizonte, ou, em um caso ou em outro, ao menos em sua linha fronteiriça.

O ilustre David Hume foi um desses geógrafos da razão humana, que julgou ter dado conta suficientemente da totalidade dessas questões ao afastá-las para fora do horizonte dessa razão, que ele, entretanto, não pôde determinar. Deteve-se, sobretudo, no princípio de causalidade, e observou acerca deste com pleno acerto que sua verdade (e nem sequer a validade objetiva do conceito de uma ***causa eficiente***[2153] em geral) não se apoia em compreensão alguma, isto é,

conhecimento *a priori*, e que, portanto, não é a necessidade da lei que constitui, minimamente, sua autoridade, mas tão só sua mera utilidade geral ***no curso da experiência***[2154] e uma necessidade subjetiva dela resultante, que ele denomina ***costume***.[2155] Ora, da incapacidade de nossa razão de usar esse princípio, o qual ultrapassa toda experiência, ele conclui pela nulidade de todas as pretensões da razão em geral quanto a ultrapassar o empírico.

Chama-se um procedimento desse tipo, que é submeter os *facta*[2156] da razão ao exame e, conforme o entender, à repreensão, de *censura* da razão.[2157] É indubitável que essa censura conduz de modo inevitável à *dúvida* no que respeita ao uso transcendente A761/B789 de princípios. Este é, todavia, apenas o segundo passo, o qual está longe de completar a obra. O primeiro passo em matéria de razão pura, que é indicativo da infância desta, é *dogmático*. O segundo passo, a que acabamos de nos referir, é *cético*, e ***revela***[2158] o cuidado do juízo afinado pela experiência. Ora, no entanto, faz-se necessário ainda um terceiro passo, pertencente somente ao juízo maduro e ***corajoso***,[2159] que tem como seu fundamento máximas sólidas e de universalidade comprovada; nomeadamente, que submete à avaliação não os *facta* da razão, mas a própria razão no que se refere à sua completa capacidade e aptidão para *conhecimentos puros a priori*;[2160] que é não a censura, mas a *Crítica* da razão, pela qual não simplesmente *barreiras*, mas os *limites* determinados dela, não meramente ignorância em uma ou outra parte, mas no tocante a todas as questões possíveis de certo tipo, não são apenas suspeitados mas também provados segundo princípios. Assim, para a razão humana, o ceticismo é um lugar de tranquilidade,[2161] podendo ela refletir acerca de sua ***peregrinação***[2162] dogmática e executar a inspeção do lugar em que se encontra com a finalidade de se capacitar a eleger seu caminho futuro com maior segurança, porém não uma morada a título de residência permanente; com efeito, essa última unicamente pode ser achada em uma certeza total, seja esta a do conhecimento dos próprios objetos ou dos limites dentro dos quais está encerrado todo o A762/B790 nosso conhecimento dos objetos.

Nossa razão não é algo como um plano estendido de modo indeterminável, cujos limites são conhecidos apenas em geral, devendo, ao contrário, ser comparada a uma esfera cujo raio pode ser descoberto a partir da curvatura de um arco sobre sua superfície (da natureza de proposições sintéticas *a priori*), da qual, entretanto, seu conteúdo e seu limite podem ser apurados com segurança.

Fora dessa esfera (campo da experiência), não existe ***para ela***[2163] objeto, na verdade, mesmo questões acerca desses pretensos objetos que dizem respeito tão só a princípios subjetivos de uma determinação geral das relações que podem ocorrer entre os conceitos do entendimento no interior dessa esfera.

Tal como é estabelecido pelos princípios do entendimento, os quais antecipam a experiência, estamos realmente de posse de conhecimento sintético *a priori*. Ora, se alguém não é, em absoluto, capaz de tornar inteligível a possibilidade desses princípios para si, decerto poderá começar por duvidar se efetivamente estão em nós *a priori*; entretanto, através simplesmente do poder do entendimento, é incapaz de declarar a impossibilidade deles e a nulidade de todos os passos dados pela razão em conformidade com sua norma. Só pode dizer: se compreendêssemos sua origem e autenticidade, poderíamos determinar a extensão e os limites de nossa A763/B791 razão; mas, antes que isso suceda, todas as asserções dessa última são ousadias às cegas. E de tal maneira seria inteiramente e muito bem fundada uma dúvida geral no tocante a toda filosofia dogmática que ***se desenvolve***[2164] sem a crítica da própria razão; entretanto, não é por isso que tal avanço pode ser negado à razão se estiver ela preparada e segura por meio de um melhor ***fundamento***.[2165] Com efeito, todos os conceitos, até mesmo todas as questões que a razão pura nos apresenta não se encontram na experiência, mas eles mesmos, por sua vez, somente na razão, e devem, por conseguinte, permitir sua solução, sua validade ou nulidade podendo ser compreendidas. Não se justifica, ademais, que rejeitemos esses ***problemas***[2166] alegando nossa incapacidade, como se sua solução residisse realmente na natureza das coisas,[2167] e sua investigação ulterior, porquanto a razão gerou essas ideias em seu seio sozinha, estando, portanto, obrigada a dar conta de sua validade ou de sua ilusão dialética.

Todo polemizar cético é propriamente dirigido somente contra o dogmático, que, sem desconfiar de seus princípios objetivos originais, isto é, sem crítica, prossegue solenemente por esse caminho, para meramente deslocar ***o conceito***[2168] e encaminhá-lo ao ***autoconhecimento***.[2169] Quanto ao que podemos saber e, ao contrário, ao que não podemos saber, ele em si absolutamente nada estabelece. A764/B792 Todas as tentativas dogmáticas malogradas da razão são *facta*[2170] que é sempre útil submeter à censura. Isto, contudo, nada pode decidir no que respeita às expectativas da razão relativas a um melhor êxito nos seus futuros empenhos e

suas reivindicações pertinentes; a mera censura, portanto, nunca pode dar fim à disputa no tocante ao ***direito***[2171] da razão humana.

Como Hume é, talvez, o mais engenhoso de todos os céticos, e sem possibilidade de réplica o mais destacado quanto à influência que o procedimento cético pode ter no despertar de um exame fundamental da razão, ***vale a pena apresentar, na medida do que convém ao meu objetivo, a marcha de suas conclusões e os deslizes de um homem tão perspicaz e estimável que, no entanto, começou na via da verdade***.[2172]

Talvez Hume tivesse em mente, embora jamais o haja desenvolvido plenamente, que em juízos de certa espécie ultrapassamos nosso conceito do objeto. Eu chamei essa espécie de juízo de *sintético*. Não há dificuldade alguma envolvida quanto a como poder ultrapassar meu conceito mediante a experiência. A experiência é, ela mesma, uma síntese de percepções aumentadora do conceito de que disponho segundo uma percepção à qual outras são adicionadas. Mas acreditamos, também, sermos capazes de ultrapassar nossos conceitos A765/B793 *a priori* e ampliar nosso conhecimento.[2173] Nós o tentamos ou através do entendimento puro, com respeito àquilo capaz ao menos de ser um *objeto da experiência*, ou mesmo através da razão pura, com respeito a tais atributos das coisas, ou inclusive com respeito à existência de tais objetos que jamais se apresentam na experiência. Nosso cético não distinguiu essas duas espécies de juízos, como deveria ter feito, levando-o a sustentar como impossível esse aumento dos conceitos por si mesmos e, por assim dizer, ***a autoconcepção***[2174] de nosso entendimento (juntamente com a razão), sem ser impregnado pela experiência e, portanto, considerou todos esses princípios pretensamente *a priori* imaginados e que nada mais são do que um ***costume***[2175] que tem sua origem na experiência e suas leis, disso resultando serem meramente regras empíricas, isto é, em si contingentes, às quais conferimos supostas necessidade e universalidade. Mas ele se referiu ao universalmente reconhecido princípio da relação de causa e efeito para a asserção dessa ***estranha proposição***.[2176] Com efeito, como nenhuma ***faculdade do entendimento***[2177] pode conduzir do conceito de uma coisa à existência de algo diferente, que seja dado em caráter universal e necessário, acreditou ele poder daí concluir que sem experiência de nada dispomos que possa aumentar nosso conceito e justificar tal juízo, o qual produz sua própria ampliação *a priori*. Que a luz do sol, que ilumina A766/B794 a cera, ao mesmo

tempo a derreta, enquanto endurece a argila, nenhum entendimento pode apurar e, muito menos, regularmente concluir com base em conceitos de que dispomos previamente dessas coisas, e somente a experiência poderia nos ensinar tal lei. Pelo contrário, vimos na lógica transcendental que, embora decerto jamais sejamos capazes de ultrapassar *imediatamente* o conteúdo do conceito que nos é dado, podemos, no entanto, conhecer a lei da associação com as outras coisas completamente *a priori*, mas em relação a um terceiro elemento, nomeadamente a experiência *possível*, e consequentemente ainda *a priori*. Desse modo, se a cera, que era previamente firme, derrete, posso conhecer *a priori* que alguma coisa deve ter tido precedência (por exemplo, o calor do sol), sendo sucedida por isso segundo uma lei constante, embora na ausência da experiência decerto eu não pudesse conhecer *de maneira determinada* nem a causa a partir do efeito, nem o efeito a partir da causa, isto *a priori* e sem a instrução da experiência. Ele, portanto, inferiu falsamente da contingência de nossa determinação *segundo a lei* a contingência da própria *lei*,[2178] e confundiu sair do conceito de uma coisa para a experiência possível (o que ocorre *a priori* e constitui a realidade objetiva desse conceito) com a síntese dos objetos da experiência real, a qual certamente é sempre empírica; com isso, entretanto, ele produziu um princípio de afinidade, que tem sua sede no entendimento e afirma uma associação necessária, uma regra de associação que é encontrada apenas na A767/B795 imaginação imitadora e só pode representar combinações contingentes e, de modo algum, objetivas.

Contudo, os ***extravios céticos***[2179] desse homem, aliás extremamente perspicaz, originaram-se principalmente de uma falha compartilhada por ele com todos os dogmáticos, nomeadamente o fato de não haver examinado sistematicamente todas as espécies de síntese *a priori* do entendimento. Pois se o tivesse feito, teria encontrado, por exemplo, a não mencionarmos outros aqui, *o princípio da persistência*, que, tanto quanto aquele da causalidade, antecipa a experiência. Ele teria assim podido traçar também limites determinados para o entendimento que se amplia *a priori* e para a razão pura. Mas como somente *restringe*[2180] nosso entendimento, sem *delimitá-lo*[2181] e na verdade promove uma desconfiança universal, *porém* ***nenhum conhecimento determinado do desconhecimento que nos é inevitável***,[2182] isto ao submeter à censura alguns princípios do entendimento, sem submeter esse entendimento, no tocante à sua plena capacidade, ***à balança avaliadora da crítica***[2183] e ao mesmo tempo ao negar

acertadamente ao entendimento o que este é realmente incapaz de realizar, vai mais além, questionando toda sua capacidade de se ampliar *a priori* sem haver estimado essa plena capacidade; assim acontece com aquele que sempre põe por terra o ceticismo, a saber, é ele mesmo objeto de dúvida, quando suas objeções apoiam-se apenas em *Factis*,[2184] que são contingentes, mas não em princípios, que poderiam resultar A768/B796 em uma renúncia necessária do direito a afirmações dogmáticas.

Ademais, como ele desconhece qualquer diferença entre as reivindicações fundadas do entendimento e as pretensões dialéticas da razão, às quais são dirigidos, sobretudo, seus ataques, a razão, cujo impulso totalmente próprio não sofre o mínimo abalo, sendo este tão só barrado, sente que o espaço para sua ampliação não se encontra fechado, e ainda que afetada neste ou naquele ponto, jamais pode ser totalmente levada a desistir de suas tentativas; com efeito, arma-se para a defesa contra ataques, e ergue tanto mais firmemente sua cabeça a fim de impor suas exigências. Contudo, uma estimativa aproximada, porém completa, de sua total capacidade e a convicção daí resultante da certeza de ***uma pequena posse***,[2185] a despeito da ***vaidade***[2186] de reivindicações mais elevadas, ***encerram todo conflito e a levam a contentar-se pacificamente com uma propriedade limitada, mas indiscutível.***[2187]

Contra o dogmático não crítico que não mediu a esfera de seu entendimento, com o que não determinou os limites de seu conhecimento possível em conformidade com princípios, e que, portanto, já não conhece de antemão quanto pode, mas pensa que é capaz de descobri-lo mediante simples ensaios, esses ataques céticos não são somente perigosos, mas até desastrosos. Com efeito, se é atingido em uma única afirmação A769/B797 que não tenha capacidade para justificar, mas cuja aparência também não possa desenvolver a partir de princípios, a suspeita recai em todas, a despeito de quão persuasivas poderiam, de outro modo, ser.

E assim o cético é o mestre disciplinador do sofista dogmático para uma crítica saudável do entendimento e da própria razão.[2188] Se a alcança, não tem a temer mais contestação alguma, pois distingue então sua posse daquilo que se situa totalmente fora dela, o que não reivindica de modo algum e em relação ao que não pode se envolver em quaisquer conflitos. Portanto, ***o procedimento cético***[2189] certamente não é, ele próprio, *satisfatório* ***para as questões da razão***,[2190]

sendo, entretanto, *preliminar* para despertar sua cautela e indicar seu meio fundamental de garanti-la em suas posses legítimas.

CAPÍTULO I

Seção III
A disciplina da razão pura no tocante às hipóteses

Visto que, com efeito, por meio da crítica de nossa razão sabemos, enfim, que estamos, de fato, impossibilitados de conhecer qualquer coisa no seu uso puro e especulativo, não deveria ela franquear um campo tanto mais amplo para *hipóteses*, uma vez ser ao menos facultado à razão criar e opinar, se não igualmente afirmar?

Para que A770/B798 a imaginação não *se entusiasme*, mas *crie* sob a estrita vigilância da razão, primeiramente algo tem de ser sempre inteiramente certo e não inventado, ou ser mera opinião, e essa é a *possibilidade* do objeto em si. Neste caso, recorrer à opinião no tocante à realidade do objeto é permitido, considerando, entretanto, que essa opinião, a fim de não ser destituída de fundamento, tem de estar associada como ***fundamento elucidativo***[2191] ao que é realmente dado e consequentemente certo, e assim é chamada de *hipótese*.

Ora, na medida em que não podemos formar o conceito mínimo da possibilidade da associação dinâmica *a priori*, ***e a categoria do entendimento puro não serve, além disso, para imaginar tal coisa***,[2192] porém somente para entendê-la onde é encontrada na experiência, estamos impossibilitados de ***conceber originalmente***[2193] ***em conformidade com essas categorias***[2194] um único objeto com qualquer propriedade nova e empiricamente dado e com base nele fundar uma hipótese admissível; isto, com efeito, significaria submeter vãs quimeras à razão em lugar de conceitos de coisas.[2195] Resulta que imaginar quaisquer novas faculdades originárias não nos é permitido, por exemplo, um entendimento que seja capaz de intuir seu objeto sem os sentidos ou ***uma faculdade de atração***[2196] destituída de qualquer ***contato***,[2197] ***ou um novo tipo de substância, por exemplo, a que estivesse presente no espaço sem impenetrabilidade***,[2198] e,

consequentemente, também A771/B799 nenhuma ***comunidade de substâncias***[2199] que seja distinta de todas aquelas que a experiência disponibiliza: nenhuma presença salvo no espaço; nenhuma duração salvo apenas no tempo. Ou seja: à nossa razão somente é possível utilizar as condições da experiência possível como condições da possibilidade das coisas; mas de modo algum por assim dizer criar por si a possibilidade à parte dessas condições, isto porque conceitos tais, ainda que isentos de contradição, seriam, contudo, também carentes de objeto.

Os conceitos da razão são, como foi dito, meras ideias e não contam certamente com nenhum objeto em qualquer experiência, porém também, em função disso, não nomeiam objetos criados e com isso, concomitantemente, supostos como possíveis. São apenas pensados problematicamente, o que visa à fundamentação de princípios reguladores do ***uso sistemático do entendimento no campo da experiência***[2200] em relação a eles (como ficções heurísticas). Afastemo-nos daí e eles não passam de entidades mentais,[2201] cuja possibilidade não é passível de ser demonstrada, e que, portanto, não podem servir para fundar a explicação de ***fenômenos reais***[2202] através de uma hipótese. *Pensar* a alma como simples[2203] é totalmente permissível para, em consonância com essa *ideia*, estabelecer uma plena e necessária unidade de todas as ***faculdades psíquicas***,[2204] ainda que não se possa ter dela compreensão *in concreto*, do princípio de nosso juízo de seus ***fenômenos interiores***.[2205] *Supor*, entretanto, a alma como substância simples (um conceito transcendente) seria uma proposição não só indemonstrável (como o são muitas hipóteses A772/B800 físicas), como também seria inteiramente atrever-se de maneira arbitrária e cega, ***uma vez que não é possível que o simples aconteça absolutamente em nenhuma experiência***[2206] e, se alguém entende aqui por substância o objeto persistente da intuição sensível, não há, de modo algum, como atinar com a possibilidade de um *fenômeno simples*. Seres meramente inteligíveis, ou atributos meramente inteligíveis das coisas do mundo sensível[2207] estão desautorizados a ser supostos como opiniões com qualquer competência fundamentada da razão, ainda que (porque ninguém tem qualquer conceito de sua possibilidade ou impossibilidade) não possam também ser dogmaticamente rejeitados mediante qualquer compreensão pretensamente melhor.

Para explicação dos fenômenos dados somente podem ser aduzidos as coisas e os fundamentos elucidativos que estão associados a eles por leis já conhecidas

referentes aos fenômenos. Uma *hipótese transcendental* contendo uma mera ideia da razão que fosse utilizada para a explicação das coisas naturais não seria explicação alguma, porquanto aquilo que escapa à compreensão adequada de alguém com base em princípios empíricos conhecidos seria explicado através de algo acerca do qual não se tem entendimento algum. Além disso, o princípio de tal hipótese serviria na realidade apenas para a ***satisfação da razão***[2208] e não para o ***fomento do uso do entendimento***[2209] no tocante aos objetos. Ordem e propósito na natureza[2210] têm, por sua vez, de ser explicados com base em fundamentos naturais e segundo leis naturais, e aqui até as A773/B801 hipóteses mais exacerbadas, quando são apenas físicas, são mais suportáveis do que uma hiperfísica, isto é, o recurso a um ***autor divino***[2211] que se pressupõe para esse efeito. Realmente, seria, nesse caso, um princípio da razão ociosa (*ignava ratio*) ignorar todas as causas cuja realidade objetiva, ao menos no que diz respeito à possibilidade, pode-se ainda conhecer mediante a experiência contínua, a fim de encontrar repouso em uma mera ideia, a qual é muito cômoda para a razão. Contudo, no que diz respeito à totalidade absoluta do fundamento elucidativo na série de tais causas, não produz isso nenhum obstáculo no que toca aos ***objetos do mundo***,[2212] uma vez que, não passando estes de fenômenos, não se pode ter qualquer expectativa a partir deles quanto a alguma coisa que fosse ultimada na síntese da série das condições.

Hipóteses transcendentais do uso especulativo da razão e uma liberdade para suprir a falta de fundamentos elucidativos físicos recorrendo-se ao uso de todos os tipos de fundamentos hiperfísicos são inteiramente inadmissíveis, em parte porque a razão não é conduzida mais à frente por eles, mas antes furtada a todo avanço no seu uso e, em parte, porque essa ***licença***[2213] deve, em última instância, acarretar a perda de todos os frutos do cultivo de seu próprio solo, nomeadamente a experiência. Com efeito, quando para nós se torna difícil aqui ou acolá a explicação da natureza, sempre temos disponível um ***fundamento elucidativo transcendente***[2214] que nos dispensa A774/B802 daquele exame, e nossa investigação encerra-se não através da compreensão,[2215] porém através da completa ***incompreensibilidade***[2216] de um princípio que já foi tão antecipadamente concebido que deve conter o conceito ***do absolutamente primeiro***.[2217]

O segundo aspecto requerido para a aceitabilidade de uma hipótese é sua ***suficiência***[2218] para a determinação *a priori* das consequências que são dadas. Quando para essa meta se necessita do recurso a hipóteses auxiliares, estas produzem a suspeita de ser uma mera invenção,[2219] visto que cada uma delas exige a mesma justificação necessitada pelo pensamento subjacente, com o que é incapaz de prestar qualquer testemunho confiável. Se, ao pressupormos uma causa ***ilimitadamente perfeita***,[2220] não faltarem fundamentos elucidativos a todo propósito, ordem e ***grandeza***[2221] encontrados no mundo, ***desvios e males autorreveladores***,[2222] ao menos segundo nossos conceitos, exigirão ainda novas hipóteses que poupem as anteriores de objeções. Se a simples autonomia da alma humana, a qual foi colocada como fundamento de seus fenômenos, é impugnada por dificuldades visto se tratar de fenômenos análogos às modificações de uma matéria (o crescimento e decrescimento),[2223] então é necessário que novas hipóteses sejam conclamadas a auxiliar, as quais não são, certamente, ***destituídas de verossimilhança***,[2224] sendo, porém, ainda destituídas de qualquer ***reconhecimento***,[2225] salvo aquele que lhes é conferido pela opinião A775/B803 que se assume a título de principal fundamento, opinião que se supõe, todavia, deveriam elas explicar.

Se as afirmações da razão aqui aduzidas como exemplos (unidade incorpórea da alma e existência de um ser supremo)[2226] não apresentam validade na qualidade de hipóteses, mas na qualidade de dogmas provados *a priori*,[2227] então não são, de modo algum, sequer um tema a ser tratado como tal. Nesse caso, porém, deve-se ter cautela ***para que a prova tenha a certeza apodítica de uma demonstração***.[2228] Com efeito, querer tornar a realidade dessas ideias apenas *provável* [2229] constitui um propósito absurdo, como se alguém pensasse em provar uma proposição da geometria apenas provavelmente. É somente *a priori* e necessariamente, ou de modo algum, que a razão, abstraída de toda experiência, pode conhecer todas as coisas; daí não ser jamais seu ***juízo***[2230] opinião, mas ou abstenção de todo juízo, ou certeza apodítica. Opiniões e juízos prováveis[2231] em torno das coisas (isto é, do que lhes é pertinente) podem tão só se apresentar como fundamentos elucidativos do que é realmente dado, ou como consequências, em consonância com leis empíricas, do que enquanto real atua como fundamento, com o que só podem ***se apresentar***[2232] na série dos objetos da experiência. Fora desse campo, *opinar* é ***como brincar com pensamentos***,[2233]

exceto no caso em que se tem simplesmente a opinião de que por ***um caminho incerto do juízo***[2234] talvez se encontre a verdade.

Contudo, A776/B804 ainda que não ocorram quaisquer hipóteses que sirvam de fundamento a proposições nas questões meramente especulativas da razão pura, elas são, não obstante, totalmente admissíveis toda vez que se trata unicamente de defendê-las, isto é, não no uso dogmático, mas naquele polêmico. Entendo, porém, por defesa não a proliferação dos fundamentos demonstrativos para sua asserção, mas o mero insucesso das compreensões ilusórias do opositor,[2235] que fariam ir por terra as nossas proposições que foram asseveradas. Ora, o problema é que todas as proposições sintéticas que partem da razão pura têm em si algo característico, a saber: que se quem assevera (afirma) a realidade de certas ideias jamais sabe o suficiente para transmitir certeza à sua proposição, do outro lado, tampouco o opositor pouco pode saber para afirmar o contrário. Não favorece essa igualdade pertencente ao destino da razão humana um lado ou outro no que se refere aos conhecimento especulativos, e o resultado é este genuíno campo de batalha de conflitos nunca resolvidos. Na sequência será, entretanto, mostrado que, no que diz respeito ao *uso prático*, a razão tem o direito de assumir algo cuja pressuposição no campo da mera especulação de modo algum lhe seria assegurada sem fundamentos demonstrativos suficientes, isto ***porque tais pressuposições, todas elas, lesam a perfeição da especulação***,[2236] o que, todavia, de modo algum transtorna o interesse prático. Está ela aí de posse de algo cuja legitimidade não precisa provar, prova que, de fato, A777/B805 estaria incapacitada de proporcionar. A prova, por conseguinte, cabe ao opositor. Como, entretanto, este tão pouca coisa sabe do objeto que suscita dúvida para deste estabelecer o ***não-ser***[2237] quanto o primeiro para afirmar sua ***realidade***,[2238] mostra-se aqui uma vantagem do lado daquele que afirma algo como ***pressuposição praticamente necessária***[2239] (*melior est conditio possidentis*).[2240] Encontra-se ele nomeadamente livre ***como se em legítima defesa***,[2241] para se servir precisamente dos mesmos meios em prol de ***sua boa causa***,[2242] como o opositor o faria contra ela, ou seja, as hipóteses que são inúteis para fortalecer sua prova, mas que são úteis somente no sentido de mostrar que o opositor compreende demasiado pouco do objeto do conflito a ponto de se capacitar a se gabar quanto a uma vantagem em matéria de compreensão especulativa em relação a nós.

Assim, a admissibilidade das hipóteses no campo da razão pura é apenas na qualidade delas como ***instrumentos de disputa***,[2243] não para dar fundamento a um direito, mas para apenas defendê-lo. Devemos, entretanto, aqui sempre procurar o opositor em nós mesmos. Com efeito, a razão especulativa em seu uso transcendental é *em si* dialética. É em nós mesmos que residem as objeções a serem temidas. É necessário que as procuremos como velhas reivindicações, mas nunca prescritas, para com base em seu extermínio fundar uma paz perpétua. A tranquilidade exterior não passa de uma ilusão.[2244] É preciso extirpar a semente das contestações que reside na natureza da razão humana; mas como sermos capazes A778/B806 de extirpá-la se não lhe concedermos liberdade, de fato nem mesmo nutrição de modo a brotar uma plantinha que permita descobri-la para em seguida a exterminar[2245] juntamente com a raiz? Refleti, pois, vós mesmos nas objeções que ainda não vieram à mente de nenhum opositor e, inclusive, emprestai-lhe armas, ou a ele cedei o mais favorável posto que ele possa desejar. Nada há aqui em absoluto para temer, embora muito a esperar, a saber, a aquisição, de vossa parte, de uma posse que, no futuro, jamais será atacável.

Agora as hipóteses da razão pura também pertencem ao vosso ***armamento***[2246] completo, as quais, ainda que não passem de ***armas de chumbo***[2247] (porque não recebem a têmpera do aço através de nenhuma lei da experiência) têm, a despeito disso, tanto poder quanto aquelas de que qualquer opositor poderia se servir contra vós. Se, assim, acontecer de vos defrontardes com o embaraço da natureza da alma – tida como imaterial e não sujeita a qualquer ***transformação***[2248] corpórea (em qualquer outro contexto não especulativo) –, como se a experiência parecesse provar que tanto a ***elevação***[2249] quanto a ***ruína***[2250] de ***nossas forças psíquicas***[2251] não passassem de modificações diversas de nossos órgãos, podeis ***reduzir***[2252] a força dessa prova mediante a suposição de que nosso corpo não é nada mais do que ***o fenômeno fundamental*** [2253] ao qual se encontram relacionados, como condição no presente estado (na vida), ***a inteira faculdade da sensibilidade***[2254] e, com isso, todo o pensar. A separação do corpo seria o fim desse uso sensorial de vossa ***faculdade cognoscente***[2255] e o começo A779/B807 da intelectual. Não seria o corpo, portanto, a causa do pensar, mas uma condição meramente restritiva dele e, por conseguinte, considerado na verdade ***promotor***[2256] do sensorial e animal, mas tanto mais por isso também como obstáculo da vida pura e espiritual,[2257] e a dependência do primeiro da

constituição corpórea nada provaria com respeito à dependência da vida como um todo do estado de nossos órgãos. Mas podeis ainda ir adiante, e inclusive descobrir novas dúvidas, as quais ou não foram anteriormente apresentadas ou não foram suficientemente abordadas.

A contingência das gerações,[2258] a qual, no que respeita aos seres humanos bem como no que toca a criaturas irracionais, depende da ocasião, porém, ademais, também do sustento, ***do controle***,[2259] de seus humores e ***caprichos***,[2260] inclusive de ***vícios***,[2261] produz um grande embaraço contra a opinião com respeito à perpetuidade da duração de uma criatura cuja vida teve sua origem sob condições tão ínfimas e tão completamente dependentes de nossa liberdade. Relativamente à duração de toda a espécie (aqui na Terra), esse embaraço, no que lhe diz respeito, pouco significa visto que ***o acidente no indivíduo***[2262] não está, contudo, menos sujeito a uma regra no todo; todavia, no tocante a cada indivíduo, parece decerto crítico esperar a partir de causas tão insignificantes um efeito tão poderoso.[2263] Podeis, porém, contra isso convocar a vosso favor uma hipótese transcendental: A780/B808 que toda ***vida***[2264] é propriamente apenas inteligível, de modo algum submetida às ***inconstâncias do tempo***,[2265] e nem principiou com o ***nascimento***,[2266] nem findará com a ***morte***;[2267] que essa vida nada mais é do que um mero fenômeno, isto é, uma representação sensível da vida puramente espiritual, e o mundo sensível na sua totalidade uma mera imagem que paira ante nosso atual modo de conhecimento e, como um sonho, não tem em si qualquer realidade objetiva;[2268] que, se nós devêssemos intuir as coisas e a nós mesmos *como elas são*, nos veríamos em um mundo de naturezas espirituais com o qual não iniciamos nossa única verdadeira comunidade nem com o nascimento nem a findaremos ainda com a ***morte do corpo***[2269] (na qualidade de meros fenômenos) etc.

Ora, ainda que não saibamos nem seriamente afirmemos o mínimo do que aqui pretextamos hipoteticamente contra o ataque, não sendo tudo isso sequer uma ***ideia da razão***,[2270] mas apenas um conceito *imaginado*[2271] para autodefesa, prosseguimos aqui de maneira totalmente em consonância com a razão, indicando ao opositor – que pensa ter esgotado todas as possibilidades por representar falsamente que a estas faltam condições empíricas a título de prova da completa impossibilidade daquilo que é nossa crença –, que sua capacidade de abranger ***todo o campo de coisas possíveis em si mesmas***[2272] se limita a permitir

que o faça mediante meras leis empíricas, tão pouco quanto nossa capacidade nos permite adquirir qualquer coisa para nossa razão de maneira bem fundamentada externamente à experiência. Não se deve considerar aquele A781/B809 que dirige tais ***meios de oposição***[2273] hipotéticos contra as pretensões de um audacioso opositor negativo como alguém que deles se apodera como se fossem suas verdadeiras opiniões. Ele não demora a abandoná-los tão logo consiga dar fim à ***presunção***[2274] dogmática do opositor. Efetivamente, por mais que se repute como modesto e moderado o fato de alguém se limitar a rejeitar e negar as asserções de outra pessoa, no momento em que transmitir validade a essas objeções como prova do contrário, sua reivindicação não será menos orgulhosa e pretensiosa do que se houvesse ele agarrado o partido afirmativo e sua asserção.

A consequência disto é verificar que, no uso especulativo da razão, hipóteses são destituídas de qualquer validade como opiniões em si mesmas, tendo-a apenas relativamente às pretensões transcendentes opostas, pois a extensão dos princípios da experiência possível para a possibilidade das coisas em geral é precisamente tão transcendente como a asserção da realidade objetiva de tais conceitos, os quais não podem encontrar seus objetos em lugar algum salvo fora do limite de toda experiência possível. O que a razão pura julga de modo assertórico tem de ser ***necessário***[2275] (como tudo aquilo que a razão conhece), ou não é absolutamente nada. Daí não conter ela, de fato, de modo algum, quaisquer opiniões.[2276] Mas as hipóteses aqui em pauta são somente juízos problemáticos que, ao menos, não são refutáveis, ainda que, decerto, nada possa prová-los, ***e não são, assim,*** A782/B810 ***opiniões pessoais***,[2277] embora não possam, entretanto, com razão, se safarem (mesmo para a tranquilidade interior) dos escrúpulos que provocam. Nesta qualidade deve-se preservá-las e certificar cuidadosamente de que não recebam crédito em si mesmas como detentoras de validade absoluta ***e afoguem a razão em ficções e fantasias***.[2278]

CAPÍTULO I

Seção IV
A disciplina da razão pura no tocante às suas provas

As provas das proposições transcendentais e sintéticas apresentam em si a singularidade, entre todas as provas de uma conhecimento sintético *a priori*, de que, no que lhes compete, a razão não pode se reportar diretamente ao objeto mediante seus conceitos, devendo, sim, começar por estabelecer, no que se refere aos conceitos, a sua validade objetiva e a possibilidade de sua síntese *a priori*. Isso não é como se fosse apenas uma regra necessária de ***precaução***,[2279] ***mas diz respeito à essência e à possibilidade das próprias provas***.[2280] Se devo ir além do conceito de um objeto *a priori*, é impossível que o faça sem uma ***orientação***[2281] especial a ser encontrada exteriormente a esse conceito. Na matemática, o que orienta minha síntese é a intuição *a priori*, e nela todas as ***inferências***[2282] podem ser imediatamente derivadas da intuição pura. No conhecimento A783/B811 transcendental, até o ponto em que diz respeito unicamente aos conceitos do entendimento, é a experiência possível essa diretriz. A prova não mostra que o conceito dado (por exemplo, aquele do que acontece) ***conduz diretamente a outro conceito (o de uma causa)***;[2283] com efeito, tal passagem seria um ***salto***[2284] cuja responsabilidade a nada poderia ser atribuída; mostra, ao contrário, que, sem uma tal associação, seria impossível a experiência ela mesma, por conseguinte, o objeto da experiência. Assim a prova tinha de, concomitantemente, indicar a possibilidade de chegar sinteticamente e *a priori* a um certo conhecimento das coisas que não estava encerrado no conceito delas.[2285] Sem essa atenção, as provas correm como águas que rompem suas margens selvagemente e vão pelos campos para onde acidentalmente a propensão da associação oculta as conduz.[2286] A ilusão da convicção, que se apoia em causas subjetivas da associação, e que é tomada pela compreensão de uma afinidade natural, é absolutamente incapaz de contrabalançar o escrúpulo que deve justamente produzir um passo de tal risco. Daí também terem resultado inúteis todas as tentativas de provar ***o princípio da razão suficiente***[2287], conforme a declaração geral dos peritos, e ainda assim, diante da incapacidade de abandonar esse ***princípio***[2288] até surgir a crítica transcendental, preferiu-se obstinadamente o recurso ***ao sadio entendimento humano***[2289] A784/B812 (um recurso sempre a provar que a causa da razão é desesperada)[2290] à tentativa de novas demonstrações dogmáticas.

Mas se a proposição que deve ser provada é uma asserção da razão pura e se mediante meras ideias quero mesmo ir além de meus conceitos de experiência, então é necessário ainda mais incisivamente conter essa prova a justificação de tal

passo de síntese (se fosse de outro modo possível) a título de uma condição necessária de sua ***força probatória***.[2291] Assim, a despeito de quão ***verossímil*** [2292] possa ser a pretensa demonstração da natureza simples ***de nossa substância pensante proveniente da unidade da apercepção***,[2293] ela depara inevitavelmente com ***o embaraço***[2294]: o de que, não sendo a simplicidade absoluta um conceito capaz de ser de modo imediato relacionado a uma percepção, mas que, ao contrário, como ideia deve ser apenas concluída, de maneira alguma se compreende como a mera consciência que está contida *em todo o pensamento*, ou ao menos pode estar, deveria, ainda que seja, na verdade, nessa medida uma simples representação, conduzir ***à consciência e ao conhecimento***[2295] de uma coisa *na qual* [2296] o pensamento sozinho pode estar contido. Com efeito, se eu me represento a força de meu corpo em movimento, é ele para mim em tal medida unidade absoluta, sendo simples a minha representação dele; daí poder eu também expressá-la por meio do movimento de um ponto, uma vez que seu volume não tem aqui importância, e sem ***diminuição***[2297] da força é possível concebê-lo tão pequeno quanto se queira e mesmo como A785/B813 situado em um ponto. Mas isso não me autorizaria a concluir que se nada me é dado ***exceto a força motriz de um corpo***,[2298] pode este ser concebido na qualidade de substância simples tão só porque sua representação abstrai de toda grandeza de ***conteúdo espacial*** [2299] e, assim, é simples. Ora, deste modo, por ser o simples na abstração completamente diferente do simples no objeto, e que o eu, tomado no primeiro sentido não comporta qualquer multiplicidade *em si*,[2300] e tomado no segundo significa a própria alma, podendo ser um conceito muito complexo, nomeadamente a conter e designar muito *sob si*,[2301] descubro um paralogismo. Para prevê-lo somente (com efeito, sem tal conjectura provisória, não se pode ter suspeita alguma da prova), é sempre necessário ter à mão um critério permanente da possibilidade de tais proposições sintéticas, que deveriam provar mais do que aquilo que a experiência proporciona, critério esse que consiste em não ser diretamente que a prova conduz para o predicado exigido, mas apenas mediante um princípio da possibilidade de estender nossos conceitos dados *a priori* até ideias, e realizar estas. Se empregado sempre esse cuidado, se antes mesmo da tentativa da prova considera-se prudentemente de que maneira e com que ***fundamento de esperança***[2302] pode-se aguardar tal ***extensão***[2303] por meio da razão pura, e de onde, nesses casos, extrair-se-iam A786/B814 essas compreensões, as

quais não se desenvolvem com base em conceitos e também não podem ser antecipadas em relação à experiência possível, então pode-se ser poupado de muitos esforços árduos que são, no entanto, infrutíferos quando à razão nada se atribui que vá evidentemente além de sua ***capacidade***,[2304] ou, pelo contrário, se a submete – ela que de bom grado não se deixa limitar nos acessos de sua mania de extensão especulativa – à disciplina da abstinência.[2305]

A *primeira*[2306] regra é, portanto, esta: não tentar qualquer prova transcendental sem antes haver considerado de onde se pode tomar de modo justificado ***os princípios***[2307] com base nos quais se pretende construí-la e com que direito se espera obter ***êxito***[2308] no tocante às inferências. A tentativa de atingir ideias da razão pura mediante esses princípios é vã se eles forem princípios do entendimento (por exemplo, da causalidade); com efeito, são válidos somente para objetos da experiência possível. Fossem eles princípios provenientes da razão pura e, então, novamente todo esforço seria vão. Decerto que a razão os tem, mas como princípios objetivos são, em suma, dialéticos, e só podem eventualmente ter validade ***como princípios reguladores do uso sistematicamente conexo da experiência.***[2309] Mas tendo sido essas pretensas provas já apresentadas, oponde o *non liquet*[2310] ***de vossa madura faculdade do juízo***[2311] à convicção enganosa A787/B815 deles e, embora não vos capaciteis ainda a penetrar a fantasia deles, tendes de qualquer modo pleno direito de exigir a dedução dos princípios nelas utilizados, dedução que, a supor que eles hajam provindo da mera razão, jamais será para vós produzida. E, assim, não tendes sequer necessidade de tratar ***do desenvolvimento e da refutação***[2312] de cada ilusão destituída de fundamento, mas, ao contrário, estais capacitado a rejeitar de uma só vez em uma pilha completa todos os ***artifícios***[2313] inesgotáveis da dialética, rumo ao tribunal de uma razão crítica que requer leis.

A *segunda* particularidade das provas transcendentais é esta: que para cada proposição transcendental só pode ser encontrada *uma única* prova. Deva eu concluir não com base em conceitos, mas com base na intuição correspondente a um conceito, quer se trate de uma intuição pura, como na matemática, quer se trate de uma empírica, como na ciência natural,[2314] a intuição que serve de fundamento à conclusão proporciona a mim ***material múltiplo***[2315] para proposições sintéticas que me permite sua associação de mais de um modo e,

assim, facultando-me ter acesso à mesma proposição através de caminhos distintos, uma vez ser-me possível sair de mais de um ponto.

Toda proposição transcendental, contudo, procede apenas de um conceito, e exprime a condição sintética da possibilidade do objeto conforme esse conceito. Consequentemente, o ***fundamento probatório***[2316] pode somente ser único, uma vez que externamente a esse conceito nada mais há que, como meio, A788/B816 possibilitasse a determinação do objeto, não podendo, portanto, a prova conter nada mais do que a determinação de um objeto em geral conforme esse conceito, o qual também é único. Extraímos, por exemplo, na analítica transcendental, o princípio: "Tudo que acontece tem uma causa"[2317] da condição única da possibilidade objetiva de um conceito daquilo que acontece em geral, isto é, ***que a determinação de um evento no tempo, portanto esse (evento) como pertencente à experiência seria impossível se não se submetesse a tal regra dinâmica***.[2318] Ora, é este também o único fundamento probatório possível; com efeito, o evento representado tem validade objetiva, isto é, ***verdade***[2319] exclusivamente pelo fato de um objeto ser determinado para o conceito por meio da lei da causalidade. Tentou-se, decerto, desse princípio ainda outras provas, por exemplo a partir da contingência; mas, a considerarmos isso com clareza, não se pode encontrar marca alguma da contingência salvo ***o acontecer, isto é, a existência que é precedida por um não-ser do objeto***,[2320] e assim se retorna sempre ao mesmo fundamento probatório. Se deve ser provada a proposição: "Tudo que pensa é simples",[2321] não é o caso de se deter na ***multiplicidade do pensamento***,[2322] mas se ater apenas ao conceito do ***eu***,[2323] que é simples e ao qual está vinculado todo o pensamento. É precisamente o caso da prova transcendental da existência de Deus, ***que depende pura e simplesmente da reciprocidade*** A789/B817 ***dos conceitos do ser maximamente real e necessário***,[2324] e não pode ser buscada em outra parte.

Mediante essa observação de advertência, a crítica das asserções da razão sofre drástica redução. Onde a razão impulsiona seu trabalho com base em meros conceitos, se é que afinal alguma prova é possível, somente é possível uma única. Por conseguinte, caso se veja o dogmático se apresentar com dez provas, pode-se crer seguramente que não tem uma. Com efeito, tivesse ele uma que provasse de maneira apodítica (como tem de ser no que se refere a coisas da razão pura), qual necessidade teria das restantes? Seu propósito é somente o de todo *advogado do Parlamento*:[2325] um argumento é para este, o outro para aquele, nomeadamente

visando a tirar proveito da fraqueza de seus juízes que, sem se aprofundarem na questão e para se livrarem logo dela, limitam-se a agarrar o primeiro argumento que se lhes apresenta e com base nele decidem.

A *terceira*[2326] regra particular da razão pura, se for esta submetida a uma disciplina no tocante às provas transcendentais, é: suas provas jamais devem ser *apagógicas*, mas sempre *ostensivas*. A prova direta, ou ostensiva, é, em todos os tipos de conhecimento, a combinada à convicção da verdade e simultaneamente combinada à compreensão de suas fontes; a apagógica, ao contrário, embora possa, decerto, produzir ***certeza***,[2327] não pode produzir ***compreensibilidade da verdade***[2328] no tocante à conexão com os fundamentos de sua possibilidade. A790/B818 Estas últimas,[2329] portanto, são mais um ***expediente emergencial*** [2330] do que um procedimento que traga satisfação a todos os objetivos da razão. No que respeita, porém, à evidência, têm uma vantagem sobre as provas diretas, que é a seguinte: a contradição traz consigo sempre mais clareza na representação do que a melhor das associações, e aproxima mais ***o aspecto intuitivo***[2331] de uma ***demonstração***[2332].

É provavelmente essa a verdadeira causa do uso de provas apagógicas em várias ciências.[2333] Caso os fundamentos a partir dos quais devesse derivar certo conhecimento sejam demasiado múltiplos ou estejam ocultos a uma profundidade excessiva, ***tenta-se então atingi-los por meio das consequências***.[2334] Ora, o *modus ponens*, que infere a verdade de um conhecimento a partir da verdade de suas consequências, somente é admissível se todas as consequências possíveis são verdadeiras; com efeito, nesse caso somente é possível um único fundamento para elas, que é, por conseguinte, também o verdadeiro. Esse procedimento, porém, é ***impraticável*** [2335] porque vai além de nossas faculdades discernir todas as consequências possíveis de qualquer proposição suposta; e, no entanto, emprega-se esse tipo de inferência, ainda que muito provavelmente com certa cautela, quando se trata de provar algo apenas como hipótese, visto nesse caso ser admissível a inferência segundo a analogia: que, se tantas consequências postas à prova por alguém se harmonizam com um fundamento suposto, todas as restantes possíveis também se harmonizarão com ele. A791/B819 Devido a isso, não se pode jamais por esse caminho transformar uma hipótese em verdade provada. O *modus tollens* das ***inferências da razão***,[2336] que concluem das consequências para os fundamentos, prova não só com total rigor, como também, sobretudo, de

maneira fácil. Com efeito, basta que de uma proposição somente uma única consequência falsa possa ser derivada para que essa proposição seja falsa. Ora, em lugar de percorrer a série inteira dos fundamentos em uma prova ostensiva capaz de conduzir à verdade de um conhecimento, isto mediante a completa compreensão de sua possibilidade, pode-se tão só descobrir uma única falsa consequência entre todas elas que flui de seu oposto, com o que também esse oposto é falso e, assim, o conhecimento que se tinha de provar, verdadeiro.

O tipo apagógico de prova, entretanto, só pode ser admitido naquelas ciências nas quais é impossível *substituir* o subjetivo em nossas representações pelo objetivo, a saber, o conhecimento daquilo que está no objeto. Onde, contudo, o segundo é dominante, deve suceder frequentemente de o oposto de certa proposição ou meramente contradizer as condições subjetivas do pensamento, porém não o objeto, ou então ambas as proposições se contradizerem somente sob uma condição subjetiva, a qual, é falsamente sustentada como objetiva, e considerando que a condição é falsa, é possível que todas as duas sejam falsas, eliminando a possibilidade de concluir pela verdade de uma com base na falsidade da outra.

Essa ***sub-repção***[2337] A792/B820 na matemática é impossível; daí terem ***elas***[2338] aí o seu lugar verdadeiro. Na ciência natural, visto que nesta tudo se baseia em intuições empíricas, essa ***sub-repção***[2339] decerto pode ser frequentemente evitada mediante muitas observações comparadas; mas esse tipo de prova em si é com frequência insignificante. Entretanto, as tentativas transcendentais da razão pura são todas realizadas no interior ***do meio próprio da ilusão dialética***,[2340] isto é, o subjetivo que se oferece à razão nas suas premissas, ou mesmo a ela se impõe, como objetivo. Ora, aqui é inadmissível justificar asserções das proposições sintéticas via refutação do que a elas se opõe. Com efeito, ou essa refutação nada é senão a mera representação do conflito da opinião oposta com as condições subjetivas de compreensibilidade através de nossa razão, a qual nada faz mediante a rejeição da coisa em si (assim como, por exemplo, a necessidade incondicionada na existência de um ser de modo algum pode ser por nós concebida, com o que se faz legitimamente oposição *subjetivamente* a toda prova especulativa de um ser supremo necessário, porém se a faz ilegitimamente à possibilidade de um tal ser original *em si mesmo*),[2341] ou então ambas, tanto a parte afirmativa quanto a negativa, tomadas pela ilusão transcendental, têm ***um conceito impossível do***

objeto na qualidade de fundamento, A793/B821[2342] e então vigora a regra *non entis nulla sunt praedicata*[2343], isto é, são incorretos tanto o que se afirma quanto o que se nega do objeto, e não se pode alcançar o conhecimento da verdade apagogicamente mediante a refutação do oposto. Desse modo, por exemplo, se é pressuposto que o mundo sensível, no que respeita à sua totalidade, é dado *em si mesmo*, então é falso que deva ser *ou* ***espacialmente infinito***,[2344] *ou*[2345] ***finito e limitado***,[2346] porque ambos são falsos. Com efeito, fenômenos (como meras representações), os quais, no entanto, seriam dados *em si mesmos* (como objetos), são algo impossível, e ***a infinidade desse todo imaginado***[2347] decerto seria incondicionada, embora, entretanto (visto que tudo nos fenômenos é condicionado), contradissesse ***a determinação incondicionada de grandeza***[2348] que é no conceito pressuposta.

O tipo apagógico de prova é também a verdadeira fantasia com a qual os admiradores da solidez de nossos sofistas dogmáticos sempre se deixaram entreter:[2349] ele é, por assim dizer, o campeão que provaria a honra e o direito indiscutível do partido que elegeu empenhando-se em lutar contra qualquer um que o pusesse em dúvida, isto embora através de tal ***fanfarronice***[2350] nada seja estabelecido acerca da coisa, mas apenas as forças respectivas dos opositores, e, na verdade, mesmo somente aquela do lado de quem ataca. Os expectadores, ao verem que cada um A794/B822 é sucessivamente vencedor e vencido, costumam aproveitar o ensejo para duvidar ceticamente do objeto da própria disputa. Todavia, para isso, eles não têm causa e basta lhes declarar: *non defensoribus istis tempus eget*.[2351] Cada um tem de conduzir seu assunto por meio de uma prova legítima através de uma dedução transcendental, isto é, diretamente, de modo a resultar que alguém veja o que sua ***reivindicação de razão***[2352] tem a alegar a favor de si mesma. Com efeito, apoie-se o seu opositor em fundamentos subjetivos, e é decerto fácil refutá-lo, mas sem vantagem para o dogmático, o qual comumente depende precisamente do mesmo modo de causas subjetivas de juízo ***e igualmente pode ser acuado por seu opositor***.[2353] Mas se o procedimento de ambas as partes é meramente direto, ou cabe a elas mesmas detectar a dificuldade, mesmo a impossibilidade de encontrar o título para suas asserções, e estarão capacitadas por fim a recorrer tão só à sua ***caducidade***,[2354] ou a crítica com facilidade mostrará a ilusão dogmática e coagirá a razão pura a abrir mão de suas

pretensões exageradas em seu uso especulativo, e recuar para o interior das fronteiras de seu próprio território, a saber, princípios práticos.

A795/B823 CAPÍTULO II
O cânone da razão pura

É humilhante para a razão humana não realizar ela nada no seu uso puro, ***e até necessitar de uma disciplina para reprimir seus desregramentos***,[2355] e prevenir as fantasias que provêm destes. Entretanto, por outro lado, o fato de ela poder e dever exercer ela mesma essa disciplina sem admitir que qualquer outra coisa mais exerça censura sobre ela a eleva e infunde uma confiança em si própria, pois os limites que precisam ser estabelecidos para o seu uso especulativo ao mesmo tempo restringem ***as pretensões sofísticas***[2356] de todo opositor e, portanto, pode ela garantir contra todos os ataques tudo porventura ainda remanescente de suas exigências anteriormente exageradas. Assim, a maior e talvez única utilidade de toda filosofia da razão pura é tão só negativa, a saber, não tem serventia como *órganon*[2357] para a ampliação, mas antes, tem serventia, como disciplina, para a determinação de limites e, em lugar de servir para a descoberta da verdade, só tem o mérito silencioso da profilaxia de erros.

Deve haver, todavia, em alguma parte, uma fonte de conhecimentos positivos pertencente ao âmbito da razão pura e que talvez apenas dê margem a A796/B824 erros através de ***incompreensão***,[2358] mas que de fato constitui a meta do esforço extremo da razão. Pois, a que causa, de outra maneira, deveria ser atribuído o apetite insaciável para descobrir uma base sólida além dos limites da experiência? Ela[2359] ***pressente***[2360] objetos que apresentam para ela um grande interesse. Toma o caminho da mera especulação para deles se aproximar; estes, porém, fogem ante ela. É de se presumir que tenha esperança de melhor sorte no único caminho que lhe resta, a saber, o do uso *prático*.

Entendo por um ***cânone***[2361] o conjunto dos princípios *a priori* do uso correto de certas ***faculdades cognoscentes***[2362] em geral. Consequentemente, é a lógica geral em sua parte analítica um cânone para o entendimento e a razão em geral, mas somente no que diz respeito à forma, uma vez que abstrai de todo conteúdo. Portanto, a analítica transcendental era o cânone do *entendimento* puro, ***pois***

exclusivamente ele é capaz de conhecimentos sintéticos verdadeiros* a priori.**[2363] Contudo, onde nenhum uso correto de uma ***faculdade cognoscente[2364] é possível, não há cânone algum. Ora, todo conhecimento sintético da *razão* pura em seu uso especulativo, em conformidade com as provas até agora apresentadas, é completamente impossível. Assim, não há de maneira alguma qualquer cânone para seu uso especulativo (com efeito, este é completamente dialético); pelo contrário, toda lógica transcendental não é, no que diz respeito A797/B825 a isso, senão uma disciplina. Em decorrência, se é para haver afinal um uso legítimo da razão pura, caso em que é necessário haver também dele um *cânone*, isso não dirá respeito ao uso especulativo da razão, mas ao *uso prático da razão*, que é, portanto, o que agora investigaremos.

O cânone da razão pura

Seção I
Do fim último do uso puro de nossa razão

Devido a uma propensão de sua natureza, a razão é impulsionada a ir além de seu uso empírico, ousando rumo aos limites mais extremos de todo conhecimento em um uso puro e mediante meras ideias, e para encontrar repouso tão só na conclusão de seu círculo em um todo sistemático que perdura por si mesmo. Ora, está esse empenho fundado meramente em seu interesse especulativo ou, em lugar disso, única e exclusivamente em seu interesse prático?

Eu colocarei de lado, de momento, ***a sorte***[2365] detida pela razão pura no que diz respeito ao especulativo, e indagarei somente sobre aqueles ***problemas***[2366] cuja solução constitui para ela o seu fim último, independentemente de poder alcançar isso ou não, e no tocante ao que todos ***os demais***[2367] têm tão só o valor de meios. Esses fins supremos devem ter, por sua vez, em consonância com a A798/B826 natureza da razão, unidade de modo a promover unificadamente aquele interesse de humanidade não subordinado a qualquer superior.

A ***meta final*** [2368] à qual no fim é dirigida a especulação da razão em seu uso transcendental concerne a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da

alma e a existência de Deus.[2369] Com referência a todos os três, é muito modesto o interesse meramente especulativo da razão, e no tocante a isso seria apenas dificultosamente que seria realizado um trabalho fatigante de investigação transcendental, cercado de tantos obstáculos, porquanto ninguém se capacitaria a executar qualquer uso de todas as descobertas possivelmente feitas que demonstrassem sua utilidade *in concreto*, quer dizer, na ***investigação da natureza***.[2370] Mesmo podendo a vontade ser livre, isto, contudo, pode apenas dizer respeito à causa inteligível de nosso querer.[2371] Com efeito, a considerarmos uma máxima fundamental inviolável cuja falta nos impossibilita o exercício de qualquer razão no uso empírico, é necessário explicarmos ***os fenômenos de suas exteriorizações***,[2372] isto é, ***as ações***,[2373] jamais diferentemente de ***todos os fenômenos restantes da natureza***,[2374] a saber, de acordo com suas leis invariáveis. Em segundo lugar, ainda que se pudesse compreender a natureza espiritual da alma (e com isso sua imortalidade), tal coisa não poderia ser computada quer como um fundamento elucidativo no tocante aos fenômenos desta vida, quer no que diz respeito à particular constituição A799/B827 do estado futuro, isto porque nosso conceito de uma natureza incorpórea é tão só negativo, e não amplia minimamente nosso conhecimento nem proporciona qualquer material adequado às conclusões, a não ser meramente para ficções que não podem ser validadas pela filosofia. Em terceiro lugar, mesmo que a
existência de uma inteligência suprema fosse provada, ainda que decerto nos capacitássemos a transmitir compreensibilidade universal ***ao que tem propósito***[2375] ***na disposição e ordem do mundo***,[2376] de maneira alguma nos seria facultado deduzir com base nela um estabelecimento e ordem particulares, ou audaciosamente concluí-los onde deles não há percepção, porquanto constitui uma regra necessária do uso especulativo da razão não descartar causas naturais e abandonar aquilo acerca de que podemos receber instrução da experiência visando a deduzir algo conhecido por nós a partir de algo que supera por completo todo nosso conhecimento. Ou seja, essas três proposições permanecem sempre transcendentes para a razão especulativa, e não têm um uso imanente, quer dizer, algum que seja admissível aos objetos da experiência e, portanto, para nós de algum modo útil; pelo contrário, se consideradas em si mesmas, constituem esforços completamente ociosos de nossa razão, embora esforços extremamente árduos.

Se, assim, essas três proposições cardeais não são de modo algum necessárias ao nosso *saber*[2377], e, apesar disso, a nós fortemente recomendadas por nossa razão, é somente A800/B828 ao *prático* que sua importância deve propriamente dizer respeito.

Prático é tudo que é possível através da liberdade.[2378] Se, porém, as condições do exercício de nosso ***livre arbítrio***[2379] são empíricas, ***com isso o único uso que a razão pode ter é o regulador***,[2380] e serve apenas para produzir a unidade de leis empíricas, como, por exemplo, na ***doutrina da prudência***[2381] a associação de todos os fins que nos são dados por nossas propensões para o fim único, a *felicidade*,[2382] e o acordo dos meios para atingi-la constituem o trabalho da razão na sua totalidade, que, para isso, não pode proporcionar outra coisa senão leis *pragmáticas* de ***livre conduta***[2383] objetivando alcançar os fins a nós recomendados pelos sentidos e, consequentemente, está incapacitada a proporcionar quaisquer leis sob completa determinação *a priori*. Ao contrário, as leis práticas puras, leis cujo fim é dado pela razão inteiramente *a priori*, e que não emitem ordens sob condicionamento empírico, mas de maneira absoluta, seriam produtos da razão pura. Assim são, todavia, as leis *morais*, pertencendo, portanto, exclusivamente elas ao uso prático da razão pura e admitindo um cânone.

Desse modo, o equipamento total de que dispõe a razão na ocupação que se pode chamar de filosofia pura é dirigido, de fato, somente aos três ***problemas***[2384] mencionados. Entretanto, estes, eles mesmos, têm, por seu turno, a sua meta mais remota, nomeadamente *o que é para fazer*[2385] caso a vontade seja livre, caso haja um Deus e um mundo futuro. Ora, como isso diz respeito à nossa conduta A801/B829 no tocante ao fim supremo, a meta derradeira da natureza para nós sabiamente providente na instituição de nossa razão consiste propriamente tão só no moral.

Cautela, porém, faz-se necessária, visto projetarmos nossa atenção em um objeto que é estranho[2386] à filosofia transcendental, isto a fim de não divagar em episódios e lesar a unidade do sistema, e, por outro lado, também a fim de não dizer demasiado pouco a respeito da nova matéria, a permitir que falhe quanto à clareza ou ao convencimento. Espero produzir ambos detendo-me o mais próximo possível do transcendental e pondo totalmente de lado alguma coisa que poderia ser aqui psicológica, isto é, empírica.

E a primeira coisa, com efeito, a ser observada é que de momento me servirei do conceito de liberdade somente no seu ***sentido***[2387] prático, e porei de lado, como algo tratado anteriormente, o ***significado***[2388] transcendental, o qual A802/B830 não pode ser pressuposto empiricamente como um fundamento elucidativo dos fenômenos, mas que é ele próprio um problema para a razão. Um arbítrio, nomeadamente, é meramente *animal* [2389] (*arbitrium brutum*) se não pode ser determinado a não ser por meio de impulsos sensíveis, isto é, *patologicamente*. Contudo, o arbítrio determinável independentemente de impulsos sensíveis e, portanto, através de ***motivos***[2390] tão só representáveis pela razão, é chamado de *livre arbítrio* (*arbitrium liberum*), e tudo que está ligado a este, como fundamento ou como consequência, é chamado de *prático*. A liberdade prática pode ser demonstrada pela experiência. Com efeito, o arbítrio humano não é determinado meramente por aquilo que estimula os sentidos, isto é, aquilo que os afeta de modo imediato; em lugar disso, temos uma faculdade para a superação de impressões que atuam sobre ***nossa faculdade sensível de desejar***[2391] mediante representações do que é útil ou prejudicial, mesmo que o seja de maneira mais remota; mas dependem da razão tais raciocínios em torno do que é desejável no tocante ao nosso estado como um todo, ou seja, o bom e o útil. Daí também produzir isso leis que são imperativos, isto é, *leis da liberdade*[2392] objetivas, e que expressam *o que deve acontecer*,[2393] ainda que talvez nunca aconteça e que, por isso, são distinguidas das *leis naturais*, as quais se ocupam unicamente *do que acontece*,[2394] ***pelo que também são chamadas de leis práticas***.[2395]

Se, porém, A803/B831 nessas ações, através das quais a razão prescreve leis, ela própria não é determinada por ***outras influências***,[2396] e se o que, no que tange a impulsos sensíveis, e que é denominado liberdade, não pudesse, por sua vez, ser natureza no que toca a ***causas eficientes***[2397] mais elevadas e remotas, não nos diz respeito quanto ao prático, uma vez que primeiramente tudo que indagamos da razão é uma *prescrição* de conduta, tratando-se, antes, de uma questão meramente especulativa, passiva de ser posta de lado tanto tempo quanto nosso objetivo estiver dirigido ao ***fazer ou omitir***[2398]. Assim, conhecemos a liberdade prática pela experiência, como uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência dessa razão ela mesma (no tocante à sua causalidade para iniciar

uma série de fenômenos) de todas as causas determinantes do mundo dos sentidos, parecendo, nessa medida, contrariar a lei da natureza e, portanto, toda a experiência possível, com o que persiste sendo um problema. Esse problema, no entanto, não pertence à razão no uso prático, do que resulta que em um cânone da razão pura estamos envolvidos somente com duas questões concernentes ao interesse prático da razão pura, e com referência ao qual deve ser possível um cânone de seu uso, nomeadamente: existe um Deus? Existe uma vida futura? É meramente ao conhecimento especulativo que a questão em torno da liberdade transcendental diz respeito, conhecimento que, caso estejamos interessados no prático, estamos facultados a pôr de lado A804/B832 como inteiramente indiferente e sobre o qual na Antinomia da razão pura já existe ***discussão***[2399] suficiente.

O cânone da razão pura

Seção II
Do ideal do bem supremo como um fundamento determinante do fim último da razão pura

A razão nos conduziu no seu uso especulativo através do campo da experiência e, por jamais haver encontrado aí plena satisfação para si mesma, daí nos encaminhou às ideias especulativas, as quais, entretanto, afinal, reconduziram-nos à experiência, e assim cumpriram seu propósito de uma maneira decerto útil, porém que de modo algum veio atender à nossa expectativa. Ora, para nós ainda resta ser feito um experimento: sobretudo, se é o caso de a razão pura também ser encontrada no uso prático, se neste ela conduz às ideias que atingem os fins mais elevados da razão pura que acabamos de apontar e, por via de consequência, se do ***ponto de vista***[2400] de seu interesse prático não está capacitada a assegurar aquilo que, no tocante ao interesse especulativo, absolutamente nos recusa.

Todo interesse de minha razão (tanto o especulativo quanto o prático) está conjugado nas três questões seguintes: A805/B833

1. *O que posso saber?*[2401]
2. *O que devo fazer?*[2402]

3. *O que me é permitido esperar?*[2403]

A primeira questão é meramente especulativa. Esgotamos (como eu me lisonjeio) todas as possíveis respostas a isso, e finalmente descobrimos aquela com a qual a razão tem certamente que se satisfazer e com a qual, se ela não vê o prático, dispõe também da causa para se satisfazer; mantemo-nos, todavia, distantes dos dois grandes fins aos quais foi efetivamente dirigido esse completo esforço da razão pura, como se por ***comodidade***[2404] houvéssemos nos negado a esse trabalho desde o início. Se, porém, aquilo de que se trata é conhecimento, ao menos é certo e decidido que, no que respeita a esses dois problemas, jamais podemos compartilhá-lo.

A segunda questão é meramente prática. Pode ela, decerto, como tal, pertencer à razão pura, caso em que, entretanto, não é transcendental, mas moral e, portanto, não pode em si mesma constituir ocupação de nossa crítica.

A terceira questão: "Se faço o que devo, o que então me é permitido esperar?", é concomitantemente prática e teórica, resultando que o prático guia rumo à resposta teórica apenas como um fio condutor, e à resposta especulativa em sua forma elevada. Com efeito, toda a *esperança*[2405] concerne à felicidade, e no que diz respeito ao prático e à lei moral é o mesmo que o conhecimento e a lei natural são no tocante ao conhecimento teórico A806/B834 das coisas. No primeiro caso, por fim, conclui-se que algo *é* (o que é determinante do fim último possível), *porque algo deve acontecer*; no segundo, que algo *é* (o que atua como causa suprema), *porque algo acontece*.[2406]

Felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (quer extensivas conforme a multiplicidade, quer intensivas conforme o grau, e também protensivas conforme a duração). Chamo de pragmática (regra de prudência[2407]) a lei prática que parte do ***motivo***[2408] da *felicidade*; chamo de moral (lei moral[2409]), porém, caso exista tal, aquela que não tem outro motivo senão o *merecimento de ser feliz*.[2410] A primeira aconselha o que fazer quando desejamos participar da felicidade, ao passo que a segunda impõe como devemos nos conduzir a fim de tão só ser dignos da felicidade. A primeira se funda em princípios empíricos; com efeito, exceto mediante a experiência, não posso saber nem quais inclinações existem desejosas de serem satisfeitas, nem quais são as causas naturais capazes de atender à sua satisfação. A segunda faz abstração das inclinações e dos meios naturais que atendem à satisfação delas e considera apenas

a liberdade de um ser racional em geral [2411] e as condições necessárias que com exclusividade facultam a harmonização dessa liberdade com a distribuição da felicidade em consonância com princípios, e assim ela *pode* ao menos se apoiar em meras ideias da razão pura e ser conhecida *a priori*.

Reconheço A807/B835 que há realmente leis morais puras totalmente determinantes *a priori* (sem consideração de motivos empíricos, isto é, a felicidade) do ***fazer e omitir***,[2412] isto é, o uso da liberdade de um ser racional em geral, e que essas leis ordenam *absolutamente* (não apenas hipoteticamente sob a pressuposição de outros fins empíricos), e são necessárias, por conseguinte, em todos os aspectos. Posso legitimamente pressupor essa proposição não só recorrendo às provas dos ***moralistas mais esclarecidos***,[2413] mas também ao juízo moral de todo ser humano, se tal lei for por ele claramente pensada.

Assim, a razão pura contém decerto não em seu uso especulativo, mas ainda em certo uso prático, sobretudo o moral, princípios da *possibilidade da experiência*, nomeadamente de tais ações que estão de acordo com preceitos morais que *poderiam* ser encontrados na *história* do ser humano.[2414] Com efeito, uma vez que ela ordena que essas ações têm de acontecer, é também necessário que possam acontecer, sendo, portanto, necessária a possibilidade de um tipo particular de unidade sistemática, a saber, a moral, ao passo que ***a unidade sistemática da natureza***[2415] não poderia ser demonstrada *segundo princípios especulativos da razão*, porque certamente a razão, no tocante à liberdade em geral, tem causalidade, mas não no tocante ao todo da natureza, e ***princípios morais da razão***[2416] decerto podem produzir ações livres, mas não leis naturais. A808/B836 Disso resulta que os princípios da razão pura em seu uso prático têm realidade objetiva, sobretudo no seu uso moral.

Chamo de um **mundo moral**[2417] o mundo na medida em que fosse ele conforme todas as leis morais (como *pode*[2418] ele ser em consonância com a *liberdade* dos seres racionais e *deve*[2419] ser em consonância com as leis necessárias da *moralidade*[2420]). Este[2421] é, nessa medida, pensado unicamente como mundo inteligível, posto que nisso a abstração é feita de todas as condições (fins) e até de todos os entraves à moralidade nele mesmo (fragilidade ou impureza da natureza humana). Desta maneira, é ele, portanto, uma mera ideia, ainda que prática, que pode e deve realmente exercer sua influência no mundo sensível para harmonizá-lo tanto quanto possível com essa ideia. A concepção de um mundo moral tem,

por conseguinte, realidade objetiva, não como se ela se referisse a um objeto de uma intuição inteligível (pois de modo algum podemos pensar nisso), mas como se pertencesse ao mundo sensível, porém como um objeto da razão pura em seu uso prático, e um *corpus mysticum* dos seres racionais nela, na medida em que o livre arbítrio destes, submetido a leis morais, tem em si unidade sistemática universal, bem como com qualquer outra liberdade.

Esta foi a resposta à primeira das duas questões da razão pura concernentes ao interesse prático: "*Faz aquilo pelo que te tornarás* A809/B837 *merecedor de ser feliz*".[2422] A segunda questão indaga então: ora, se me conduzo de maneira a não ser indigno da felicidade, é-me permitido também esperar poder dela partilhar? O ponto para a resposta a essa questão é se os princípios da razão pura que prescrevem a lei *a priori* também vinculam necessariamente a ela essa esperança.

Desse modo, eu digo que, precisamente como os princípios morais de acordo com a razão em seu uso *prático* são necessários, é também necessário reconhecer de acordo com a razão no seu uso *teórico* que cada um tem ***motivo***[2423] de ter expectativa de felicidade na mesma medida em que por sua conduta se fez merecedor dela, e que consequentemente o sistema da moralidade está indissociavelmente ligado àquele da felicidade, porém apenas na ideia da razão pura.

Ora, em um mundo inteligível, ou seja, no mundo moral, em cujo conceito abstraímos de todos os entraves à moralidade (das inclinações), tal sistema da felicidade proporcionalmente ligado à moralidade é também concebido como necessário, ***porque a liberdade em parte movida e em parte restringida pelas leis morais seria ela mesma a causa da felicidade geral, de modo que os seres racionais eles mesmos, sob a diretriz desses princípios, seriam os autores de seu próprio bem-estar duradouro e, concomitantemente, do alheio***.[2424] Entretanto, esse sistema de moralidade que recompensa A810/B838 a si mesma é tão só uma ideia, cuja execução se apoia na condição de que *cada qual* faça o que deve,[2425] isto é, que todas as ações de seres racionais aconteçam como se tivesse sua origem em uma vontade suprema[2426] que compreende em si ou sob si todo arbítrio pessoal. Mas como se mantém válida a ***obrigação***[2427] a partir da lei moral para cada uso particular da liberdade, até mesmo quando outros não se conduzem em conformidade com essa lei, a maneira na qual suas consequências vincular-se-ão à felicidade não é determinada nem pela natureza das coisas do mundo nem pela

causalidade das próprias ações e sua relação com a moralidade, e a citada necessária associação da esperança de ser feliz com o empenho ininterrupto de se fazer merecedor da felicidade não pode ser conhecida pela razão se seu fundamento for apenas a natureza, podendo-se, ao contrário, ter dela expectativa somente se seu fundamento for uma *razão suprema*,[2428] que comanda segundo leis morais, instalada ao mesmo tempo como causa da natureza e fundamento.

Chamo de o *ideal do supremo bem*[2429] a ideia de uma tal inteligência, ***na qual a vontade moralmente mais perfeita***,[2430] ligada à ***suma bem-aventurança***,[2431] é a causa de toda a felicidade no mundo, na medida em que se encontra na relação exata com a moralidade (como o merecimento de ser feliz). Portanto, é somente no ideal do ***supremo bem*** *original*[2432] que a razão pura pode encontrar o fundamento da associação praticamente necessária de ambos os elementos do ***bem supremo derivado***, A811/B839[2433] nomeadamente de um mundo inteligível, isto é, *moral*. Ora, a considerar a necessidade de nos representar através da razão como pertencentes a tal mundo, embora tudo o que os sentidos nos apresentem seja um mundo de fenômenos, temos de reconhecer ser ***aquele***[2434] uma consequência de nossa conduta no mundo sensível, e como ***este***[2435] não nos oferece tal associação,[2436] é necessário reconhecermos ser o mundo moral futuro para nós. Por conseguinte, Deus e uma vida futura são duas pressuposições a não serem dissociadas da obrigação que nos é imposta pela razão pura em atendimento aos princípios dela mesma.

A moralidade em si mesma constitui um sistema, porém não a felicidade, a não ser na medida em que é repartida na exata adequação à moralidade.[2437] Contudo, isso é somente possível no mundo inteligível ***em submissão***[2438] a um autor e governante sábio. A razão vê-se coagida ou a reconhecer tal coisa, acompanhada da vida em tal mundo, que é preciso encararmos como futuro, ou então encarar as leis morais como ***quimeras***[2439] vazias, visto que o resultado necessário que a própria razão liga a elas na ausência desses pressupostos estaria fadado a ser eliminado. Por conseguinte, todos também encaram as leis morais como *mandamentos*,[2440] o que, entretanto, estariam impossibilitadas de ser caso não associassem consequências adequadas à sua regra *a priori*, e com isso conduzissem consigo *promessas* e *ameaças*.[2441] Isso A812/B840 também estariam impossibilitadas de fazer não estivessem elas apoiadas em um ser necessário como o bem supremo, único capaz de possibilitar tal ***unidade dotada de fim***.[2442]

Leibniz chamou o mundo – na medida em que no interior dele são considerados apenas os seres racionais e sua conexão segundo leis morais submetidas ao governo do bem supremo – de o *império da graça*,[2443] e o distinguiu do *império da natureza*[2444], onde eles certamente se encontram submetidos a leis morais, mas não têm outra expectativa de resultado para sua conduta salvo em conformidade com o curso da natureza em nosso mundo sensível. Assim, é uma ideia praticamente necessária da razão nos ver no império da graça, onde toda felicidade nos aguarda na medida em que não restrinjamos nossa cota dela através da ***falta de merecimento***[2445] para ser feliz.

Leis práticas, na medida em que são simultaneamente fundamentos subjetivos das ações, ou seja, princípios subjetivos, denominam-se *máximas*. A *apreciação*[2446] da moralidade, no que toca à sua pureza e consequências, ocorre de acordo com *ideias*, enquanto a *observância*[2447] de suas leis ocorre de acordo com *máximas*.

É necessário que toda nossa ***vida***[2448] esteja subordinada a máximas morais; é, porém, ao mesmo tempo impossível que isso ocorra se a razão não associar à lei moral, que é uma mera ideia, uma ***causa eficiente***,[2449] que determina para a conduta ***em conformidade com a mesma***[2450] um ***resultado***[2451] exatamente correspondente aos nossos fins mais elevados, seja nesta, A813/B841 seja noutra vida. Assim, sem um Deus e um mundo que, de momento, não é visível para nós, mas que é uma expectativa, as esplêndidas ideias de moralidade decerto são objetos da aprovação e da admiração, mas não ***motivos***[2452] para o propósito e a prática, uma vez que não satisfazem o pleno fim que é natural a todo ser racional e determinado *a priori* e de maneira necessária pela própria razão pura.[2453]

Para nossa razão, a felicidade, por si só, não é, de longe, ***o bem completo***.[2454] Ela[2455] não a aprova (embora muita propensão nela mesma possa desejá-la) onde não está unida ao merecimento de ser feliz, isto é, ***a boa conduta moral*** [2456]. Entretanto, moralidade, por si só e, com ela, o mero *merecimento* de ser feliz, não é, tampouco, nem de longe, o bem completo. Para o completamento do bem, é necessário que aquele que não se conduziu de modo a não merecer a felicidade se capacite a ter a expectativa de dela participar. Até mesmo a razão livre de todo objetivo pessoal é incapaz de julgar diferentemente se ela, sem considerar um interesse próprio, coloca-se no lugar de um ser que tivesse de repartir toda a felicidade com outrem; com efeito, na ideia prática, ambos os elementos estão ***essencialmente***[2457] combinados de maneira que ***a postura moral***,[2458] como

condição, começa por possibilitar a participação na felicidade e não, pelo contrário, a perspectiva de felicidade começa por possibilitar a postura moral. Com efeito, no último caso, ***ela***[2459] não seria moral A814/B842 e, em decorrência também, não merecedora de toda a felicidade, a qual, diante da razão, desconhece qualquer outra restrição salvo a que se origina de nossa própria ***conduta imoral***.[2460]

A felicidade, portanto, ***na precisa simetria com a moralidade dos seres racionais***,[2461] mediante a qual são eles mesmos merecedores dela, constitui por si só o bem supremo de um mundo para o interior do qual temos de nos transferir inteiramente ***conforme as prescrições da razão pura, mas prática***,[2462] e que indubitavelmente não passa de um mundo inteligível, porquanto o mundo sensível não nos promete com base na natureza das coisas tal unidade sistemática de fins, ***cuja realidade somente pode ser fundada na***[2463] pressuposição de um bem supremo original, posto que a razão na sua autonomia, equipada com toda a suficiência de uma causa suprema, em conformidade com a mais perfeita ***finalidade***,[2464] fundamenta, mantém e realiza a ordem universal das coisas, ainda que de nós bastante oculta no mundo sensível.

Ora, essa ***teologia moral*** [2465] tem a vantagem característica sobre a especulativa ao conduzir infalivelmente ao conceito de um ser originário *único*, *todo maximamente perfeito* e *racional*,[2466] acerca do qual a teologia especulativa, com base em fundamentos objetivos, não poderia sequer nos *apontar*, muito menos nos *convencer*. Com efeito, não encontramos nem na teologia especulativa nem na natural, tão longe quanto nos possa conduzir a razão, sequer um único fundamento detentor de significação que nos permita somente admitir um *único* A815/B843 ser a ser anteposto a todas as causas naturais, com base no qual disporíamos concomitantemente de causa bastante para fazer dependerem todas aquelas causas em todos os aspectos. Ao contrário, se partindo do ponto de vista da unidade moral como lei necessária do mundo, levamos em consideração a causa exclusivamente capaz de proporcioná-lo com o efeito apropriado e, portanto, também uma força para nós obrigatória, então se impõe a existência de ***uma vontade suprema única***,[2467] a qual encerra em si todas essas leis. Com efeito, como encontraríamos ***completa unidade teleológica***[2468] entre vontades distintas? Essa vontade tem de ser onipotente,[2469] ***de modo que a ela estejam submetidas toda a natureza e a relação desta com a moralidade no mundo***;[2470] ***onisciente***,[2471]

de modo que ela conheça o mais íntimo das posturas e o valor moral destas; ***onipresente***,[2472] de modo que ela esteja imediatamente pronta para todas as necessidades que o bem supremo do mundo exige; ***eterna***,[2473] de modo que em nenhum tempo falte essa concordância de natureza e liberdade etc.

Entretanto, essa ***unidade teleológica sistemática***[2474] neste mundo das inteligências, que embora como mera natureza só possa ser chamado de mundo sensível, mas como sistema de liberdade possa ser chamado de mundo inteligível, isto é, mundo moral (*regnum gratiae*[2475]), conduz infalivelmente também para a unidade teleológica de todas as coisas que constituem esse grande todo, conforme as leis universais da natureza, tal como a primeira conforme as leis morais universais e necessárias, e une a razão prática à especulativa. O mundo tem de ser representado A816/B844 como tendo sua origem em uma ideia e se for o caso estar em harmonia com aquele uso da razão na ausência do qual nós mesmos nos comportaríamos como indignos da razão, nomeadamente o uso moral, o qual depende totalmente da ideia do bem supremo. Por isso, toda investigação da natureza recebe um norteamento de acordo com a forma de ***um sistema teleológico***[2476] e se converte, na sua mais plena extensão, em teologia física. Esta, porém, visto que parte da ordem moral na qualidade de uma unidade fundada ***na essência da liberdade***[2477] e não ***de maneira contingente***[2478] via mandamentos externos, traz ***a finalidade***[2479] da natureza aos fundamentos que devem estar indissoluvelmente associados *a priori* à ***possibilidade interior***[2480] das coisas, e assim a uma *teologia transcendental*, que assume o ideal da mais elevada perfeição ontológica como um princípio da unidade sistemática, que associa todas as coisas em conformidade com leis naturais universais e necessárias, uma vez que têm todas sua origem na necessidade absoluta de um único ser original.

Que *uso* podemos fazer de nosso entendimento, mesmo no que concerne à experiência, se não preestabelecemos fins? Os fins supremos, todavia, são aqueles da moralidade, cujo conhecimento só nos pode ser dado pela razão pura. Mas até deles próprios providos e sob sua orientação conservamo-nos ainda na incapacidade mesmo de fazer qualquer uso dotado de propósito com referência ao conhecimento da natureza no tocante ao A817/B845 conhecimento, a não ser que a própria natureza haja instalado a unidade teleológica; com efeito, sem isso não teríamos sequer qualquer razão, porque para ela não teríamos nenhuma escola e nenhuma cultura por meio de objetos que apresentasse o material para

tais conceitos. Contudo, aquela ***unidade teleológica***[2481] é necessária e fundada na própria essência do arbítrio, do que resulta que esta, a qual contém a condição da ***aplicação***[2482] *in concreto* daquela, tem também de ser necessária e, portanto, o ***aprimoramento***[2483] transcendental de nosso conhecimento racional não é a causa, mas, ao contrário, meramente o efeito da finalidade prática que a razão pura nos impõe.

Por conseguinte, também descobrimos na história da razão humana que antes de os conceitos morais serem suficientemente purificados e determinados e a unidade teleológica sistemática compreendida ***em conformidade com os mesmos***[2484] e com base em ***princípios necessários***,[2485] ***o conhecimento da natureza e mesmo um grau considerável da cultura da razão em muitas outras ciências podiam, em parte, produzir apenas conceitos rudimentares e imprecisos da divindade, e em parte deixar uma apatia espantosa no tocante a essa questão em geral***.[2486] Um cultivo maior das ideias morais que se fez necessário através da lei moral sumamente pura de nossa religião forçou a razão a ser rigorosa quanto ao objeto pelo interesse que lhe foi exigido assumir em relação a ele, e sem receber contribuição nem de um conhecimento mais amplo da natureza, nem de compreensões transcendentais corretas e confiáveis A818/B846 (que têm faltado o tempo todo), ***produziu ele***[2487] um conceito do ser divino que tomamos agora como correto, não porque a razão especulativa nos convença de sua exatidão, mas porque se harmoniza plenamente com os princípios morais da razão. O resultado é que, no fim, somente a razão pura, porém somente em seu uso prático, tem sempre o mérito de fazer conectar ao nosso interesse mais elevado um conhecimento que a mera especulação só é capaz de presumir, mas não tornar válido, e com isso decerto torná-lo não um dogma demonstrado, mas, ainda assim, uma pressuposição absolutamente necessária para os seus fins essenciais.

Agora, entretanto, que a razão prática alcançou esse ponto elevado, ***nomeadamente, o conceito de um ser original único como o bem supremo***,[2488] não deve ela se dispor a uma conduta como se estivesse guindada acima de todas as condições empíricas de sua aplicação e houvesse atingido o conhecimento imediato de novos objetos, ou seja, partir desse conceito e deduzir dele as próprias leis morais. Com efeito, foram precisamente essas leis cuja necessidade prática interna nos conduziu à pressuposição de uma causa independente, ou a ***um sábio regente do mundo***,[2489] para a essas leis dar efeito, de modo que estamos,

por nossa vez, impossibilitados de considerá-las como contingentes e derivadas da mera vontade, sobretudo de uma vontade A819/B847 da qual não teríamos de modo algum qualquer conceito, não fosse de acordo com essas leis que o tivéssemos formado. Por toda a extensão que a razão prática tem o direito de nos conduzir,[2490] não consideraremos ações como obrigatórias porque são mandamentos de Deus, mas, antes, por isso as consideraremos mandamentos divinos por estarmos internamente obrigados a elas. Estudaremos a liberdade sob a unidade teleológica em conformidade com princípios da razão e acreditaremos estar de acordo com a vontade divina tão só na medida em que tivermos como ***sagrada***[2491] a lei moral que a razão nos ensina segundo a natureza das próprias ações, na crença de a estarmos servindo[2492] somente fomentando ***o melhor para o mundo***[2493] em nós e nos outros. Portanto, a teologia moral é apenas de uso imanente, especificamente para atender à nossa ***destinação***[2494] aqui no mundo, em nosso ajuste ao sistema de todos os fins, e não para abandonar de maneira fanática ou mesmo sacrílega o fio condutor de uma ***razão moralmente legisladora***[2495] da boa conduta na vida, visando a ligá-la de modo imediato à ideia do ser supremo, o que proporcionaria um uso transcendental, mas que, mesmo nesse caso, como o uso da mera especulação, ***deve perverter e frustrar os fins últimos da razão***.[2496]

A820/B848 O cânone da razão pura

Seção III
Da opinião, saber e crença

O considerar algo verdadeiro[2497] é um evento em nosso entendimento que pode se apoiar em fundamentos objetivos, mas que também exige causas subjetivas ***na mente***[2498] daquele que emite juízos. Se para cada qual é válido apenas enquanto este tem razão, conclui-se que seu fundamento é objetivamente suficiente, e neste caso considerar algo como verdadeiro é chamado de *convicção*.[2499] Tenha ele o seu fundamento somente na constituição particular do sujeito, é chamado então de *persuasão*.[2500]

A persuasão é uma mera ***ilusão***,[2501] uma vez que o fundamento do juízo, o qual repousa exclusivamente no sujeito, é tido como objetivo. Disso decorre ter tal juízo também apenas validade particular, e o considerar algo como verdadeiro não se deixa comunicar. Mas a verdade apoia-se na ***concordância***[2502] com o objeto, em relação ao qual, consequentemente, devem os juízos de todo entendimento encontrar um consenso (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*[2503]). A ***pedra de toque***[2504] do considerar algo verdadeiro, seja convicção ou mera persuasão, é, assim, externamente, a possibilidade de comunicar o considerar algo verdadeiro e aprovar sua validade para a razão de todo ser humano; com efeito, nesse caso há, pelo menos, uma suposição A821/B849 de que o fundamento da concordância de todos os juízos, a despeito da diferença dos objetos entre si, tem como base o ***fundamento comum***,[2505] nomeadamente o objeto, com o qual, por conseguinte, todos concordam e através do qual é provada a verdade do juízo.

Portanto, a persuasão pode não ser distinta subjetivamente da convicção quando o sujeito tiver ante os olhos o considerar algo como verdadeiro unicamente como fenômeno de sua própria mente; a tentativa, porém, que se faz em torno do entendimento alheio com os próprios fundamentos válidos para nós, visando a ver se têm o mesmo efeito na razão alheia, constitui um meio, ainda que apenas subjetivo, não decerto de produzir convicção, mas de revelar a validade meramente privada do juízo, ou seja, algo nele que é mera persuasão.

Pode-se, ademais, revelar as *causas* subjetivas do juízo, tomadas por nós como *fundamentos* objetivos, ***e assim explicar o considerar como verdadeiro enganoso como um evento em nossa mente***,[2506] prescindindo assim da constituição do objeto, de modo a expormos a ilusão e não sermos mais por ela enganados, a despeito de sempre, em certo grau, tentados se a causa subjetiva da ilusão depender de nossa natureza.

Nada posso *afirmar*, isto é, expressar como um juízo necessariamente A822/B850 válido para todos, salvo o que produz convicção. Posso conservar persuasão para mim, se assim me achar bem, mas não posso, bem como não devo querer torná-la válida fora de mim.

O considerar verdadeiro, ou a validade subjetiva do juízo no que se refere à convicção (que simultaneamente tem validade objetiva), tem os seguintes três estágios: *opinião, crença* e *saber*.[2507] *Opinião* é um considerar verdadeiro com a

consciência[2508] de que é insuficiente *tanto* subjetiva *quanto* objetivamente. Se o considerar verdadeiro é suficiente apenas subjetivamente e concomitantemente tido como objetivamente insuficiente, é chamado de *crença*. Finalmente, chama-se de *saber* o considerar verdadeiro suficiente tanto subjetiva quanto objetivamente. A suficiência subjetiva é chamada de *convicção* (para mim mesmo), a objetiva *certeza*[2509] (para todos). Não me deterei na explicação de conceitos tão compreensíveis.

Não posso jamais *opinar* sem ao menos *saber* algo ***mediante o qual o juízo meramente problemático em si***[2510] obtém uma associação com a verdade, associação que, embora não completa, é, no entanto, mais do que uma invenção arbitrária. A lei de tal associação deve, ademais, ser certa. Com efeito, se tudo que eu tenho em relação a ela é opinião, então tudo não passa de um ***jogo da imaginação***,[2511] sem a mínima relação com a verdade. No que respeita a julgar com base na razão pura, *opinar* não é de modo algum permitido. Com efeito, uma vez que não terá o suporte A823/B851 de fundamentos da experiência, devendo, ao contrário, onde tudo é necessário, ser conhecido *a priori*, o princípio da associação exige ***universalidade e necessidade***[2512] e, portanto, plena certeza, caso contrário não depara de modo algum com qualquer norteamento para a verdade. Daí ser absurdo opinar na matemática pura: é necessário que se saiba, ou se abster de todo juízo. É precisamente o que ocorre com os princípios da moralidade, visto não se dever arriscar uma ação com base na mera opinião de que algo é permitido, sendo, antes, necessário sabê-lo.

Pelo contrário, no uso transcendental da razão, opinião decerto é demasiado pouco, porém o saber demasiado. Consequentemente, no prisma meramente especulativo, não podemos de modo algum julgar aqui, porque fundamentos subjetivos do considerar algo como verdadeiro, tais como aqueles capazes de produzir crença, não merecem ***aprovação***[2513] alguma nas questões especulativas, porquanto nem se conservam livres de todo ***auxílio empírico***,[2514] nem se deixam comunicar em igual medida com outros.

Entretanto, em caso algum, salvo apenas na *relação prática*, pode ***o considerar algo como verdadeiro teoricamente insuficiente ser chamado de crença.***[2515] Esse propósito prático é ou o da *destreza* ou da *moralidade*, a primeira para quaisquer fins e fins contingentes, a segunda, todavia, para fins absolutamente necessários.[2516]

Uma vez preestabelecido um fim, as condições para atingi-lo são hipoteticamente necessárias. Essa necessidade é subjetiva, mas ainda assim tão só comparativamente A824/B852 suficiente se desconheço por completo quaisquer outras condições sob as quais o fim seria atingido; contudo, é absolutamente e para todos suficiente se sei com certeza que ninguém pode conhecer outras condições conducentes ao fim preestabelecido. No primeiro caso, minha pressuposição e o considerar como verdadeiro certas condições não passam de uma crença contingente, enquanto no segundo caso, entretanto, trata-se de uma crença necessária. É necessário que o médico faça algo para um doente que corre perigo, mas ele não conhece a doença. Ele observa os sintomas,[2517] e julga, por nada saber de melhor, que ***é a tuberculose***.[2518] Sua crença é ela mesma em seu próprio juízo meramente contingente, podendo outra pessoa talvez fazer melhor. Tais crenças contingentes, que, no entanto, estabelecem o fundamento do uso real do meio para certas ações, eu chamo de *crenças pragmáticas*.

A pedra de toque costumeira quanto a se o que alguém assevera é mera persuasão ou ao menos convicção subjetiva, isto é, crença sólida, é a *aposta*.[2519] Às vezes alguém expressa suas proposições com uma obstinação tão confiante e inflexível que parece ter posto de lado totalmente toda preocupação com o erro.[2520] Uma aposta o torna perplexo. Ocasionalmente mostra que tem persuasão suficiente para um valor estimado em um ducado, mas não para dez. Com efeito, decerto arrisca o primeiro, A825/B853 porém ante dez ducados começa por notar o que não notou antes, a saber, que é plenamente possível que haja errado. Caso se represente em pensamento[2521] que se deveria apostar a felicidade da vida inteira em alguma coisa, o resultado é nosso juízo triunfante se desvanecer, tornarmo-nos sumamente acanhados e começarmos por descobrir que nossa crença não vai tão longe. Conclui-se que a crença pragmática tem apenas um grau, que pode ser elevado ou baixo de acordo com a diferença do interesse que está em jogo.

Como, entretanto, ainda que não possamos empreender nada em relação a um objeto, considerá-lo algo como verdadeiro sendo, portanto, meramente teórico, em muitos casos estamos ainda capacitados a apreender pelo pensamento e imaginar um ***empreendimento***[2522] para o qual nos suporíamos detentores de fundamentos suficientes se houvesse um meio de alcançar a certeza das coisas, de modo que em juízos meramente teóricos há um *análogo* dos *práticos*, em que o

considerá-los como verdadeiros convém à palavra *crença*, e que podemos chamar de *crenças doutrinais*. Se fosse possível estabelecer mediante algum tipo de experiência que há ***habitantes***[2523] ao menos em alguns planetas que vemos, bem que eu apostaria nisso tudo o que é meu. Daí dizer eu que não é mera opinião, mas uma sólida crença (em cuja exatidão eu arriscaria muitas vantagens na vida) haver também habitantes de outros mundos.

Ora, A826/B854 temos de confessar que ***a doutrina da existência de Deus***[2524] pertence à crença doutrinal. Com efeito, embora no tocante ao ***conhecimento teórico do mundo***[2525] eu nada tenha a *decretar* que pressuponha necessariamente esse pensamento como condição de minhas explicações dos fenômenos do mundo, sendo para mim, pelo contrário, imperioso servir-me de minha razão como se tudo não passasse de natureza, a unidade teleológica permanece sendo uma condição tão importante no que respeita à aplicação da razão à natureza que não posso omiti-la, sobretudo considerando que a experiência proporciona profusamente exemplos dela. Entretanto, para essa unidade não conheço outra condição que a mim conferisse um fio condutor para a ***investigação da natureza***[2526] exceto se pressuponho que uma inteligência suprema trouxe ordem a tudo em conformidade com os fins mais sábios. Resulta que pressupor ***um autor sábio do mundo***[2527] constitui uma condição de um propósito decerto contingente, mas ainda assim não destituído de significação, a saber, a posse de um norteamento para a investigação da natureza. Inclusive o resultado de minhas tentativas com frequência corrobora a ***utilidade***[2528] dessa pressuposição, e nada há que possa ser dito peremptoriamente contra ela, de maneira que eu diria demasiado pouco se chamasse o meu considerar como verdadeiro meramente de uma opinião; pelo contrário, mesmo nessa relação teórica é de se dizer que eu acredito firmemente em Deus; mas, a atender o significado estrito, essa crença não é prática, devendo, antes, ser chamada de uma crença doutrinal, o que em todo lugar a *teologia* A827/B855 da natureza (físico-teologia) deve necessariamente produzir. Com referência precisamente a essa mesma ***sabedoria***,[2529] no que diz respeito ao estupendo equipamento da natureza humana e a efemeridade da vida que se ajusta tão mal a ele, pode-se igualmente encontrar fundamento suficiente para uma crença doutrinal na vida vindoura da alma humana.

A ***expressão***[2530] crença em tal caso é uma expressão de modéstia do ponto de vista *objetivo*, mas ao mesmo tempo de ***firmeza de confiança***[2531] do prisma

subjetivo. Se aqui também eu quisesse chamar apenas teoricamente o considerar algo como verdadeiro de somente uma hipótese, que teria justificativa para assumir, comprometer-me-ia assim com mais de um conceito da constituição de uma causa do mundo e de outro mundo do que poderia realmente exibir; com efeito, do que assumo apenas como hipótese, tenho que conhecer ao menos tanto de seus ***atributos***[2532] quanto baste para *não* imaginar *seu conceito*, mas *somente sua existência*. A palavra crença, porém, diz respeito tão só à direção a mim dada por uma ideia e a influência subjetiva no fomento de minhas ***ações da razão***,[2533] ***que me mantém a ela preso***,[2534] embora eu não esteja em uma situação que permita dela apresentar uma prestação de contas do prisma especulativo.

Entretanto, a mera crença doutrinal tem em si algo de titubeante; é frequente se afastar dela pelas dificuldades encontradas na especulação, ainda que certamente A828/B856 a ela *infalivelmente*[2535] sempre se volte.

É totalmente diferente no que diz respeito à *crença moral*. Com efeito, é aí absolutamente necessário que alguma coisa aconteça, sobretudo, que eu acate completamente a lei moral. O fim é aqui ***inevitavelmente***[2536] firmado, e é possível somente uma única condição, de acordo com toda minha compreensão, sob a qual esse fim é coerente com todos os fins conectados, e assim tem validade prática, nomeadamente, que existam um Deus e um mundo futuro: também sei com plena certeza que ninguém conhece outras condições que ***conduzem***[2537] à mesma ***unidade teleológica***[2538] submetendo-se à lei moral. Como, todavia, o preceito moral é, assim, concomitantemente minha máxima (como, com efeito, a razão impõe que deve ser), acreditarei de maneira inescapável na existência de Deus e em uma vida futura, e estou seguro de que nada pode desestabilizar essa crença, pois assim os meus próprios princípios morais seriam derrubados, e não posso a eles renunciar sem me fazer ***abominável***[2539] aos meus próprios olhos.

De tal maneira, resta-nos o bastante, mesmo depois da frustração de todos os propósitos ambiciosos de uma razão errante além dos limites de toda experiência, que com isso tenhamos motivo de nos contentar do ponto de vista prático.[2540] Decerto ninguém poderá se gabar de que *sabe* que existem A829/B857 um Deus e uma vida futura; com efeito, se o sabe, então ele é exatamente o homem que tenho procurado há muito tempo.[2541] Todo saber (quando concerne a um objeto da mera razão) pode ser comunicado, com o que eu também me capacitaria a esperar ver, mediante a sua instrução, o meu saber ampliado a uma escala

espantosa. Não, a convicção não é certeza *lógica*, mas *moral*, e como depende de fundamentos subjetivos (da postura moral), consequentemente não devo sequer dizer: "*É* moralmente certo que exista um Deus" etc., mas: "*Eu estou* moralmente certo" etc. Quer dizer: a crença em um Deus e em outro mundo está tão entrelaçada com minha postura moral que o perigo a que me arrisco de algum dia poder ter a primeira arrebatada é tão pouco quanto a preocupação de ser algum dia despojado da segunda.

A única coisa perigosa[2542] aqui encontrada é que essa ***crença racional*** [2543] se funda na pressuposição de posturas morais. Afastemo-nos disso e supunhemos alguém que fosse inteiramente apático no que respeita às leis morais, e então a questão que a razão suscita se torna apenas um problema para a especulação, e nesse caso decerto pode receber sustentação a partir da analogia mediante sólidos fundamentos, mas não mediante aqueles diante dos quais devesse capitular ***o mais obstinado ceticismo***[2544].[2545] Contudo, nenhum ser A830/B858 humano está livre de todo interesse nessas questões. Com efeito, mesmo que pudesse ser dissociado ***do moral*** [2546] pela falta de ***bons sentimentos***,[2547] ainda resta, mesmo nesse caso, o bastante para fazer com que *temesse* uma existência divina e um futuro. Com efeito, para isso nada mais é exigido salvo ele ao menos não poder pretextar nenhuma *certeza* de que não existem *nenhum* tal ser e *nenhuma* vida futura, o que teria de ser provado exclusivamente pela razão e, portanto, apoditicamente, tendo ele que estabelecer a impossibilidade de ambos, o que certamente nenhum ***ser humano racional*** [2548] pode realizar. Isso seria uma crença *negativa*, que decerto não produziria moralidade e boas posturas, mas, de qualquer modo, o análogo deles, ***a saber, poderia poderosamente deter a eclosão das más***.[2549]

Mas, dir-se-á, é isto tudo o que a razão pura realiza ao abrir perspectivas[2550] além dos limites da experiência? Nada mais do que ***dois artigos de crença***?[2551] Entendimento tão grandemente comum poderia ser efetivado A831/B859 sem sobre isso consultar os filósofos!

Não desejo aqui enaltecer o mérito que a filosofia tem mediante o empenho laborioso de sua crítica da razão humana, ***mesmo a supor que o resultado disso devesse ser considerado apenas negativo;***[2552] com efeito, disso ter-se-á alguma coisa na seção seguinte. Mas exigis que um conhecimento pertencente a todos os seres humanos deva superar o entendimento comum e a vós ser revelado somente por filósofos? Precisamente o que criticais é a melhor ***ratificação***[2553] da exatidão

das asserções feitas até este momento, ou seja, revela o que não se podia prever inicialmente, a saber, que a natureza, naquilo que interessa aos seres humanos indistintamente, não é para ser culpabilizada por qualquer distribuição parcial de suas dádivas, e a mais elevada filosofia, no que diz respeito aos fins essenciais da natureza humana, não pode ir mais longe do que o permitido com o norteamento ***que também ela***[2554] concedeu ao mais comum entendimento.

A832/B860 Doutrina transcendental do método

CAPÍTULO III
Arquitetônica da razão pura

Entendo por uma *arquitetônica* a arte[2555] dos sistemas. Como a unidade sistemática é o que em primeiro lugar torna ciência o conhecimento comum, isto é, produz um sistema a partir de um mero agregado seu, a arquitetônica é a doutrina do científico em nosso conhecimento em geral, e pertence ela, por conseguinte, necessariamente à doutrina do método.

Sob o governo da razão não podem nossos conhecimentos em geral constituir qualquer ***rapsódia***,[2556] tendo, antes, de constituir um sistema, no qual exclusivamente podem eles sustentar e promover seus próprios fins. Entendo, contudo, por um sistema, a unidade dos múltiplos conhecimentos submetidos a uma ideia. Esse é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que, por meio deste, ***o âmbito do múltiplo***[2557] bem como ***o lugar das partes***[2558] são, no que concerne à sua reciprocidade, determinados *a priori*. O conceito racional científico contém, assim, o fim e a forma do todo que com este é congruente. A unidade do fim à qual se relacionam todas as partes e em cuja ideia estão as partes também mutuamente relacionadas, faz com que cada parte não possa vir a faltar no conhecimento das restantes, e não pode ocorrer ***qualquer acréscimo acidental,*** A833/B861 ***ou grandeza não determinada de perfeição***[2559] que não tenha seus limites determinados *a priori*. O todo é, assim, articulado (*articulatio*) e não ***amontoado***[2560] (*coacervatio*); ele pode, decerto, crescer internamente (*per intus susceptionem*), porém não externamente (*per appositionem*), ***como um corpo***

animal, cujo crescimento não acrescenta membro algum, mas, sim, sem alteração da proporção, torna cada um mais forte e mais apto para os seus fins.[2561]

A ideia necessita para sua realização de um *esquema*, isto é, de uma multiplicidade e ordem essenciais das partes determinadas *a priori* com base no ***princípio teleológico***.[2562] O esquema não delineado em conformidade com uma ideia, ***isto é, a partir do fim capital da razão***,[2563] mas empiricamente em conformidade com propósitos que se oferecem de maneira contingente (cuja quantidade não se pode conhecer antecipadamente) produz unidade *técnica*, mas aquele que nasce somente em decorrência de uma ideia (onde os fins *a priori* são dados pela razão e esta não os espera empiricamente) funda unidade *arquitetônica*. Não pode o que denominamos ***ciência***,[2564] cujo esquema encerra o ***delineamento***[2565] (*monogramma)* e a divisão do todo em membros de acordo com a ideia, isto é, *a priori*, nascer tecnicamente com base na semelhança do múltiplo, ou no uso contingente do conhecimento *in concreto* para todos os tipos de quaisquer fins externos, mas nasce arquitetonicamente, em função da ***afinidade***[2566] e da derivação de um único fim supremo e interno, o qual em primeiro lugar torna possível o todo; A834/B862 ***e essa***[2567] tem de ser distinguida de todas as demais de maneira segura e em conformidade com princípios.

Ninguém procura estabelecer uma ciência sem lhe dar por fundamento uma ideia. Entretanto, em sua ***elaboração***[2568], o esquema, até mesmo a definição que é dada dessa ciência no início, só muito esporadicamente corresponde à sua ideia; esta, com efeito, acha-se na razão ***como uma semente***,[2569] na qual todas as partes ainda se encontram muito ***involutas***[2570] e mal reconhecíveis sob observação microscópica. Eis porque ciências, por haverem sido todas concebidas do prisma de certo interesse geral, têm de ser explicadas e determinadas não com base na descrição apresentada por seu autor, mas conforme a ideia, que é fundada na própria razão, da unidade natural das partes por ela reunidas. Com efeito, constata-se que o autor, e frequentemente ainda seus sucessores mais tardios, equivocam-se com uma ideia que nem sequer tornaram clara para si mesmos, e consequentemente são incapazes de determinar, no que diz respeito à ciência, o seu conteúdo particular, a sua articulação (unidade sistemática) e os seus limites.

É ruim para nós ser possível perceber pela primeira vez, após muito tempo, a ideia em uma luz mais clara e delinear um todo de modo arquitetônico de acordo com os fins da razão somente após havermos por muito tempo colhido muitos

conhecimentos correlatos ***aleatoriamente***,[2571] como material de construção, e termos lidado tecnicamente A835/B863 com eles contando com a instrução de uma ideia que jaz oculta em nós. Os sistemas parecem ter sido formados, ***como vermes***,[2572] através de uma *generatio aequivoca*[2573] a partir da mera ***confluência***[2574] de conceitos ajuntados, inicialmente ***mutilados***,[2575] mas com o tempo completos, embora eles, na sua totalidade, tivessem seu esquema, como a semente original, na mera razão em desenvolvimento, e por isso não são tão só articulados individualmente para si em consonância com uma ideia, mas, antes, todos, na sua reciprocidade, por outro lado, unidos ***propositalmente***[2576] na qualidade de membros de um todo em um sistema de conhecimento humano, permitindo eles, ademais, uma arquitetônica a todo saber humano, a qual no momento presente, a considerar que tanto material já foi reunido, ou pode ser retirado das ruínas de antigos edifícios desmoronados, seria não só possível como também nem sequer difícil. Contentamo-nos aqui com a conclusão de nossa tarefa, a saber, tão só delinear *a arquitetônica* a todo conhecimento a partir da *razão pura*, e começamos apenas do ponto onde ***a raiz geral de nossa faculdade cognoscente***[2577] divide-se e projeta dois caules, a *razão* sendo um deles. Entendo aqui, porém, por razão ***a total faculdade superior cognoscente***,[2578] e, por conseguinte, oponho o racional ao empírico.

Se abstraio de todo conteúdo cognitivo objetivamente considerado, o resultado A836/B864 é todo conhecimento subjetivamente ser ou histórico ou racional. O conhecimento histórico é *cognitio ex datis*,[2579] mas o racional é *cognitio ex principiis*.[2580] Um conhecimento pode ter sido dado originariamente e ainda assim ser histórico para o seu possuidor se ele o conhece apenas no grau e na medida em que o conhecimento lhe foi dado de outra parte, quer possa lhe ter sido dado por experiência imediata ou ***narração***,[2581] quer o tenha sido ***por instrução (conhecimentos gerais)***.[2582] Disso decorre que aquele que *aprendeu* propriamente um sistema de filosofia, por exemplo, o *wolffiano*,[2583] embora tivesse na cabeça todos os princípios, explicações e provas juntamente com a divisão do edifício teórico completo e pudesse computar tudo nos dedos, nada teria senão um completo conhecimento *histórico* da filosofia wolffiana; seu saber e juízo a respeito dela restringem-se a quanto lhe foi dado. Contestai uma definição e ele não sabe de onde extrair outra. Ele se formou segundo uma razão estranha, mas a faculdade imitadora não é a geradora, isto é, nele o conhecimento não

proveio *da* razão, e embora fosse de fato objetivamente um conhecimento racional, é, ainda, subjetivamente meramente histórico. Ele apreendeu e reteve bem, isto é, aprendeu, e é um molde em gesso de um ser humano vivo.[2584] Conhecimentos racionais, que o são objetivamente (isto é, que podem provir de início somente da própria razão dos seres humanos) também podem ostentar esse nome de modo subjetivo exclusivamente se tiverem sido hauridos A837/B865 das fontes universais da razão, de onde a crítica, até mesmo ***o repúdio do aprendido***[2585] também podem provir, isto é, extraídos de princípios.

Ora, todo o conhecimento racional é ou com base em conceitos ou a partir da construção de conceitos; o primeiro tipo é chamado de filosófico, o segundo de matemático. Já abordei no capítulo I a diferença interna entre ambos. Em virtude disso, um conhecimento pode ser objetivamente filosófico, e, no entanto, subjetivamente histórico, como ocorre com a maioria dos ***aprendizes***[2586] e com todos os que nunca enxergam além de suas escolas e permanecem aprendizes por toda a vida. É, entretanto, estranho ao conhecimento matemático, independentemente de como se o tenha aprendido, poder ainda apresentar subjetivamente validade como conhecimento racional, e que tal distinção nele não possa ocorrer como no conhecimento filosófico. A causa disso são as ***fontes de conhecimento***[2587] que exclusivamente possibilitam o mestre delas haurir não residirem em parte alguma senão nos princípios essenciais e autênticos da razão, não podendo estes, portanto, ser extraídos de qualquer outra parte pelo aprendiz, nem de alguma maneira contestados, e isso porque aqui o uso da razão é feito *in concreto*, ainda que, não obstante, seja a razão fundada *a priori*, isto é, na intuição pura e, consequentemente infalível, ***e que exclui todo engano e erro***.[2588] Portanto, pode-se aprender somente a matemática entre todas as ciências racionais (*a priori*), mas jamais a filosofia (salvo historicamente); antes, no que concerne à razão, pode-se no máximo tão só aprender a *filosofar*.[2589]

Ora, A838/B866 o sistema de todo conhecimento filosófico é *filosofia*. É necessário assumi-lo objetivamente se por isso se entende o ***original*** [2590] para a apreciação de todas as tentativas de filosofar, que deveria servir para apreciar cada filosofia subjetiva cuja construção costuma ser tão múltipla e tão variável. A filosofia é, dessa maneira, uma mera ideia de uma ciência possível, que em lugar algum é dada *in concreto*, mas da qual de diversos modos se procura avizinhar até que o único atalho para ela, muito encoberto pela sensibilidade, é revelado, e a

cópia até então falha, tanto quanto foi concedida aos seres humanos, é tornada igual ao original. Até esse momento não se pode aprender filosofia alguma; com efeito, onde está ela, quem está de posse dela, e pelo que se deixa ela reconhecer? Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, exercitar o talento da razão na execução de seus princípios gerais no que respeita a certas tentativas que se apresentam, porém sempre com reserva do direito da razão de sondar as fontes dos próprios princípios e ratificá-los ou repudiá-los.

Até aqui, contudo, o conceito de filosofia é somente um *conceito escolástico*,[2591] nomeadamente, aquele de um sistema de conhecimento, o qual é buscado apenas como ciência, sem ter como fim alguma coisa mais do que a unidade sistemática desse saber, consequentemente, a perfeição *lógica* do conhecimento. Há, entretanto, ainda um *conceito universal*[2592] (*conceptus cosmicus*) que sempre deu fundamento a essa designação, sobretudo quando é, por assim dizer, personificado A839/B867 e representado no ideal do *filósofo* como um original. Desse prisma, filosofia é a ciência da relação de todo conhecimento com os fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*[2593]), ***e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana.***[2594] Estaria se vangloriando muito quem denominasse a si filósofo em tal sentido e alimentasse a pretensão de ter igualado o original, o qual reside somente na ideia.

O matemático, ***o naturalista***,[2595] o lógico, por mais que os primeiros em geral possam se destacar nos conhecimentos racionais, e os segundos progredir no conhecimento filosófico, não passam de artistas da razão. Há ainda um mestre no ideal, que a todos esses congrega e que os utiliza como ferramentas para fomentar os fins essenciais da razão humana.[2596] Devemos chamar de filósofo a esse exclusivamente; contudo, posto não ser ele próprio encontrado em parte alguma, embora a ideia de sua legislação seja encontrada em toda parte na razão humana, deter-nos-emos apenas na última e determinaremos ***minuciosamente***[2597] o que prescreve a filosofia, conforme esse conceito universal,[2598] A840/B868 para a unidade sistemática do ponto de vista teleológico.

Fins essenciais, em função disso, não são ainda os supremos, dos quais (na unidade sistemática completa da razão) pode haver somente um único. Resulta serem eles ou o ***fim final***,[2599] ou fins subalternos, que pertencem necessariamente ao fim final na qualidade de meio. O primeiro não é outra coisa senão ***a plena destinação***[2600] do ser humano, e a filosofia que o toca chama-se moral. A

considerar a preferência detida pela ***filosofia moral*** [2601] em relação a toda outra incumbência da razão, entende-se entre os antigos pelo nome de filósofo sempre, de modo concomitante e prioritário, os ***moralistas***,[2602] e mesmo a aparência externa do autodomínio através da razão faz com que ainda hoje se chame alguém, segundo certa analogia, de filósofo, apesar de seu saber limitado.

Ora, a legislação da razão humana (filosofia) tem dois objetos, natureza e liberdade, e, portanto, contém a lei natural bem como a lei moral, inicialmente em dois sistemas particulares, mas finalmente em um único filosófico. A filosofia da natureza diz respeito a tudo o que *é*; a moral[2603] somente ao que *deve ser*.

Entretanto, toda filosofia é ou conhecimento a partir da razão pura, ou conhecimento racional a partir de princípios empíricos. A primeira é chamada de filosofia pura, a segunda de filosofia empírica.

Ora, A841/B869 a filosofia da razão pura é ou *propedêutica* (exercício preliminar[2604]), a qual investiga a faculdade da razão no que concerne a todo conhecimento puro *a priori*, e se chama *Crítica*, ou em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), o completo (tanto verdadeiro quanto aparente) conhecimento filosófico que parte da razão pura em conexão sistemática, e se chama *metafísica*; pode igualmente esse nome ser dado a toda a filosofia pura, com a inclusão da crítica, visando a abarcar a ***investigação***[2605] de tudo que é alguma vez passível de conhecimento *a priori*, bem como a ***exposição***[2606] daquilo que constitui um sistema de conhecimentos filosóficos puros desse naipe, mas diferenciando de todo uso empírico bem como matemático da razão.

A metafísica divide-se naquela do uso *especulativo* e naquela do uso *prático* da razão pura *e é, portanto, ou metafísica da natureza* ou *metafísica dos costumes*.[2607] A primeira contém todos os princípios da razão pura que partem de meros conceitos (consequentemente, com exclusão da matemática) para o conhecimento *teórico* de todas as coisas; a segunda os princípios determinantes do *fazer e omitir*[2608] *a priori* e os torna necessários. Ora, a moralidade é a única regularidade de ações passível de ser extraída plenamente *a priori* de princípios. Daí ser a metafísica dos costumes propriamente a moral pura, a qual não tem como fundamento antropologia alguma A842/B870 (nenhuma condição empírica). A metafísica da razão especulativa é a que se costuma chamar de metafísica *no sentido mais estrito*;[2609] na medida, porém, em que, a despeito disso, a ***doutrina moral pura***[2610] pertence ao ramo especial do conhecimento humano e, decerto,

filosófico, proveniente da razão pura, manteremos essa sua designação, ainda que a coloquemos de lado aqui como não dizendo respeito *agora* ao nosso fim.

É sumamente importante *isolar* conhecimentos que são diferentes entre si em sua espécie e procedência, e cuidadosamente evitar que sejam mesclados com outros aos quais estão costumeiramente ligados no uso. O que fazem químicos e matemáticos, os primeiros na ***análise***[2611] das matérias, os segundos na sua ***teoria pura das grandezas***,[2612] cabe ainda mais ao filósofo para que ele se capacite a determinar seguramente o valor e a influência específicos da ***participação***[2613] que um tipo particular de conhecimento tem sobre o uso aleatório do entendimento. Daí decorre que a razão humana, desde que tem pensado, ou melhor, refletido, jamais prescindiu de uma metafísica, embora nunca haja podido apresentá-la suficientemente purificada ***de tudo que é estranho***.[2614] A ideia de tal ciência é exatamente tão antiga quanto a razão especulativa humana; e que razão não especula, seja da maneira escolástica ou da popular? É preciso que admitamos, contudo, A843/B871 que a distinção dos dois elementos em nosso conhecimento, estando um deles em nosso poder inteiramente *a priori*, enquanto o outro só pode ser derivado da experiência *a posteriori*, permanece, até mesmo junto a ***pensadores profissionais***[2615], muito imprecisa, de modo que a determinação dos limites de uma espécie particular de conhecimento e, portanto, a ideia autêntica de uma ciência que por tanto tempo e tanto ocupou a razão humana, nunca puderam se efetivar. Quando se dizia: metafísica é a ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano, com isso não se assinalava uma espécie completamente particular, mas tão só uma categoria no que toca à ***universalidade***[2616] através da qual, por via de consequência, ela não podia ser claramente distinguida do empírico; com efeito, até entre princípios empíricos alguns são mais universais e, consequentemente, mais elevados do que outros, e na série de tal subordinação (na qual não se distingue o cognoscível completamente *a priori* do cognoscível apenas *a posteriori*), onde fazer o corte que distingue a *primeira* parte e os membros superiores da *última* e dos membros subordinados? O que se diria se a ***cronologia***[2617] pudesse indicar as épocas do mundo apenas mediante a divisão delas nos primerios séculos e naqueles que os sucedem? Perguntar-se-ia: pertencem também o século V, o século X etc. aos primeiros? Do mesmo modo eu pergunto: pertence o conceito do que é ***extenso***[2618] à metafísica? Respondeis: sim! Mas o de A844/B872 corpo também? Sim! E o de

corpo fluído? Ficais perplexos, pois se a coisa prosseguir assim, tudo pertencerá à metafísica. Com base nisso, vê-se que o mero grau de subordinação (o particular sob o universal[2619]) não pode determinar quaisquer limites de uma ciência; ao contrário, no nosso caso, só o pode a total ***heterogeneidade e diferença***[2620] da origem. Entretanto, o que eclipsava ainda, por outro lado, a ideia fundamental da metafísica era que ela, como conhecimento *a priori*, exibe certa ***homogeneidade***[2621] relativamente à matemática, com a qual, no que diz respeito à origem *a priori*, está decerto aparentada, embora no tocante ao modo de conhecimento a partir de conceitos na primeira em comparação com o modo de emitir juízos *a priori* mediante a mera construção de conceitos nessa última e, portanto, a diferença entre um conhecimento filosófico e a matemática, exiba uma heterogeneidade tão resoluta que decerto, por assim dizer, sempre foi sentida, mas que nunca pôde ser conduzida a critérios dotados de clareza. Por isso, aconteceu de até agora, considerando que os próprios filósofos falharam no desenvolvimento da ideia de sua ciência, não ter podido contar a elaboração desta com nenhum fim determinado e nenhuma norma segura, e eles, com um projeto tão arbitrariamente traçado, incientes do caminho que tinham de tomar, e sempre disputando entre si acerca da descoberta que cada um gostaria de ter realizado por si, tornaram sua ciência desprezível, a começar entre outras pessoas, e finalmente mesmo entre eles próprios.[2622]

Todo A845/B873 conhecimento puro *a priori* constitui, assim, em virtude da faculdade cognoscente particular na qual pode ele exclusivamente ter sua sede, uma unidade particular, e a metafísica é aquela filosofia à qual cabe apresentar tal conhecimento nessa unidade sistemática. Sua parte especulativa, que, sobretudo, se apropriou desse nome, a que denominamos *metafísica da natureza*, e que considera tudo na medida em que *é* (não o que deve ser) a partir de conceitos *a priori*, é dividida da maneira que se segue.

A chamada metafísica em sentido mais estrito compõe-se da *filosofia transcendental* e da *fisiologia* da razão pura. A primeira considera apenas o *entendimento* e a própria razão em um sistema de todos os conceitos e os princípios que têm relação com objetos em geral, sem considerar objetos que *seriam dados*[2623] (ontologia); a segunda considera a *natureza*, isto é, o conjunto dos objetos *dados* (quer sejam dados pelos sentidos, quer, caso se o queira, o sejam por outra espécie de intuição), e é, por conseguinte, *fisiologia* (se bem que apenas

rationalis). Entretanto, o uso da razão nessa consideração racional da natureza é ou físico, ou hiperfísico, ou melhor, ou *imanente* ou *transcendente*. O primeiro diz respeito à natureza na medida em que seu conhecimento possa ter aplicação na experiência (*in concreto*), ao passo que o segundo diz respeito àquela associação dos objetos da experiência que vai além de toda experiência. A846/B874 Essa fisiologia *transcendente* tem, por conseguinte, ou uma associação *interna* ou *externa* com seu objeto, embora ambas ultrapassem a experiência possível; aquela é a fisiologia da natureza total, isto é, a *cosmologia transcendental*,[2624] esta a conexão da natureza total com um ser além da natureza, isto é, a *teologia transcendental*.[2625]

A fisiologia imanente, em contrapartida, considera a natureza o conjunto de todos os objetos dos sentidos e, portanto, como dada *a nós*, mas somente segundo condições *a priori*, nas quais nos pode ser dada em geral. Há, porém, somente duas espécies desses objetos. 1. Os do sentido externo e, portanto, o seu conjunto, a *natureza corpórea*. 2. O objeto do sentido interno, ***a alma***,[2626] e, de acordo com os seus conceitos fundamentais em geral, a *natureza pensante*. Chama-se *física* a metafísica da natureza corpórea, mas uma vez que deve conter apenas os princípios de seu conhecimento *a priori*, *física racional*. Chama-se *psicologia* a metafísica da natureza pensante, e, em função da causa que acabamos de indicar, entende-se aqui somente o seu *conhecimento racional*.

Compõe-se, em consonância com isso, o sistema completo da metafísica de quatro partes principais. 1. A *ontologia*. 2. A *fisiologia racional*. 3. A *cosmologia racional*. 4. A *teologia racional*. A segunda parte, a saber, a teoria natural da razão A847/B875 pura, contém duas seções, *physica rationalis*[2627] e *psychologia rationalis*.

A própria ideia original de uma filosofia da razão pura prescreve essa divisão; é, assim, *arquitetônica* de acordo com seus fins essenciais ***e não meramente técnica em conformidade com afinidades percebidas de modo contingente e, por assim dizer, instalada pela boa sorte***,[2628] que é, contudo, precisamente porque é imutável e legislativa. Todavia, são encontrados alguns pontos aqui que poderiam causar hesitação e debilitar a convicção de sua ***regularidade***.[2629]

Em primeiro lugar, como posso eu esperar um conhecimento *a priori* e, portanto, uma metafísica de objetos que são dados aos nossos sentidos e, portanto, *a posteriori*? E como é possível conhecer a natureza das coisas em consonância com princípios *a priori* A848/B876 e chegar a uma fisiologia *racional*?

A resposta é: retiramos da experiência nada mais do que o necessário para *dar* a nós um objeto, em parte do sentido externo, em parte do interno. No primeiro caso, isso ocorre por meio do mero conceito de matéria (extensão inanimada impenetrável[2630]); no segundo, por meio do conceito de um ser pensante (na representação empírica interna: "eu penso"). De restante, na total metafísica desses objetos, é necessário nos abstermos completamente de todos os princípios empíricos que pudessem agregar ainda qualquer experiência além do conceito com o intuito de julgar alguma coisa acerca desses objetos.

Em segundo lugar: onde fica a *psicologia empírica*, que sempre afirmou o seu lugar na metafísica, e da qual se esperou coisas tão grandes em favor do seu próprio esclarecimento em nossos tempos, depois de se ter desistido da esperança de atingir alguma coisa de útil *a priori*? Respondo: ela entra onde a própria ***teoria da natureza*** (empírica)[2631] tem de ser instalada, a saber, ao lado da filosofia *aplicada*, para a qual a filosofia pura contém os princípios *a priori*, e que, assim, decerto tem de ser unida àquela, mas não com ela confundida. Por conseguinte, deve a psicologia empírica ser totalmente banida da metafísica, já sendo ela totalmente excluída pela ideia dessa última. A despeito disso, é preciso, em consonância com o ***uso escolástico***,[2632] nela conceder-lhe ainda um ***cantinho***[2633] (embora apenas como episódio), e na A849/B877 verdade por ***motivos***[2634] econômicos, uma vez não ser ela ainda tão rica a ponto de constituir um estudo exclusivo, e, ainda assim, demasiado importante para que se possa expulsá-la completamente ou vinculá-la a outro lugar, onde é possível que entretenha ainda menos afinidade do que na metafísica. Assim, é apenas um forasteiro que se admite há muito tempo, a quem se concede uma estadia transitória até que esteja capacitado a ir ocupar sua própria morada em uma antropologia minuciosa (o correspondente à teoria empírica da natureza).

Eis, portanto, a ideia geral da metafísica, que, como dela se esperou de início mais do que razoavelmente se poderia exigir, e tendo ela se deleitado por muito tempo com ***agradáveis expectativas***,[2635] acabou finalmente por mergulhar no desprezo geral pelo fato de as pessoas se verem enganadas em sua ***esperança***.[2636] Por todo o decorrer de nossa crítica, ter-se-á sido suficientemente convencido de que se a metafísica não pode ser o alicerce da religião, tem, no entanto, que continuar sendo dela sempre sua fortificação, e que a razão humana que, pela propensão de sua natureza, já é dialética, jamais poderia prescindir de tal ciência

que a refreia e, através de um autoconhecimento científico e inteiramente esclarecedor, barra as devastações que uma razão especulativa destituída de lei, de outro modo, provocaria infalivelmente tanto na moral quanto na religião.[2637] Pode-se, assim, estar seguro de que, independentemente de quão esquivos ou desdenhosos possam ser os que julgam A850/B878 uma ciência não em conformidade com sua natureza, mas, ao contrário, somente com base em seus efeitos contingentes, retorna-se sempre ***a ela***,[2638] como nós a uma amada com a qual houvéssemos rompido, posto que a razão, uma vez tratar-se aqui de fins essenciais, precisa trabalhar incansavelmente ou a favor da compreensão sólida ou da destruição de boas compreensões já disponíveis.

Portanto, a metafísica tanto da natureza quanto dos costumes, sobretudo a crítica da razão que ousa voar com suas próprias asas, a qual a precede de modo *preliminar* (propedêutico), constituem por si sós propriamente o que podemos denominar filosofia em sentido autêntico. Esta relaciona tudo à ***sabedoria***,[2639] mas pelo caminho da ciência, único que uma vez aberto nunca é encoberto e não conduz a extravio algum. Matemática, ***ciência da natureza***,[2640] mesmo o conhecimento empírico dos seres humanos, têm um alto valor como meios, majoritariamente para fins contingentes, mas afinal visando a fins necessários e essenciais da humanidade, embora somente possam atingi-los pela mediação de um conhecimento racional que parte de meros conceitos, o qual, que se o designe como se queira, nada é realmente senão metafísica.

Precisamente por isso, é a metafísica também o *remate*[2641] de toda *cultura* da razão humana, A851/B879 que é indispensável mesmo que se coloque de lado sua influência como ciência a favor de certos fins determinados. Com efeito, considera ela a razão em conformidade com seus elementos e máximas mais elevadas, que devem servir de fundamento mesmo para a *possibilidade* de algumas ciências e para o *uso* de todas. Que ela, como mera especulação, sirva mais para a prevenção de erros do que para a ampliação do conhecimento em nada prejudica seu valor, ao contrário, isso lhe proporciona mais dignidade e prestígio mediante o encargo de censora que garante a ordem geral e união, e até a prosperidade da comunidade científica, e impede que seus labores animados e frutíferos se distanciem do objetivo principal, a felicidade geral.[2642]

CAPÍTULO IV
A história da razão pura

Este título aqui se encontra somente com o objetivo de indicar um lugar que no sistema ficou vazio e que precisa ser ocupado futuramente. Satisfaço-me em arrojar um ligeiro olhar de um ponto de vista meramente transcendental, a saber, o da natureza da razão pura, ao conjunto de seus trabalhos até agora, o qual decerto apresenta edifícios aos meus olhos, porém apenas em ruínas.[2643]

É bastante digno de destaque, embora não pudesse naturalmente suceder de outra maneira, que os seres humanos na ***infância***[2644] da filosofia começaram onde nós preferiríamos agora terminar, nomeadamente, estudando em primeiro lugar o conhecimento de Deus e a esperança ou mesmo a ***constituição***[2645] de outro mundo. Por mais rudimentares que fossem os conceitos religiosos introduzidos pelos antigos costumes, que subsistiam segundo o tosco estado dos povos, isso não impediu a parte mais esclarecida de se devotar a investigações livres sobre esse objeto, e se compreendeu facilmente que não podia haver maneira mais sólida e segura de agradar o poder invisível que rege o mundo, para ao menos ser feliz em outro A853/B881 mundo, do que a boa conduta na vida.[2646] Daí terem sido a teologia e a moral as duas molas, ou melhor, pontos de referência para todas as investigações abstratas da razão, às quais posteriormente se tem devotado sempre. A primeira foi, entretanto, aquela que pouco a pouco levou a razão puramente especulativa à atividade que na sequência se tornou tão famosa sob o nome de metafísica.

Não irei agora distinguir os tempos nos quais ocorreu esta ou aquela alteração da metafísica, mas tão só apresentarei em um ligeiro esboço a diversidade das ideias responsável pelas principais revoluções. E aí encontro um propósito triplo em função do qual foram instituídas as mais notáveis mudanças nesse teatro de luta.

1. *No que diz respeito ao objeto* de todos os nossos conhecimentos da razão, alguns foram apenas *filósofos sensualistas* – outros apenas *intelectualistas*. *Epicuro*

pode ser qualificado o mais insigne dos filósofos da sensibilidade, enquanto *Platão*, o do intelecto. Essa diferença das escolas, porém, por mais sutil que seja, já principiara nos tempos mais antigos, e há muito tem se mantido ininterrupta. Aqueles da primeira afirmavam que unicamente nos objetos dos sentidos existe ***realidade***,[2647] tudo o mais não passando de ***imaginação***[2648]; os da segunda, pelo contrário, diziam A854/B882 que nada existe nos sentidos salvo ***ilusão***,[2649] somente o entendimento conhecendo aquilo que é verdadeiro. Todavia, os primeiros, no que se trata disso, não questionavam a ***realidade***[2650] dos conceitos do entendimento, mas, para eles, ela era apenas *lógica*, sendo, porém, para os outros, *mística*. Aqueles[2651] admitiam *conceitos intelectuais*, mas aceitavam apenas *objetos sensíveis*. Estes[2652] exigiam que os verdadeiros objetos fossem apenas *inteligíveis* e asseveravam uma *intuição* por entendimento puro que não era acompanhada por quaisquer sentidos que, inclusive, segundo a opinião deles, se limitavam a causar confusão.

2. *No que diz respeito à origem* dos conhecimentos puros da razão, quer sejam eles provenientes da experiência, quer sejam independentes desta, têm eles sua fonte na razão. *Aristóteles* pode ser considerado o líder dos *empiristas*,[2653] Platão o dos *noologistas*.[2654] *Locke*, que recentemente seguiu o primeiro, e *Leibniz*, que seguiu o segundo (embora suficientemente distanciado de seu sistema místico), todavia, não conseguiram conduzir essa disputa a decisão alguma. Epicuro, de sua parte, pelo menos procedeu muito mais consequentemente em conformidade com seu sistema sensualista (com efeito, com suas conclusões ele nunca ultrapassou os limites da experiência) do que Aristóteles e Locke (principalmente este último), o qual, após haver extraído todos os conceitos e princípios da experiência, no uso destes vai tão longe a ponto de afirmar que se pode provar a existência de Deus e a imortalidade da alma (embora ambos os objetos residam inteiramente fora dos limites A855/B883 da experiência possível) tão evidentemente quanto qualquer ***teorema***[2655] matemático.

3. *No que diz respeito ao método*. Se é o caso de chamar alguma coisa de método, é necessário que seja um procedimento em conformidade com *princípios*. Bem, pode-se dividir os métodos ora predominantes nesse ramo da investigação da natureza em *naturalista* e *científico*. O *naturalista* da razão pura toma para si como princípio que, mediante a razão comum sem ciência (que ele denomina ***razão sã***[2656]), pode-se realizar mais no que toca às mais sublimes

questões que constituem a incumbência da metafísica do que mediante a especulação. Consequentemente, afirma que se pode determinar a grandeza a amplitude da lua mais seguramente ***com base no olho***[2657] do que através de *rodeios matemáticos*[2658]. É mera misologia levada a princípios e, o que é maximamente absurdo, o negligenciar de todos os meios artificiais é elogiado como um *método próprio* que visa a expandir o conhecimento. Com efeito, nada se pode imputar com fundamento aos naturalistas no que se refere ao que resulta da *falta* de melhor compreensão. Eles adotam a razão comum sem se gabarem de sua ignorância na qualidade de um método que deva conter o segredo de extrair a verdade do poço profundo de Demócrito[2659].[2660] *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo esse quod Arcesilas aerumnosique Solones*,[2661] Pers.,[2662] é o seu lema, com o que se capacitam a viverem satisfeitos e merecedores de louvor, sem se afligirem com a ciência ou trazerem confusão às suas ocupações.

No que diz respeito aos observadores de um método *científico*, dispõem eles aqui da alternativa de procederem ou *dogmaticamente* ou *ceticamente*, mas, em todos os casos, têm a obrigação de fazê-lo *sistematicamente*. Se menciono aqui o ilustre *Wolff* no tocante ao primeiro caso, e *David Hume* no tocante ao segundo, para os meus presentes propósitos posso deixar de mencionar os restantes. Somente o caminho *crítico* está ainda aberto. Se o leitor foi obsequioso e paciente realizando essa travessia em minha companhia, pode ele agora julgar, se for de seu agrado contribuir de sua parte no sentido de fazer deste atalho uma estrada, se ou não aquilo que muitos séculos não conseguiram produzir não poderia ser atingido nem antes do desfecho deste: nomeadamente levar a razão humana à plena satisfação naquilo que sempre, mas até aqui em vão, ocupou sua curiosidade.[2663]

NOTAS

* Observações do tradutor inseridas nas notas originais de Kant foram acrescidas da indicação N.T. (N.E.)

1. Karl A. Freiherr von Zedlitz (1731-1793).

2. No texto de Kant consta (inclusive na 2ª edição) *erfolgt* (*erfolgen*: suceder, resultar). A retificação para *verfolgt* (*verfolgen*: perseguir) é simplesmente necessária para a compreensão.

3. Aristóteles de Estagira (384-322 a.C.), filósofo grego proveniente da Macedônia.

4 ...*die Entdeckung des Weges um das berühmte Vorgebirge*, ..., ou seja, o Cabo da Boa Esperança.

5. Diógenes Laércio (*circa* 222 d.C.), biógrafo grego.

6. ...*gleichschenkligen Triangel*..., embora o que conste nesta 2ª edição seja *gleichseitigen* (equilátero). A correção teria sido feita por meio de uma carta de Kant endereçada a Schütz datada de 25/6/1787.

7. Tales (*circa* 625-545 a.C.).

8. ...*Naturwissenschaft*..., literalmente: *ciência da natureza*.

9. ...*Baco von Verulam*..., o filósofo inglês Francis Bacon.

10. Galileu Galilei (1564-1642), físico e astrônomo italiano.

11. ...*Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen*, ...

12. Evangelista Torricelli (1608-1647), cientista italiano.

13. Georg Ernst Stahl (1660-1734).

14. Não sigo aqui precisamente o fio da história do método experimental, cujos primórdios também não são bem conhecidos. (K.)

15. ...*Wißbegierde*..., ou analiticamente: *desejo pelo conhecimento*.

16. Nicolau Copérnico (1473-1543).

17. ...*Sternheer*... .

18. ...*eine Erkenntnisart*... .

19. Este método, imitação daquele dos estudiosos da natureza, portanto, consiste no seguinte: procurar os elementos da razão pura naquilo *que admite confirmação ou refutação através de um experimento*. Ora, as proposições da razão pura, sobretudo quando vão além de todos os limites da natureza possível, não admitem a realização de qualquer experimento com seus *objetos* (como na ciência natural): consequentemente, isso só será exequível com *conceitos* e *princípios* por nós admitidos a *priori*, nomeadamente os organizando de modo que os mesmos objetos possam ser considerados por dois lados distintos, *por um lado* como objetos dos sentidos e do entendimento para a experiência, e *por outro lado* como objetos que são meramente pensados quando muito pela razão isolada empenhando-se além dos limites da experiência. Se descobrirmos agora que

há uma concordância com o princípio da razão pura, uma vez consideradas as coisas desse ponto de vista duplo, mas que surge um conflito inevitável da razão consigo mesma diante de um ponto de vista único, então o experimento decide a favor da correção dessa distinção. (K.)

20. ...*Erscheinungen*... .

21. ...*Sache an sich selbst*... .

22. ...*Dingen an sich selbst*... .

23. Esse experimento da razão pura é bastante comparável ao que os químicos muitas vezes chamam de experimento da *redução*, porém mais geralmente de *processo sintético*. A análise do *metafísico* dissocia o conhecimento puro *a priori* em dois elementos muito heterogêneos, a saber, o das coisas como fenômenos e o das coisas em si mesmas. A *dialética* combina novamente ambos em *harmonia* com a necessária ideia racional do *incondicionado*, e descobre que essa harmonia nunca ocorrerá salvo através dessa distinção, a qual é, portanto, a verdadeira. (K.)

24. Assim, as leis centrais dos movimentos dos corpos celestes estabeleceram com certeza aquilo que *Copérnico* inicialmente admitiu apenas como hipótese, e simultaneamente demonstraram a força invisível (da atração newtoniana)* que une o ***universo*****, que teria permanecido para sempre sem ser descoberta não houvesse ele arriscado, de um modo que contrariava os sentidos, mas verdadeiro, de buscar os movimentos observados não nos objetos dos céus, mas no observador destes. Neste Prefácio, o que proponho é a transformação do modo de pensar apresentado na Crítica como hipótese, análoga àquela outra, apenas objetivando evidenciar as primeiras tentativas para tal transformação, que também é como hipótese, ainda que no próprio tratado será provado não hipoteticamente, mas apoditicamente com base na constituição de nossas representações do espaço e do tempo e a partir dos conceitos elementares do entendimento. (K.)

*. Isaac Newton (1643-1727). (N.T.)

**. ...*Weltbau*..., analiticamente: *arquitetura* ou *construção do mundo*. (N.T.)

25. ...*das denkende Subjekt*... .

26. ...*sie*..., isto é, a razão especulativa pura.

27. ...durchgängigen... .

28. ...*Grundwissenschaft*, ...

29. Crendo nada realizado, caso restasse algo a realizar.

30. Para *conhecer* um objeto, requer-se que eu possa provar sua possibilidade (seja segundo o testemunho da experiência a partir de sua realidade, seja *a priori* por meio da razão). Posso, porém, *pensar* o que quiser desde que não contradiga a mim mesmo, isto é, desde que meu conceito seja um pensamento possível, mesmo que eu não possa garantir a existência ou não de um objeto correspondente na síntese de todas as possibilidades. Para, entretanto, conferir validade objetiva a tal conceito (possibilidade real, pois a primeira era apenas lógica), requer-se algo mais. ***Este mais***,* contudo, não precisa ser procurado em fontes de conhecimento teóricas, podendo também se encontrar em fontes práticas. (K.)

*. *Dieses Mehrere*... . (N.T.)

31. ...*als Ding überhaupt*, ...

32. ...*als Sache an sich selbst*... .

33. ...*Wissen*... .

34. ...*Glauben*... .

35. ...*Unglaubens*, ...

36. ...*bequem zu vernünfteln*, ...

37. ...*allerrealsten Wesens*, ...

38. Aquilo que não conhece comigo, quer parecer saber sozinho.

39. ...*fein gesponnenen*...: a analogia é com a tecelagem, *de fiação fina, de trama delgada*.

40. ...*Geistliche*..., mas Kant parece se referir mais precisamente aos *teólogos*.

41. Quer dizer, da *crítica*.

42. ...*dem freigeisterischen Unglauben*, ...: ...*da descrença livre-pensante*, ...

43. Christian Wolff (1679-1754).

44. ...*Organs*, ..., instrumento, ferramenta.

45. ...*Fehler*... .

46. ...*Mangel*, ..., lacuna.

47. A única coisa que posso chamar propriamente de acréscimo, mas que se restringe à forma de demonstrar, é o que fiz mediante uma nova refutação do *idealismo* psicológico, e uma prova estrita (segundo creio, a única possível) da realidade objetiva da intuição externa. Não importa quão inocente se possa considerar o idealismo no tocante às metas essenciais da metafísica (embora de fato não o seja), prossegue sendo sempre um escândalo da filosofia e da universal razão humana que a existência das coisas fora de nós (das quais, afinal, obtemos toda a matéria para os conhecimentos e mesmo para o nosso sentido interno) deva ser suposta meramente *com base na crença*, e que se sucede de alguém disso duvidar não possamos lhe opor com qualquer prova satisfatória. Por se encontrar alguma obscuridade nas expressões dessa prova da terceira linha à sexta, favor considerar neste período a seguinte alteração: *"Esse elemento persistente, porém, não pode ser uma intuição em mim. Com efeito, todos os fundamentos determinantes de minha existência que podem ser encontrados em mim são representações, e necessitam eles próprios como tais algo persistente delas distinto, relativamente ao qual a mudança delas e, portanto, minha existência no tempo em que mudam possam ser determinadas."*. Alguém dirá provavelmente contra essa prova: estou consciente de modo imediato somente do que está em mim, isto é, de minha *representação* das coisas externas; disso resulta permanecer ainda incerto haver ou não haver algo externo a mim correspondendo ou não a ela. Entretanto, estou consciente de *minha existência no tempo* através da *experiência* interior (consequentemente também de sua determinabilidade nele), e isso é mais do que meramente estar consciente de minha representação, ainda que idêntico à *consciência empírica de minha existência*, a qual é determinável apenas por meio da relação com algo que, embora combinado à minha existência, *é exterior a mim*. Essa consciência de minha existência no tempo está, assim, ligada identicamente à consciência de uma relação com algo fora de mim, de modo que é experiência e não ficção, sentido e não imaginação, que indissociavelmente associa o sentido externo ao meu sentido interno; com efeito, o sentido externo já é em si relação de intuição com algo real fora de mim, e sua realidade, enquanto distinta da imaginação, tem apoio apenas em que está indissociavelmente associada à própria experiência interior, na qualidade de condição de sua possibilidade, que aqui ocorre. Se eu pudesse combinar uma determinação de minha existência através de *intuição intelectual* concomitantemente à *consciência intelectual* de minha existência na representação *Eu sou*, que acompanha todos meus juízos e ações do entendimento, o resultado seria nenhuma consciência de uma relação com algo fora de mim necessariamente a isso pertencer. Mas agora essa consciência intelectual efetivamente precede, mas a intuição interna, na qual unicamente minha existência pode ser determinada, é sensível, e está combinada a uma condição temporal; contudo, essa determinação e, portanto, a própria experiência interior dependem de algo persistente, que não está em mim e, consequentemente, está em algo fora de mim, e eu preciso considerar a mim em relação a isso; assim, para a possibilidade de uma experiência em geral, a realidade do sentido externo está necessariamente combinada àquela do sentido interno, isto é, estou tão certamente consciente da existência de coisas fora de mim com o que minha sensibilidade se relaciona, quanto estou consciente de que eu mesmo existo determinado no tempo. Agora, quais intuições dadas realmente

correspondem aos objetos externos, quais, portanto, pertencem ao *sentido* externo, a quais devem ser atribuídos de preferência ao o serem à imaginação, eis algo a ser decidido em cada caso particular de acordo com as regras mediante as quais a experiência em geral (mesmo a interior) deve ser distinguida da imaginação, procedimento sempre fundamentado na proposição de que existe realmente experiência exterior. A isso se pode acrescer aqui a seguinte observação: a representação de algo *persistente* na existência não é a mesma que uma *representação persistente*; com efeito, esta pode ser muito variável e mutável, como o são todas nossas representações, até as representações da matéria, enquanto ainda relacionadas a algo permanente, que tem que ser, assim, uma coisa distinta de todas as minhas representações e externa, cuja existência está necessariamente inclusa na determinação de minha própria existência, que consigo constitui apenas uma experiência singular, que não poderia ocorrer mesmo na qualidade de interior se não fosse concomitantemente (em parte) exterior. O "como" disso não podemos mais explicá-lo do que podemos em geral pensar o estacionário no tempo, cuja concomitância com o mutável produz o conceito de alteração. (K.)

48. ...*Erinnerungen*... .

49. ...*wenn es neu ist*, ..., ou seja, *quando o sistema é novo*.

50. ...*Gewandtheit des Geistes*, ..., analiticamente: *destreza de espírito*.

51. ...*das Erkenntnisvermögen*... .

52. ...*in Bewegung bringen*, ...: ...*pondo em movimento*... .

53. Quer dizer, *a priori*.

54. David Hume (1711-1776).

55. Ponto de interrogação ausente no original, onde consta ponto e vírgula.

56. ...*Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst, sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*... .

57. Embora não apresente problemas linguísticos para a tradução, a suma importância deste trecho dentro do sistema filosófico kantiano nos convida aqui a reproduzir o original: ...*Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt Metaphysik, deren Verfahren im Anfange dogmatisch ist, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so großen Unternehmung zuversichtlich die Ausführung übernimmt*.... .

58. ...*Umfang, Gültigkeit und Wert*... .

59. ...*Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde*.... . Raro momento em que Kant se dá o direito de em uma figura de linguagem demonstrar seu brilho literário, o que, *excepcionalmente*, traduzimos livremente. Uma tradução próxima à literalidade seria: *A leve pomba, em voo livre a cortar o ar, cuja resistência sente, poderia* agarrar a representação (*die Vorstellung fassen*) *de que poderia fazer melhor em um espaço sem ar*.

60. Platão (427-347 a.C.), filósofo grego.

61. ...*Zergliederungen*... .

62. ...*neuen Einsichten*... .

63. *Erläuterungs-urteile* e *Erweiterungs-urteile*.

64. ...*in seine Teilbegriffe*..., literalmente: *em seus conceitos parciais*.

65. ...*zergliedern*, ..., ou seja, decompor.

66. ...*Denn, ehe ich zur Erfahrung gehe*, ...

67. No original consta ponto final e não ponto de interrogação.

68. ...*Nun beruht auf solchen synthetischen d. i. Erweiterungs-Grundsätzen die ganze Endabsicht unserer spekulativen Erkenntnis* a priori; ... .

69. Johann A. von Segner (1704-1777).

70. ...*sollten*, ...

71. ...*Eben so wenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch*.... .

72. ...*Größe*, ...

73. ...*Qualität*.... .

74. Período denso e complexo em que traduzimos um tanto distantes de nossa usual proximidade da literalidade, pelo que o reproduzimos aqui no original: 3. *In der Metaphysik*, wenn man sie auch nur für eine bisher bloß versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen *synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein*, und es ist ihr gar nicht darum zu tun, Begriffe, die wir uns *a priori* von Dingen machen, bloß zu zergliedern und dadurch analytisch zu erläutern, sondern wir wollen unsere Erkenntnis *a priori* erweitern, wozu wir uns solcher Grundsätze bedienen müssen, die über den gegebenen Begriff etwas hinzutun, was in ihm nicht enthalten war, und durch synthetische Urteile *a priori* wohl gar so weit hinausgehen, daß uns die Erfahrung selbst nicht so weit folgen kann, z. B. in dem Satze: die Welt muß einen ersten Anfang haben, u. a. m. und so besteht Metaphysik wenigstens *ihrem Zwecke nach* aus lauter synthetischen Sätzen *a priori*.

75. ...*das Stehen und Fallen der Metaphysik*...., literalmente: *o estar de pé e cair da metafísica*.

76. Princípio de causalidade.

77. Quanto à ciência natural pura, alguns poderiam ainda duvidar de sua realidade. Entretanto, bastará considerar as diversas proposições apresentadas no início da própria física (empírica), como aqueles da persistência de idêntica quantidade de matéria, da inércia, da igualdade de ação e reação etc. e logo se ficará convencido de que constituem uma *Physicam puram** (ou *rationalem***) que positivamente merece ser estabelecida separadamente como ciência independente em toda sua extensão, seja esta pequena ou grande.*** (K.)

*. Física pura. (N.T.)

**. Ou racional. (N.T.)

***. Reproduzimos o original: Von der reinen Naturwissenschaft könnte mancher dieses letztere noch bezweifeln. Allein man darf nur die verschiedenen Sätze, die im Anfange der eigentlichen (empirischen) Physik vorkommen, nachsehen, als den von der Beharrlichkeit derselben Quantität Materie, von der Trägheit, der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung usw. so wird man bald überzeugt werden, daß sie eine Physicam puram (oder rationalem) ausmachen, die es wohl verdient, als eigene Wissenschaft, in ihrem engen oder weiten, aber doch ganzen *Umfange*, abgesondert aufgestellt zu werden. (N.T.)

78. ...*Naturanlage*... .

79. ...*Eitelkeit des Vielwissens*..., literalmente: *vaidade do muito saber*.

80. ...*als ungeschehen*..., literalmente: *como não ocorridas*.

81. ...*Erkenntnisart*... .

82. ...*Werts oder Unwerts*..., valor ou "desvalor".

83. ...*widrigenfalls beurteilt der unbefugte Geschichtschreiber und Richter grundlose Behauptungen anderer, durch seine eigene, die eben so grundlos sind*. Ou, para preservar a concordância verbal do alemão, trocando conjeturalmente o *und* aditivo pelo *oder* alternativo: ...*caso contrário, o historiador não qualificado ou abalizador julga as asserções sem fundamento alheias através de suas próprias, as quais são igualmente sem fundamento*. Esta tradução literal apresenta certa ambiguidade, pois a não qualificação ou incompetência é

atribuída aqui por Kant não só a um historiador como também a um abalizador (*Richter*), isto é, um árbitro em sentido lato, não naquele restrito e técnico de juiz (profissional do judiciário).

84. ...*Stammbegriffe*, ...

85. ...*Analysis*... .

86. ...*Zergliederung*... .

87. ...*zweckmäßig*..., isto é, dotada de fim (meta).

88. ...*die Bedenklichkeit*..., mais precisamente o aspecto crítico, delicado, a "criticidade".

89. ...*die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen etc*., ...

90. ...*im Begriffe der Pflicht, als Hindernis, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll*, ...

91. ...*Weltweisheit*... .

92. ...*Triebfedern*... .

93. ...*Anschauung*.... .

94. ...*Gemüt*... .

95. ...*Sinnlichkeit*.... .

96. ...*Vorstellungsfähigkeit*, ...

97. ...*Empfindung*. ... .

98. ...*Erscheinung*. ... .

99. ...*das Mannigfaltige der Erscheinung*... .

100. Os alemães são os únicos que se servem atualmente da palavra *estética* para designar o que outros chamam de crítica do gosto. Há aqui, como fundamento, uma frustrada esperança, sustentada pelo excelente analista Baumgarten*, de submeter a avaliação crítica do belo a princípios racionais e elevar suas regras a uma ciência. Esse esforço, entretanto, é inútil. Com efeito, pretensas regras ou critérios são apenas empíricos no que diz respeito às suas fontes e, portanto, não podem jamais servir para leis determinadas *a priori* em consonância com as quais nosso julgamento do gosto precisaria ser dirigido, mas, pelo contrário, é este último que constitui a autêntica pedra de toque da exatidão das primeiras. Por isso, é aconselhável deixar de lado essa denominação e reservá-la para aquela doutrina que é verdadeira ciência (na qual se chegaria mais perto da linguagem e do sentido dos antigos, entre os quais a divisão do conhecimento em αἰσθητά καὶ νοητά** era muito conhecida), ou compartilhar a denominação com a filosofia especulativa e usá-la em parte em sentido transcendental, em parte naquele psicológico. (K.)

*. Alexander G. Baumgarten (1714-1762). (N.T.)

**. Sensível e inteligível, mas Kant registra os adjetivos gregos no nominativo plural neutro. (N.T.)

101. ...*bestimmt, oder bestimmbar*. ... .

102. ...*Seele*... .

103. ...*Erörterung*..., mas Kant parece pensar em uma exposição explanatória, que é, aliás, o que revela o termo latino.

104. ...*Raum*... .

105. Ver nota 103.

106. ...*Wahrnehmung*... .

107. ...*mit dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit verbunden*, ...

108. ...*erscheinen*... .

109. ...*eine kritische Erinnerung*, ..., literalmente: *um lembrete crítico*.

110. ...*das Ding an sich selbst*, ...

111. No original da 2ª edição da *Crítica da Razão Pura*, que nos serve de base para esta tradução, a posição do item 1 é diferenciada: *Die Zeit ist 1) kein empirischer Begriff, der ingend von einer Erfahrung abgezogen worden*. ... .

112. ...*und nicht durch dieselben*...., aceitando a sugestão de certos editores que, para efeito de concordância, alteram do singular *dieselbe* para o plural *dieselben*.

113. ...*Die Unendlichkeit der Zeit*..., ou seja, o caráter infinito do tempo.

114. ...*(z. B. das Sein an einem Orte und das Nichtsein eben desselben Dinges an demselben Orte)*... .

115. ...*in der Vorstellungs-Kraft*... .

116. ...*Dagegen bestreiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge*. ... .

117. ...*Er lautet also:* ..., literalmente: *Ela soa assim*.

118. ...*Sie ist also wirklich nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekt anzusehen*. ... .

119. Posso, na verdade, dizer: minhas representações se sucedem; mas isso só significa que estamos delas conscientes como em uma sequência do tempo, isto é, conforme a forma do sentido interno. O tempo, em virtude disso, não é algo em si mesmo, tampouco uma determinação objetivamente atrelada às coisas. (K.)

120. Mais uma vez, excepcionalmente, afastamo-nos da proximidade do literal: ...*Die absolute Realität des Raumes hoffeten sie nicht apodiktisch dartun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegensteht, nach welchem die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist:* ... .

121. Atentar para a correspondência entre o verbo *erscheinen* (aparecer, mostrar-se) e o substantivo *Erscheinung* (fenômeno, ou seja, aquilo que aparece, que se mostra).

122. ...*Jene*..., isto é, os fenômenos.

123. ...*mathematischen Naturforscher*... .

124. ...*Denn, entschließen sie sich zum ersteren, (welches gemeiniglich die Partei der mathematischen Naturforscher ist,) so müssen sie zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche dasind (ohne daß doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen*. ... .

125. ...*metaphysische Naturlehrer*... .

126. ...*(neben oder nach einander)*... .

127. ...*Geschöpfe der Einbildungskraft*... .

128. ...*Die ersteren*..., quer dizer, aqueles que esposaram o primeiro desses partidos.

129. ...*diese*..., ou seja, o conceito de movimento.

130. ...*Grundbeschaffenheit*... .

131. Trecho marcantemente relevante do qual reproduzimos aqui o original: ...*Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können*. ... .

132. ...*Jene*..., quer dizer, as formas puras.

133. ...*Deutlichkeit oder Undeutlichkeit*, ..., próximo ao literal: *clareza ou falta de clareza*; ... *nitidez ou falta de nitidez*.

134. ...*durch die erstere*..., ou seja, através da sensibilidade.

135. ...*Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen, das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt, und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondre Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist.* ... .

136. ...*Sonnregen*..., literalmente: *chuva-sol*.

137. ...*Grundlagen*... .

138. ...*Angelegenheit*..., literalmente: *interesse*, *negócio*.

139. ...*scheinbare Hypothese*... .

140. ...*Es ist kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anschauungen; beide aber, als solche, die entweder* a priori *oder* a posteriori *gegeben sind.* ... .

141. ...*ein Erfahrungssatz*... .

142. ...*ein Vermögen*, a priori *anzuschauen*; ... .

143. Como às vezes ocorre, tomamos a liberdade de alterar a pontuação original, dados os períodos extremamente longos de Kant, que, em casos como este, dificultam a compreensão. Trata-se, geralmente, como acontece aqui, da troca de uma vírgula por um ponto e vírgula. Mas isso, por si só, não resolve nosso problema em relação a esta passagem. A tradução literal ou próxima à literalidade, nossa prática corrente nesta tradução, não se afigura conveniente aqui, de maneira que nos distanciamos dela e reproduzimos o original: ...*von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrift, vieles* a priori *sagen läßt, niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag.* ... .

144. ...*(bewegende Kräfte).* ... .

145. ...*dadurch*..., isto é, mediante aquelas meras relações.

146. ...*bloße Verhältnisvorstellungen*... .

147. Afastamo-nos aqui da tradução literal: ...*Nicht allein, daß darin die Vorstellungen* äußerer Sinne *den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen, die selbst dem Bewußtsein derselben in der Erfahrung vorhergeht, und als formale Bedingung der Art, wie wir sie im Gemüte setzen, zum Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseins, und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen).* ... .

148. ...*nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung*, ...

149. ...*Selbsttätigkeit*, ..., analiticamente: ... *autoatividade*, ...

150. ...*Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich*, ...

151. ...*selbsttätig*..., analiticamente: ... *autoativamente*, ...

152. ...*Wahrnehmung*... .

153. ...*Vermögen sich bewußt zu werden*, ...

154. ...*(apprehendieren)*... .

155. ...*folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.* ... .

156. ...*die Selbstanschauung des Gemüts*, ...

157. Kant distingue aqui tecnicamente o aparecimento, o que aparece (fenômeno: *Erscheinung*) da aparência, o que parece (ilusão: *Schein*) e, por conseguinte, o *aparecer* do *parecer*.

158. ...*Beschaffenheiten*, ...

159. ...*dieser Gegenstand als* Erscheinung *von ihm selber als Objekt* an sich *unterschieden wird*. ... .

160. ...*Selbstbewußtsein*... .

161. Os predicados do fenômeno podem ser atribuídos ao próprio objeto em relação ao nosso sentido, por exemplo, a cor vermelha ou o perfume à rosa; entretanto, a ilusão jamais pode ser atribuída ao objeto como predicado, isto exatamente porque seria atribuir ao objeto *por si* o que lhe cabe apenas em relação aos sentidos ou em geral ao sujeito, por exemplo, as duas alças atribuídas inicialmente a Saturno. O que não é para ser encontrado de maneira alguma no objeto em si mesmo, porém sempre na sua relação com o sujeito e que é indissociável da representação do primeiro, é fenômeno, de modo que os predicados do espaço e do tempo são com justiça atribuídos aos objetos dos sentidos como tais, e nisso não há ilusão alguma. Pelo contrário, se atribuo o vermelho à rosa *em si*, as alças a Saturno ou extensão a todos os outros objetos externos *em si*, sem ver uma relação determinada desses objetos com o sujeito e restringindo a isso o meu juízo, então a ilusão começa a surgir. (K.)

162. ...*Ungereimtheiten*, ...

163. George Berkeley (1684-1753).

164. ...*von der für sich bestehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit*, ...

165. No original, dois pontos em lugar de ponto de interrogação.

166. ...*ursprünglich*, ...

167. ...*(und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann)*, ...

168. ...*Vorstellungsfähigkeit*... .

169. ...*es mag sein, daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse*, ...

170. ...*sie*..., ou seja, o modo de intuição.

171. Intuição derivada.

172. Intuição original.

173. ...*Wollen wir die* Rezeptivität *unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise affiziert wird*, Sinnlichkeit *nennen; so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die* Spontaneität *des Erkenntnisses, der* Verstand. ... .

174. ...*Eigenschaften*..., propriedades.

175. ...*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*. ... .

176. ...*seine Begriffe*..., isto é, os conceitos da mente.

177. ...*Vermögen, oder Fähigkeiten*, ...

178. Afastamo-nos excepcionalmente da literalidade: ...*Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen*. ... .

179. ...*Jene*..., isto é, a lógica do uso geral.

180. ...*Elementarlogik*... .

181. ...*diese*..., isto é, a lógica do uso particular.

182. ...*das Organon dieser oder jener Wissenschaft*. ... .

183. ...*Um deswillen ist sie auch weder ein Kanon des Verstandes überhaupt, noch ein Organon besondrer Wissenschaften, sondern lediglich ein Kathartikon des gemeinen Verstandes*. ... .

184. ...*Der erstere ist eigentlich nur allein Wissenschaft, obzwar kurz und trocken, und wie es die schulgerechte Darstellung einer Elementarlehre des Verstandes erfordert.* ... .

185. ...*Verstandeserkenntnis*, ...

186. ...*Exerzitien*, ...

187. ...*Sie*..., ou seja, a lógica aplicada.

188. ...*welche bloß die notwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält*, ...

189. ...*Tugendlehre*, ...

190. ...*Gefühle, Neigungen und Leidenschaften*, ...

191. ...*uranfänglich*. ... .

192. ...*Kritik der Erkenntnisse*, ...

193. ...*In der Wartung also, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich* a priori *auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens*, ...

194. Período importantíssimo e que traduzimos distantes da literalidade: ...*Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte, und sie dahin zu bringen suchte, daß sie sich entweder auf einer elenden Dialexe mußten betreffen lassen, oder ihre Unwissenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen sollten, ist diese:* Was ist Wahrheit? ... .

195. ...*Die Namenerklärung*... .

196. Traduzimos não inteiramente fieis à literalidade: ...*und den belachenswerten Anblick zu geben, daß einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält*. ... .

197. Condição imprescindível.

198. ...*bloß mit der Logik*... .

199. ...*in einem zusammenhängenden Ganzen*... .

200. ...*Blendwerk*... .

201. ...*Logik des Scheins*. ... .

202. ...*Der Teil der transzendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt, und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transzendentale Analytik, und zugleich eine Logik der Wahrheit*. ... .

203. ...*sehr anlockend und verleitend*... .

204. ...*durch leere Vernünfteleien*... .

205. ...*hyperphysischen*... .

206. ...*die Zergliederung*..., literal e analiticamente: *o desmembramento*.

207. Traduzimos livremente: ...*Es kommt hierbei auf folgende Stücke an*. ... .

208. ...*Idee des Ganzen*... .

209. ...*Zusammenhang*... .

210. ...*Er ist, also eine vor sich selbst beständige, sich selbst genugsame, und durch keine äußerlich hinzukommende Zusätze zu vermehrende Einheit*. ... .

211. Período denso que traduzimos um tanto afastados do literal: ...*Daher wird der Inbegriff seiner Erkenntnis ein unter einer Idee zu befassendes und zu bestimmendes System ausmachen, dessen Vollständigkeit und Artikulation zugleich einen Probierstein der Richtigkeit und Echtheit aller hineinpassenden Erkenntnisstücke abgeben kann*. ... .

212. ...*zergliedern*..., analiticamente: ...*desmembrar*... .

213. ...*Leitfaden*... .

214. ...*Aufsatz*... .

215. Aqui nos distanciamos da literalidade: ...*Wenn man ein Erkenntnisvermögen in Spíel setzt, so tun sich, nach den mancherlei Anlässen, verschiedene Begriffe hervor, die dieses Vermögen kennbar machen und sich in einem mehr oder weniger ausführlichen Aufsatz sammeln lassen, nachdem die Beobachtung derselben längere Zeit, oder mit größerer Scharfsinnigkeit angestellt worden*. ... .

216. ...*von den einfachen an, zu den mehr zusammengesetzten*, ...

217. ...*nichtsinnliches*... .

218. ...*durch Begriffe*, ..., literalmente: *através de conceitos*.

219. ...*Funktion*... .

220. ...*Teilbaren*... .

221. ...*gewisse uns vorkommende Erscheinungen*...., ou, segundo o próprio Kant, ...*gewisse uns vorkommende Anschauungen*.... (...*certas intuições que se apresentam a nós*....).

222. ...*Teilbarkeit*... .

223. ...*Vermögen zu urteilen*... .

224. ...*Vermögen zu denken*.... .

225. ...*so werden folgende Verwahrungen wider den besorglichen Mißverstand nicht unnötig sein*.... . Traduzimos não literalmente; uma tradução próxima à literalidade seria: *os protestos que se seguem contra a incompreensão preocupante não são desnecessários*.

226. ...*Vernunftschlüssen*..., inferências de razão.

227. ...*Diese*..., isto é, a lógica geral.

228. ...*Jene*..., isto é, a lógica transcendental.

229. ...*die Seele ist nicht sterblich*, ..., mas devemos considerar a correção para: ...*die Seele ist nichtsterblich*, ... (...a alma é não mortal, ...), vale dizer, é imortal.

230. ...*indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze*. ... .

231. ...*und in dem übrigen Umfang ihres Raums die Seele gesetzt wird*...., é o que consta na 2ª edição, base desta nossa tradução da *Crítica*, mas soa estranho. Na 1ª edição, lê-se: ...*und in dem übrigen Raum ihres Umfangs die Seele gesetzt wird*... (...e a alma é posta no espaço restante de sua extensão....).

232. ...*unausgemacht*. ... .

233. ...*der Abfolge*, ...

234. ...*beliebig*... .

235. Tal como se o pensamento no primeiro caso fosse uma função do *entendimento*, no segundo da *faculdade do juízo*, no terceiro da *razão*, observação esta que somente será esclarecida aguardando a sequência. (K.)

236. ...*auf einen Augenblick*... .

237. ...*wie die Verzeichnung des falschen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann*, ...

238. ...*Vernunftschluß*... .

239. ...*Obersatze*... .

240. ...*Untersatze*... .

241. ...*die Handlung*, ...

242. ...*die bloße Wirkung der Einbildungskraft*, ...

243. ...*Allein, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt*, ... Fugimos aqui da literalidade, que seria: *Contudo, trazer essa síntese* aos conceitos *é uma função que cabe ao entendimento*, ...

244. ... *Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles*, Kategorien *nennen, indem unsre Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernet.*

245. ...*dem Vermögen zu urteilen*, ...

246. ...*das Vermögen zu denken*, ...

247. ...*Vollzähligkeit*... .

248. Ver o primeiro tratado (*Categorias*) do *Órganon* de Aristóteles, especialmente IV, 1b25-2a10.

249. *Postprädikamente*... .

250. Quando, onde, posição, na verdade já entre as dez categorias, a saber, πότε (tempo), ποῦ (lugar), κεῖσθαι (posição).

251. Anterioridade, simultaneidade.

252. Movimento.

253. ...*Stammregister des Verstandes*... .

254. Ação, paixão, também entre as dez categorias, a saber, ποιεῖν, πάσχειν.

255. Ou seja, os conceitos originais.

256. ...*abgeleitete* Begriffe... .

257. ...*Stammbaum*... .

258. ...*die ontologischen Lehrbücher*... .

259. ...*die Prädikabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens*; ... .

260. ...*die der Gegenwart, des Widerstandes*; ... .

261. ...*die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung*... .

262. *Modos*.

263. ...*wissenschaftlichen Form*... .

264. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.** (K.)

*. *Fundamentos metafísicos da ciência natural*, publicado em 1786. (N.T.)

265. ...*allerwärts*... .

266. ...*Nachdenken*... .

267. ...*Allheit*...: Kant acresce o sinônimo *Totalität* (de origem latina) logo a seguir entre parênteses.

268. ...*Einschränkung*...: o mesmo que *Limitation*.

269. ...*einen besonderen Actus*... .

270. ...*Übereinstimmung*... .

271. ...*als ein Ganzes in Teile (die untergeordneten Begriffe) geteilt vorgestellt wird*, ...

272. ...*einseitig*, ...

273. ...*wechselseitig*, ...

274. ...*wie der Weltschöpfer mit der Welt*... .

275. Todo ser é *uno, verdadeiro, bom*.

276. ...*Kriterien des Denkens*... .

277. ...*die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse*... .

278. ...*Vollkommenheit*, ...

279. ...*Vollständigkeit*... .

280. ...*Quantum*... .

281. ...ungleichartiger *Erkenntnisstücke*... .

282. ...*Herstellung*... .

283. ...*Verständlichkeit*... .

284. ...*Rechtsanspruch*... .

285. ...*Sinn*... .

286. ...*eingebildete Bedeutung*... .

287. ...*Glück, Schicksal*, ...

288. ...*und Reflexion über dieselbe*...: ...*e reflexão sobre si*... .

289. ...*nämlich, die Begriffe des Raumes und der Zeit, als Formen der Sinnlichkeit, und die Kategorien, als Begriffe des Verstandes*. ... .

290. ...*Gelegenheitsursachen*... .

291. John Locke (1632-1704).

292. ...*Geburtstbrief*... .

293. ...*des*... na 2ª edição, nossa base aqui; na 1ª edição constava o melhor *dieses* (desse).

294. ...*die äußere Sinnenwelt*, ...

295. ...*redet*, ...

296. ...*zweideutig*... .

297. ...*Unwissenheit*... .

298. ...*wo die Sache selbst*... .

299. ...*Einsichten*... .

300. ...*erscheinen*... .

301. ...*Erscheinungen*... .

302. O original registra *Einsicht* (compreensão) e não *Einheit* (unidade). Essa correção foi realizada posteriormente.

303. ...*Reihenfolge der Erscheinungen* ... .

304. ...*Die Erfahrung böte unablässig Beispiele einer solchen Regelmäßigkeit der Erscheinungen dar, die genugsam Anlaß geben, den Begriff der Ursache davon abzusondern, und dadurch zugleich die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs zu bewähren*, ...

305. ...*Hirngespinst*... .

306. ...*die durch Induktion keine andere als komparative Allgemeinheit, d. i., ausgebreitete Brauchbarkeit bekommen können*.... . Evitamos excepcionalmente neste caso a tradução literal ou próxima à literalidade, que seria: que não podem obter através da indução nada mais do que universalidade comparativa, isto é, ampliada utilidade.

307. Ausente no original, mas adicionado posteriormente na 2ª edição.

308. No plural no original (*liegen* [jazem]), mas corrigido posteriormente.

309. ...*Erfahrungserkenntnis*... .

310. ...*um das letztere tun zu können*, ..., que, próximo da literalidade, seria: *para poder realizar essa última*.

311. ...*Urheber*... .

312. ...*der* Gewohnheit... .

313. ...*Naturwissenschaft*, ...: a ciência da natureza, ou seja, a Física.

314. ...*Faktum*... .

315. ...*öffnete der* Schwärmerei *Tür und Tor*, ... ou, em uma tradução alternativa: ...proporcionou livre acesso à paixão... .

316. ...*da er einmal eine so allgemeine für Vernunft gehaltene Täuschung unseres Erkenntnisvermögens glaubte entdeckt zu haben*. ... .

317. ...*zweckmäßigen Tätigkeit*... .

318. ...*Empfänglichkeit*..., suscetibilidade.

319. ...*ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft*, ...

320. ...*eine Verstandeshandlung*, ...

321. ...*Selbsttätigkeit*... .

322. ...*einig*, ..., mas este termo soa estranho aqui, sugerindo uma mera falha ortográfica que leva mais de um tradutor a ler *einzig*, única.

323. ...*gleichgeltend*... .

324. ...*Auflösung*... .

325. Se as próprias representações são idênticas e, por via de consequência, se uma pudesse ser pensada através da outra analiticamente, não é considerado aqui. A *consciência* de uma, na medida em que se trata do múltiplo, é ainda sempre para ser distinguida da consciência da outra e a única coisa que está em pauta aqui é a síntese dessa consciência (possível). (K.)

326. ...*höher*... .

327. ...Apperzeption... .

328. ...*Das:* Ich denke, *muß alle meine Vorstellungen begleiten* können; ... .

329. ...*welches eben so viel heißt*, se insistíssemos no próximo ao literal: *que é tanto quanto dizer*.

330. ...*Anschauung*. ... .

331. Ocioso dizer, como o leitor poderá depreender na sequência, que se distingue também da percepção (*Wahrnehmung*).

332. ...*Selbstbewußtsein*... .

333. ...*und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist*, ...

334. A unidade analítica da consciência é inerente a todos os conceitos comuns como tais. Por exemplo, se penso no *vermelho* em geral, represento a mim através disso uma qualidade que (como característica) é passível de ser encontrada em qualquer coisa, ou que pode ser combinada com outras representações; assim, é somente em virtude de uma unidade sintética possível anteriormente pensada que posso representar a mim a analítica. Uma representação que deveria ser pensada como comum a *distintas* tem que ser considerada pertencente àquelas que a se somarem a ela também têm algo *distinto* em si mesmas, do que resulta que têm que ser anteriormente pensadas na unidade sintética com outras (mesmo se apenas representações possíveis) antes que eu possa pensar nela a unidade analítica da consciência que dela faz um *conceptus communis*. E, assim, a unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado ao qual se tem que guindar todo uso do entendimento, inclusive o todo da lógica e, após ela, a filosofia transcendental, até porque essa faculdade é o próprio entendimento. (K.)

335. ...*denn sonst würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin*. ... .

336. ...*Wahrnehmung*... .

337. ...*würde* anschauen... .

338. O espaço e o tempo, e todas as suas partes são *intuições* e, portanto, representações singulares com o múltiplo que contêm em si (ver a estética transcendental), não sendo, por conseguinte, meros conceitos mediante os quais a mesma consciência está como contida em muitas representações, mas, antes, muitas representações contidas em uma só e na consciência desta; consequentemente, são compostas, de modo que a unidade da consciência, na qualidade de *sintética*, mas ainda assim originária, é nelas encontrada. Essa sua *singularidade* é importante na aplicação (ver § 25). (K.)

339. ...Verstand *ist, allgemein zu reden, das Vermögen der* Erkenntnisse... .

340. ...*die Einheit dieser Handlung*... .

341. ...um für mich Objekt zu werden, ...

342. ...*denn er sagt nichts weiter, als, daß*..., traduzimos livremente, ou próximo à literalidade, como: *com efeito, ela não diz nada mais senão que*... .

343. ...*er*..., isto é, o entendimento humano.

344. ...*als zugleich, oder nach einander*, ...

345. Entre parênteses no original. Acrescentamos a conjunção aditiva *e* (entre colchetes) para facilitar a compreensão, na intenção de preservar a proximidade da literalidade.

346. A difundida doutrina das quatro figuras silogísticas diz respeito somente aos silogismos categóricos e ainda que, na verdade, não passe de uma arte para a produção subreptícia da ilusão de um maior número de tipos de conclusões do que aquele da primeira figura através da ocultação de conclusões imediatas (*consequentiae immediatae*) entre as premissas de um silogismo puro, não teria alcançado qualquer êxito em particular tão só por isso se não houvesse conseguido concentrar a atenção exclusivamente nos juízos categóricos na qualidade daqueles aos quais todos os demais precisam ser relacionados, o que, contudo, segundo o § 9, é falso. (K.)

347. ...*reproduktiven Einbildungskraft*... .

348. ...*Verhältniswörtchen*... .

349. ...*Gesetzen der Assoziation*, ...

350. ...*Nach den letzteren würde ich nur sagen können: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper*, ist *schwer; welches so viel sagen will, als, diese beide Vorstellungen sind im Objekt, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts, verbunden*, ... Excepcionalmente distanciamo-nos aqui ligeiramente da literalidade.

351. ...*Einer*..., com *e* inicial maiúsculo.

352. O fundamento probatório se apoia na *unidade da intuição* representada através da qual é dado um objeto, o que sempre implica uma síntese do múltiplo que é dado para uma intuição, e já encerra a relação desse último com a unidade da apercepção. (K.)

353. ...*Einer*..., com *e* inicial maiúsculo.

354. ...*Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweise doch nicht abstrahieren*, ...

355. ...*der selbst anschauete*..., ou seja, ...*que ele próprio intuísse*..., não *que intuísse a si próprio*.

356. ...*den Stoff zum Erkenntnis*, ...

357. ...*Eigentümlichkeit*... .

358. ...*Ästhetik*..., *a* inicial maiúsculo, ou seja, está no domínio da estética, embora a ideia de que possui caráter estético seja a mesma.

359. ...*ob es Dinge geben könne, die in dieser Form angeschaut werden müssen, bleibt doch dabei noch unausgemacht.* ... .

360. ...*Erfahrung*. ... .

361. ...*Über diese Grenzen hinaus stellen sie gar nichts vor*; ... .

362. ...*bloße Gedankenformen ohne objektive Realität*, ...

363. ...*Sinn und Bedeutung*... .

364. ...daß ihm nichts zur sinnlichen Anschauung Gehöriges zukomme: ... . Atentar para os sentidos específicos e estritos dos termos *gehörig* (pertencente) e *zukommen* (caber, dizer respeito).

365. ...*das Vornehmste*... .

366. ...*ein solches Etwas*..., literalmente: *um tal algo*, grafando Kant essa última palavra com inicial maiúscula.

367. ...*ein Ding*... .

368. ...*Doch mehr hiervon in der Folge*..., literalmente: *Porém, mais disso na sequência*.

369. ...*eine Ausübung der Spontaneität*... .

370. ...*bestimmend*, ...

371. ...*bestimmbar*... .

372. ...*Hier ist nun der Ort, das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes (§ 6) auffallen mußte, verständlich zu machen:* ... . Afastamo-nos aqui um pouco da tradução literal, a nosso ver, neste caso, inconveniente.

373. ...*Dieses nehmen wir auch jederzeit in uns wahr*. ... .

374. O movimento de um *objeto* no espaço não pertence a uma ciência pura e, por conseguinte, também não à geometria; com efeito, que algo é móvel não pode ser conhecido *a priori*, mas somente via experiência. O movimento, porém, como *descrição* de um espaço, é um ato puro da síntese sucessiva do múltiplo na intuição externa em geral através da imaginação produtiva e não pertence apenas à geometria, mas inclusive à filosofia transcendental. (K.)

375. ...*die Bestimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitstellen*... . Extensão do tempo (*Zeitlänge*), ou seja, sua duração.

376. Não vejo como se pode encontrar tanta dificuldade no fato de o sentido interno ser afetado por nós mesmos. Todo ato da *atenção* pode nos proporcionar um exemplo disso. O entendimento sempre nesse ato determina o sentido interno em conformidade com a combinação que ele pensa, para a intuição interna correspondente ao múltiplo na síntese do entendimento. O quanto é a mente correntemente afetada por esse meio, todos estarão capacitados a perceber em si próprios. (K.)

377. ...*nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin*. ... .

378. ...*so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (vielweniger bloßer Schein)*, ...

379. O "eu penso" expressa o ato de determinar minha existência. Assim, a existência já é dada, mas o modo que eu devo determiná-la, isto é, o múltiplo que devo estabelecer em mim como a ela pertencente, não é assim ainda dado. Para isso, é exigida autointuição, a qual tem como
fundamento uma dada forma *a priori*, isto é, o tempo, que é sensível e pertencente à receptividade do determinável. Ora, não tenho ainda outra autointuição, que daria o *determinante* em mim, da espontaneidade da qual só eu estou consciente, mesmo antes do ato de *determinação*, como o *tempo* dá o determinável, do que decorre não poder eu determinar minha existência na qualidade de um ser autoativo,

mas somente me representar a espontaneidade de meu pensamento, isto é, do determinante, e minha existência se mantém sempre tão só sensivelmente determinável, isto é, como a existência de um fenômeno. Todavia, essa espontaneidade é o que faz eu me denominar *inteligência*. (K.)

380. ...*einschränkenden Bedingung*, ...

381. ...*Zeitverhältnissen*, ...

382. ...*Erfahrungsgebrauchs*..., ou seja, o uso na experiência.

383. ...*ihre völlige Zusammentreffung*..., embora o sentido pareça ser mais abstrato: ...*sua plena coincidência*. ... .

384. ...*Denn ohne diese ihre Tauglichkeit*..., quer dizer, a aptidão das categorias.

385. O espaço, representado como *objeto* (como na geometria realmente se exige), encerra mais do que meras formas da intuição, a saber, *compreensão* do múltiplo dado em conformidade com a forma da sensibilidade em uma representação *intuitiva*, de sorte que a *forma da intuição* meramente dá o múltiplo, mas a *intuição formal* dá a unidade da representação. Na Estética, conferi essa unidade meramente à sensibilidade tão só com a finalidade de observar que ela precede todos os conceitos, ainda que decerto pressuponha uma síntese que não pertence aos sentidos, pela qual, entretanto, todos os conceitos de espaço e tempo primeiramente tornam-se possíveis. Com efeito, como através dela (na medida em que o entendimento determina a sensibilidade), o espaço ou o tempo são primeiramente *dados* como intuições, a unidade dessa intuição *a priori* pertence ao espaço e ao tempo, e não ao conceito do entendimento (§ 24). (K.)

386. ...mit *(nicht in)*... .

387. ...*Größe*, ...

388. De tal maneira é demonstrado que a síntese da apreensão, que é empírica, deve necessariamente estar em conformidade com a síntese da apercepção, que é intelectual e está encerrada na categoria totalmente *a priori*. Trata-se de uma e mesma espontaneidade, lá sob o nome de imaginação, ao passo que aqui, sob aquele de entendimento, introduz combinação no múltiplo da intuição. (K.)

389. ...Ursache, ...

390. A natureza considerada materialmente.

391. ...*Denn Gesetze existieren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, so fern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, so fern es Sinne hat*.... . Eis, excepcionalmente, um período que preferimos traduzir um tanto distantes da literalidade, a nosso ver, aqui inconveniente.

392. ...*Gesetzmäßigkeit*..., mas a acepção decerto não é jurídica, sendo a palavra utilizada no âmbito geral da Física e da Metafísica, ou seja, normalidade ou regularidade determinada por leis.

393. ...*sind*..., isto é, existem: sentido ontológico.

394. ...*Mannigfaltigkeit der Apprehension*... .

395. ...*Gesetzmäßigkeit*...: ver nota 392.

396. A natureza considerada formalmente.

397. ...*Es muß Erfahrung dazu kommen*, ..., ou próximo ao literal: *é necessário a isso acrescentar experiência*.

398. Para que não se tope precipitadamente com as consequências inquietantes e desvantajosas desta proposição, apenas mencionarei que as categorias não são no *pensar* restringidas pelas condições de nossa intuição sensível, mas têm um campo ilimitado, exigindo intuição somente o *conhecimento* dos objetos que pensamos, a determinação do objeto; na ausência da intuição, o pensamento dos objetos pode sempre ter ainda suas consequências verdadeiras e úteis para o *uso da razão* do sujeito, o que, contudo, não pode ser

exposto aqui porque não é sempre dirigido à determinação do objeto e, portanto, ao conhecimento, mas também àquela do sujeito e de seu querer. (K.)

399. ...*Elemente der Erkenntnis*, ...

400. Geração equívoca.

401. ...*Wie sie aber die Erfahrung möglich machen, und welche Grundsätze der Möglichkeit derselben sie in ihrer Anwendung auf Erscheinungen an die Hand geben, wird das folgende Hauptstück von dem transzendentalen Gebrauche der Urteilskraft das mehrere lehren*.... . Em prol da maior clareza (uma coisa esporadicamente necessária, tratando-se do texto de Kant, formalmente denso mas não propriamente obscuro), ousamos aqui uma tradução livre que nos pareceu menos sujeita à incompreensão.

402. ...*einen Mittelweg*..., ou seja, uma maneira situada entre as duas propostas.

403. ...*selbstgedachte*... .

404. ...*Urheber*... .

405. ...*wesentlich*... .

406. ...*dieser*..., isto é, da determinação.

407. ...*ganz genau*... .

408. ...**Verstand, Urteilskraft** und **Vernunft**. ... .

409. ...Begriffen, Urteilen *und* Schlüssen, ...

410. ...*Gemütskräfte*... .

411. ...*Vernunfthandlungen*... .

412. ...*nachtun*..., ou seja, imitar a lógica geral.

413. ...Logik der Wahrheit, ...

414. ...Logik des Scheins, ...

415. ...*scholastischen Lehrgebäudes*, ...

416. ...*Scheinbehauptungen*... .

417. Caso da lei dada.

418. ...*Mutterwitzes*... .

419. A falta da faculdade do juízo é propriamente o que se denomina estupidez e não há absolutamente ajuda alguma para tal deficiência. Uma cabeça obtusa ou limitada, na qual é tão só lacunar o grau adequado de entendimento e de seus conceitos apropriados pode muito bem receber instrução e mesmo alcançar a erudição. Mas como ainda lhe costuma faltar aquela faculdade (a *secunda Petri*), não é incomum encontrar muitos homens instruidíssimos que, no uso de sua ciência, não raro apresentam lampejos dessa falta que não admite melhoria.* (K.)

*. Permitimo-nos neste ensejo alguma liberdade de tradução. Vejamos o original: *Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts, als an gehörigem Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, so gar bis zur Gelehrsamkeit auszurüsten. Das es aber gemeiniglich alsdenn auch an jenem (der* secunda Petri*) zu fehlen pflegt, so ist es nichts Ungewöhnlicher, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wissenschaft, jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen*. (N.T.)

420. Caso limitador.

421. ...*Gängelwagen*... .

422. ...*welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent derselben mangelt, niemals entbehren kann*. Termo *desselben* corrigido posteriomente para *derselben*.

423. ...*übel angebracht*..., ou *inadequada*.

424. Lapsos de juízo.

425. ...*ungleichartig*, ...

426. ...*heterogen*... .

427. ...*vermittelnde Vorstellung*... .

428. ...*transzendentale Zeitbestimmung*... .

429. ...*hoffentlich*... .

430. ...*Dinge an sich*..., os noúmenos em contraposição aos fenômenos (*Erscheinungen*).

431. ...*das Verfahren des Verstandes*... .

432. ...*eine Menge*... .

433. ...*Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein*. ... .

434. ...*Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden*. ... .

435. ...*Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann*, ... Um ligeiro distanciamento da literalidade em prol de maior clareza.

436. ...*Das reine Bild aller Größen (*quantorum*) vor dem äußern Sinne, ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt, die Zeit*. ... .

437. ...*Empfindung*... .

438. ...*ein Sein (in der Zeit)*... .

439. ...*ein Nichtsein (in der Zeit)*... .

440. ...*Sachheit*, ...

441. Negação.

442. ...*Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz, und bloß an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmet werden*.... . Distanciamo-nos ligeiramente do literal.

443. ...*Das Schema der Ursache und der Kausalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt*.... . Novamente nos distanciamos consideravelmente da literalidade.

444. ...*Wechselwirkung*... .

445. ...*Zusammenstimmung*... .

446. ...*der Relation das Verhältnis*... .

447. ...*ob und wie*... .

448. ...Bedeutung... .

449. O *número* é a quantidade do fenômeno; a *sensação*, a realidade do fenômeno; o *permanente* e perdurável das coisas, a substância do fenômeno – a *eternidade*, *a necessidade* dos fenômenos etc.

450. ...*ein Etwas*... .

451. ...*Diese Eigenschaft überhebt sie doch nicht allemal eines Beweises*. ... .

452. ...*gar nicht nötig*... .

453. ...*Satz des Widerspruchs*, ...

454. Condição necessária.

455. ...*Bestimmungsgrunde*... .

456. ...*aus Unvorsichtigkeit und ganz unnötiger Weise*... .

457. ...*weil das Merkmal (der Ungelehrtheit)*... . A tradução literal seria: *porque a marca (de ausência de instrução)*.

458. ...*Aufgabe*, ..., embora a ideia de incumbência, tarefa, seja aqui também aplicável.

459. ...*sie*..., isto é, a lógica transcendental.

460. ...*Inbegriff*, ...

461. ...*alle drei*..., ou seja, as três coisas: o primeiro conceito sintético, o segundo e o conjunto (*Inbegriff*) constituído pelo sentido interno e sua forma *a priori*, o tempo.

462. ...*Bedeutung und Sinn*... .

463. ...*reproduktive Einbildungskraft*... .

464. ...*eine Rhapsodie von Wahrnehmungen*... .

465. ...*Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins*, ...

466. ...*reinen Gegenstand*... é o que consta na 2ª edição (a partir da qual traduzimos) e o que já constava na 1ª edição. Soa estranho. Posteriormente foi sugerido por Erdmann *keinen Gegenstand*, ou seja, ...nenhum objeto... .

467. ...*so, daß wir wirklich hierzu gar keiner Erfahrung bedürfen*; ... ou, mais próximo à literalidade: *de modo que realmente não precisamos de nenhuma experiência para isso*.

468. ...*einem bloßen Hirngespinst*... .

469. ...Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben... .

470. ...*Daß überhaupt irgendwo Grundsätze stattfinden, das ist lediglich dem reinem Verstande zuzuschreiben*, ... A tradução próxima à literalidade, um tanto desconfortável em nosso vernáculo, seria: *Que existem princípios em geral em toda parte, isso é somente para ser atribuído ao entendimento puro*.

471. ...*einen Ausdruck der Notwendigkeit*, ...

472. ...*Diese*..., isto é, os princípios superiores.

473. ...*die letztere*..., ou seja, os princípios do entendimento puro.

474. ...*Principium dieser Grundsätze*... .

475. ...der *Größe* und der *Qualität*... .

476. Toda *combinação* (*conjunctio*) é ou *composição* (*compositio*) ou *associação* (*nexus*). A primeira é a síntese do múltiplo do que *não* se pertence *de modo necessário reciprocamente*, como, por exemplo, os dois triângulos nos quais um quadrado é dividido através da diagonal não se pertencem por si mesmos necessariamente um ao outro, e de tal espécie é a síntese do *homogêneo* em tudo que é passível de ser considerado *matematicamente* (síntese que pode, por sua vez, ser dividida na de agregação e na de coalizão, das quais a primeira é dirigida a grandezas *extensivas* e a segunda, a *intensivas*). A segunda combinação (*nexus*) é a síntese do múltiplo na medida em que se pertence *de modo necessário reciprocamente*, como por exemplo o acidente a alguma substância, ou o efeito à causa – e, portanto, também representados como *heterogêneos*, e ainda assim combinados *a priori*, combinação que, por não ser arbitrária, eu chamo de *dinâmica*, porque diz respeito à combinação da *existência* do múltiplo (que pode, por sua vez, ser dividido na combinação *física* entre si dos fenômenos e na *metafísica*, sua combinação na faculdade cognoscente *a priori*. (K.)

477. ...*Man wird aber wohl bemerken: daß ich hier eben so wenig die Grundsätze der Mathematik in einem Falle, als die Grundsätze der allgemeinen (physischen) Dynamik im andern, sondern nur die des reinen Verstandes im Verhältnis auf den innern Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vor Augen habe*, ... A tradução quase literal seria: *Mas se deve observar bem que tenho aqui em vista tão pouco dos princípios da matemática em um caso quanto dos princípios da dinâmica geral (físicos) no outro, mas somente aqueles do entendimento puro em relação com o sentido interno (sem distinção das representações aí dadas)*, ...

478. De um *quantum*.

479. ...*extensive Größe*... .

480. ...*Eben so ist es auch mit jeder auch der kleinsten Zeit bewandt.* ... .

481. ...*Zeitgröße*... .

482. ...*die Mathematik der Ausdehnung*... .

483. ...*unmittelbar gewiß*... .

484. ...*daß ich diese in der* Addition beider *denken solle, davon ist hier nicht die Rede*; ... .

485. ...*ohne Widerrede*... .

486. ...*warum und wie weit*... .

487. ...*Alle Einwürfe dawider sind nur Schikanen einer falsch belehrten Vernunft*, ...

488. ...*eine stufenartige Veränderung*... .

489. ...*Antizipation*... .

490. Epicuro (341-270 a.C.).

491. ...*vorzugreifen*... .

492. ...*Und so verhält es sich hier wirklich*.... . Preferimos aqui, a favor da maior clareza, a tradução livre.

493. ...*allmählich*... .

494. ...*Zusammenhang*... .

495. ...*Zwischenempfindungen*, ...

496. ...*ein Moment*, ...

497. ...*Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Teil der kleinstmögliche (kein Teil einfach) ist, heißt die Kontinuität derselben*.... . A tradução literal seria: *A propriedade das grandezas segundo a qual nenhuma parte delas é a menor possível (nenhuma parte simples) chama-se sua continuidade.*

498. Grandezas contínuas.

499. ...*Punkten und Augenblicken*... .

500. ...*Bestandteilen*, ...

501. ...*Silbergehalt*... .

502. ...*Veränderlichkeit*... .

503. ...*Unveränderlichen*... .

504. ...*Naturwissenschaft*, ..., ou seja, a Física.

505. ...*Beweistümern*... .

506. ...*bis zum Nichts (dem Leeren)*... .

507. ...*Naturlehrer*, ..., ou seja, físicos.

508. ...*(teils durch das Moment der Schwere, oder des Gewichts, teils durch das Moment des Widerstandes gegen andere bewegte Materien)*... .

509. ...*Wer hätte aber von diesen größtenteils mathematischen und mechanischen Naturforschern sich wohl jemals einfallen lassen, daß sie diesen ihren Schluß lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, welche sie doch so sehr zu vermeiden vorgeben, gründeten?* ... . Tomamos na tradução deste trecho algumas liberdades, distanciando-nos um pouco da literalidade.

510. ...*Undurchdringlichkeit oder Gewicht*... .

511. ...*Menge*... .

512. ...*Gegenwart*... .

513. ...*des Widerstandes oder des Wiegens*... .

514. ...*mit der Verschiedenheit der Materien*, ...

515. ...*Auffallendes*... .

516. ...*Nachforscher*, ...

517. ...*Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt korrespondiert, im Gegensatz mit der Negation = 0, stellet nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält*, ...

518. ...*gleichförmigen Steigerung*... .

519. Ainda na 2ª edição, mas retificado mais tarde para *a posteriori*.

520. ...*das Wesentliche*... .

521. ...*Empfindung der Sinne*... .

522. ...*Da diese nun jederzeit zugleich Notwendigkeit bei sich führen*, ... ou, próximo à literalidade: *Ora, como estes sempre portam consigo a necessidade*, ...

523. ...*modi*... .

524. ...Beharrlichkeit, Folge *und* Zugleichsein. ... .

525. *Diese Grundsätze haben das Besondere an sich, daß sie nicht die Erscheinungen, und die Synthesis ihrer empirischen Anschauung, sondern bloß das* Dasein, *und ihr* Verhältnis *unter einander in Ansehung dieses ihres Dasein, erwägen*. ... .

526. ...*d. i. sie daraus zu Stande bringen kann*. A tradução literal aqui, se praticável, seria incompreensível. A ideia parece ser de que a síntese mencionada é capaz de realizar a intuição *a priori*.

527. ...*So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200 000 Erleuchtungen durch den Mond zusammensetzen und* a priori *bestimmt geben, d. i. konstruieren können*.... . A tradução quase na literalidade seria: *Assim, por exemplo, eu poderia compor e determinar* a priori, *isto é, construir o grau das sensações da luz do sol, através de cerca de 200 mil iluminações da lua*.

528. Novamente nos afastamos, sempre excepcionalmente, da tradução literal. Eis o original: ...*Ganz anders muß es mit denen bewandt sein, die das Dasein der Erscheinungen* a priori *unter Regeln bringen sollen*. ... .

529. ...*und keine andre als bloß* regulative *Prinzipien abgeben können*.... . A tradução literal: *e não podem proporcionar nenhum outro senão meramente princípios* reguladores.

530. ...*die Gleichheit zweier Größenverhältnisse*... .

531. ...*so, daß, wenn zwei Glieder der Proportion gegeben sind, auch das Dritte dadurch gegeben wird*, ...: conforme a 1ª e a 2ª edições, mas alterado posteriormente para ...*so, daß, wenn drei Glieder der Proportion gegeben sind, auch das vierte dadurch gegeben wird*, ... (...de modo que se três membros da proporção são dados, o quarto é também com isso dado, ...).

532. ...*des ersteren*, ..., isto é, do princípio.

533. ...Wechsel... .

534. ...*Folge*..., sem destaque no original: provável falha de revisão.

535. ...*bleibt und wechselt nicht*... .

536. ...*das Nacheinander-oder Zugleichsein*... .

537. ...was jederzeit ist, *d. i. etwas* Bleibendes *und* Beharrliches, ...

538. ...*Begleitung*, ..., literalmente: *acompanhamento, mas este termo é aqui dificilmente aplicável*.

539. ...*Dauer*... .

540. ...*als ungezweifelt*... .

541. ...*das Wandelbare*... .

542. ...*er*..., ou seja, a proposição sintética *a priori*.

543. ...*immerwährenden Daseins*... .

544. ...*welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedrückt wird, indem dieses mehr auf künftige Zeit geht*. ... .

545. Nada é gerado do nada, nada pode reverter ao nada.

546. ...*Bewegung*, ...

547. ...*Inhärenz*, ...

548. ...*Subsistenz*... .

549. ...*Veränderung*. ... .

550. ...*Entstehen und Vergehen*..., ou simplesmente *nascimento e morte*.

551. ...*nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen* Wechsel, *da einige Bestimmungen aufhören, und andre anheben*.... . Atentar bem para a distinção conceitual entre alteração (*Veränderung*) e mudança (*Wechsel*).

552. ...*und von Nichtsein zum Sein*, ...

553. ...*Nehmet an, daß etwas schlechthin anfange zu sein; so müßt ihr einen Zeitpunkt haben, in dem es nicht war*.... . A tradução de *sein* aqui pode ser indiferentemente ser ou existir e de *war* era ou existia, desde que se entenda seu sentido estritamente ontológico.

554. ...*ist*..., ou *existe* (ver nota anterior).

555. ...*waren*, ..., ou *existiam*.

556. ...*zweierlei Zeiten*... .

557. ...*Dasein*..., existência, mas a significação ontológica é a mesma.

558. Período particularmente importante do qual reproduzimos o original: ...*Daß alle Erscheinungen der Zeitfolge insgesamt nur* Veränderungen, *d. i. ein sukzessives Sein und Nichtsein der Bestimmungen der Substanz seyn, die da beharret, folglich das Sein der Substanz selbst, welches aufs Nichtsein derselben folgt, oder das Nichtsein derselben, welches aufs Dasein folgt, mit anderen Worten, daß das Entstehen oder Vergehen der Substanz selbst nicht stattfinde, hat der vorige Grundsatz dargetan*. ... .

559. ...Verhältnisses der Ursache und Wirkung, ...

560. ...*als die Folge*, ...

561. ...*die Folge der Erscheinungen*, ...

562. ...*von denselben*..., ou seja, dos fenômenos.

563. ...*im Gegenverhältnis*... .

564. ...*Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Objekt*. ... .

565. ...*Aufgabe*..., embora o conceito de tarefa, incumbência também seja aqui cabível.

566. ...*sie*..., ou seja, a apreensão de um evento.

567. ...*Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben*. ... .

568. ...*jene*..., quer dizer, a sequência subjetiva.

569. ...*Diese*..., quer dizer, a sequência objetiva.

570. ...*welches so viel bedeutet*, ... ou quase na literalidade: *o que é tanto quanto querer dizer*.

571. ...*auf irgend einen vorigen*; ... .

572. ...*weil die Sukzession im Apprehendieren*... .

573. Afastamo-nos aqui, excepcionalmente, da tradução literal. Eis o original: ...*und, nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein, ist selbst die Erfahrung von etwas, was geschieht, möglich*. ... .

574. ...*über den Gang unseres Verstandesgebrauchs*... .

575. ...*einer Begebenheit, da etwas geschieht, was vorher nicht war)*... .

576. ...*die uns nötiget*, ...

577. ...*Dieses Bewußtsein aber mag so weit erstreckt, und so genau oder pünktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d.i. innre Bestimmungen unseres Gemüts in diesem oder jenem Zeitverhältnisse*.... . Desviamo-nos aqui ligeiramente da literalidade.

578. ...*Gemütszustandes*, ...

579. ...*sie*.., ou seja, a relação.

580. ...*ihre bestimmte Zeitstelle*... .

581. ...*unausbleiblich und notwendig*... .

582. ...*das Gegenwärtige*... .

583. ...*so fern es geworden*... .

584. ...*der vergangenen Zeit*... .

585. ...*diese*, ..., ou seja, os fenômenos do tempo seguinte.

586. ...*jene*..., ou seja, os fenômenos do tempo passado.

587. ...*dazu*.., isto é, em favor da experiência e sua possibilidade.

588. ...*Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung*, ...

589. ...*das Nachfolgende*... .

590. ...*das Vorhergehendes*... .

591. ...*Der Grundsatz des Kausalverhältnisses*... .

592. ...*Begleitung*..., literalmente: *acompanhamento*.

593. ...*wirkenden Ursachen*..., a acatar a coerência e a correção feita posteriormente à 2ª edição, onde consta *Ursache*.

594. ...*Augenblick*... .

595. ...*sie*..., ou seja, o efeito (*Wirkung*).

596. ...*verschwindent*... .

597. ...*Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen liegt, und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich*.... . Afastamo-nos aqui consideravelmente da tradução literal.

598. ...*Handlung*, ...

599. ...*Kraft*, ...

600. ...*Substanz*. ... .

601. ...*im reichen Maße*..., em larga medida.

602. ...*Das ist ganz gut gesagt:* ..., quase literalmente: *isso é inteiramente bem dito*.

603. ...*das Beharrliche*, ...

604. ...*strengen Allgemeingültigkeit*... .

605. ...*was da entsteht*, ... ou, com maior ênfase no ontológico: ...*o que vem a ser*, ...

606. ...*in der Nummer A*..., quer dizer, na Primeira Analogia.

607. ...*denn die entsteht nicht*... ou ...*pois esta não vem a ser*... .

608. ...*Schöpfung*, ...

609. ...*bewegenden Kräfte*, ...

610. Note-se bem que não falo da alteração de certas relações em geral, mas da alteração do estado. Consequentemente, se um corpo se move uniformemente, de modo algum altera seu estado (de movimento); mas ele o altera quando seu movimento aumenta ou diminui. (K.)

611. ...*darin diese nicht war*, ...

612. ...*Anfangsaugenblicke*... .

613. ...*Moment*... .

614. ...*durch alle unendliche Grade derselben*, ..., ou seja, os graus de tal realidade.

615. ...*Fortschritt*... .

616. ...*Fortgang*... .

617. ...*des Existierenden*... .

618. ...*dem Folgenden*... .

619. ...*Wechselwirkung*... .

620. ...*Verhältnis des Einflusses*, ...

621. ...*Verhältnis der Gemeinschaft oder Wechselwirkung*. ... .

622. ...*Nun bestimmt nur dasjenige dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist*.... . Uma tradução semiliteral, a nosso ver pouco clara nesta oportunidade, seria: *Ora, somente aquela determina o lugar da outra no tempo que é a sua causa ou suas determinações*.

623. ...*durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung*... .

624. ...*Gemeinschaft*... .

625. ...*Weltkörpern*... .

626. ...*Commercium*... .

627. ...*Zusammengesetztes*... .

628. ...*Composita*... .

629. ...*der Inhärenz, der Konsequenz und der Komposition*. ... .

630. Modos.

631. ...*zusammengehalten*... .

632. ...*Natureinheit*... .

633. ...*Beweisart*... .

634. ...*oder seine Art zu existieren*, ...

635. ...*Satze des zureichenden Grundes*... .

636. ...*stillschweigend*... .

637. A unidade do todo cósmico, na qual todos os fenômenos devem ser associados, é evidentemente uma mera conclusão do princípio tacitamente assumido da comunidade de todas as substâncias que são simultâneas: com efeito, fossem elas isoladas, e não constituíriam, na qualidade de partes, um todo, e fosse sua associação (ação recíproca do múltiplo) não já necessária em função da simultaneidade, e não se poderia concluir desta, na qualidade de uma relação meramente ideal, para aquela, na qualidade de uma real. Entretanto, indicamos no seu lugar, que a comunidade é realmente o fundamento da possibilidade de um conhecimento empírico da coexistência, e que, portanto, realmente apenas se conclui desta de volta para aquela, como sua condição. (K.)

638. Consideramos neste caso a tradução literal inconveniente. Eis o original: ...*Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefüget werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken*. ... .

639. ...*Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit*... .

640. ...*ohne den transzendentalen zuzulassen und zu erlauben*. ... .

641. ...*diese*..., ou seja, as categorias.

642. ...*Zusammenstoßung*... .

643. ...*Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzes und Einfluß dieses Postulats der Möglichkeit vor Augen legen*. ... .

644. ...*Stoffe*, ...

645. ...*entlehnen*; ..., literalmente: *emprestar*.

646. ...*lauter Hirngespinste*... .

647. ...*Lehrerin*... .

648. ...*gedichtete Begriffe*... .

649. ...*wie dasjenige Mittelding zwischen Materie und denkenden Wesen, welches einige haben einführen wollen*, ...

650. ...*eine willkürliche Gedankenverbindung*... .

651. ...*ein Produkt der Einbildung*... .

652. ...*in Beziehung auf sie*, ..., ou seja, em relação às condições formais.

653. ...*Empfindung, deren man sich bewußt ist*, ...

654. ...*Denn alsdenn hängt doch das Dasein des Dinges mit unsern Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zusammen, und wir können nach dem Leitfaden jener Analogien, von unserer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen*. ... .

655. ...*Grobheit*... .

656. Período particularmente importante do prisma doutrinário cujo original reproduzimos: ...*Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der*

Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgend eines Dinges erraten oder erforschen zu wollen. ... .

657. ...*erklärt*... .

658. ...*zweifelhaft und* unerweislich, ...

659. René Descartes (1596-1650), matemático e filósofo francês. Kant escreve *Cartesius* (Descartes em latim).

660. ...*Eine*...: Kant registra esta palavra com a inicial maiúscula.

661. ...*ungezweifelt*... .

662. ...*bloße Einbildungen*... .

663. ...*ein Unding*. ... .

664. ...*das Unvermögen*, ...

665. *Cartesius*.

666. ...*Bestimmungsgründe*... .

667. A consciência *imediata* da existência de coisas externas não é pressuposta, mas demonstrada no teorema precedente, independentemente de termos ou não compreensão da possibilidade dessa consciência. A questão em torno desta ***última**** seria se temos apenas um sentido interno, mas nenhum externo, mas meramente imaginação externa. Está claro, porém, que, para tão só imaginarmos algo como externo, isto é, apresentá-lo ao sentido na intuição, já necessitamos ter um sentido externo, e com esse recurso distinguir de modo imediato a mera receptividade de uma intuição externa a partir da espontaneidade que caracteriza toda imaginação. Com efeito, mesmo o próprio mero imaginar de um sentido externo destruiria a ***faculdade da intuição***, que deve ser determinada através da ***faculdade da imaginação***. (K.)

*. ...*letzteren*..., ou seja, a possibilidade. (N.T.)

**. ...*Anschauungsvermögen*, ... (N.T.)

***. ...*Einbildungskraft*... . (N.T.)

668. ...ich bin, ...

669. ...*schließt*, ...

670. ...*wahrnehmen*..., segundo alteração posterior. Na 2ª edição consta *vornehmen*.

671. ...*Selbsttätigkeit*..., onde caberia também espontaneidade ou automaticidade. Ver nota seguinte.

672. ...*Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung* Ich *ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß* intellektuelle *Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts*. ... .

673. ...*Es hat hier nur bewiesen werden sollen, daß innere Erfahrung überhaupt, nur durch äußere Erfahrung überhaupt, möglich sei*. ... .

674. ...*Zusammenhaltung*... .

675. ...*nichts geschieht durch ein blindes Ungefähr*, ...

676. No mundo não existe acaso.

677. Não existe destino.

678. No mundo não existe salto.

679. ...*Lücke oder Kluft*... .

680. Não existe hiato.

681. ...*Gerichtsbarkeit*... .

682. ...*Aufgabe*..., embora o sentido de incumbência, tarefa desta palavra também se ajuste aqui.

683. ...*Menge*... .

684. ...*Armseligkeit*..., literalmente: a *miserabilidade*, a *indigência*.

685. ...*Sonst ist die Armseligkeit unserer gewöhnlichen Schlüsse, wodurch wir ein großes Reich der Möglichkeit herausbringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenstand der Erfahrung) nur ein kleiner Teil sei, sehr in die Augen fallend.* ... .

686. ...*weil zu jener noch etwas hinzukommen muß, um diese auszumachen*.... O literal seria: *porque àquele algo tem que ser acrescentado para constituir este*.

687. ...*Stoff*... .

688. ...*Grund*... .

689. ...*philosophische Verfasser*, ...

690. ...*dreisten Anmaßungen*... .

691. ...*Rechtmäßigkeit*... .

692. ...*objektivsynthetisch*, ...

693. ...*der praktische Satz*, ...

694. *Através da* realidade *de uma coisa, certamente assento mais do que a possibilidade, porém não* na coisa; *com efeito, esta nunca pode conter mais na realidade do que o que estava contido em sua possibilidade plena. Mas como a possibilidade era meramente uma posição da coisa em relação ao entendimento (ao seu uso empírico), a realidade é concomitantemente sua associação com a percepção*. (K.)

695. ...*Gedankenformen*... .

696. ...*in allem Dasein ist Substanz*, ...

697. ...*alles Zufällig-Existierende hat eine Ursache*. ... .

698. ...gar nicht begreifen... .

699. ...*als etwas dessen Nichtsein* sich denken *läßt*... .

700. ...*zufälligen Dasein*... .

701. ...Gedankens vom Gegenteil. ... .

702. Pode-se facilmente pensar o não-ser da matéria, mas os antigos não concluíam sua contingência a partir disso. Por si só a mudança do ser para o não-ser de um dado estado de uma coisa, no que consiste toda alteração, não prova de maneira alguma a contingência desse estado, por assim dizer, a partir da realidade de seu oposto; por exemplo, o repouso de um corpo, que segue seu movimento não prova ainda a contingência de seu movimento simplesmente porque o primeiro é o oposto do segundo. Com efeito, esse oposto é aqui *contrário* ao outro apenas logicamente, não *realiter*. A fim de provar a contingência do movimento do corpo, ter-se-ia que provar que *em lugar* de estar em movimento no ponto precedente do tempo, houvesse sido possível estar o corpo em repouso *então*, não que repousa *posteriormente*; com efeito, nesse último caso os dois opostos são perfeitamente coexistentes. (K.)

703. ...*Zufälligkeit*... .

704. ...*weil der Raum allein beharrlich bestimmt ist*..., embora o *ist* final não esteja na 2ª edição, sem o qual traduziríamos: ...*visto que unicamente o espaço determina persistentemente*... .

705. ...*begreiflich*, ...

706. ...*verständlich*... .

707. ...*denkbar*... .

708. Gottfried W. von Leibniz (1646-1716).

709. ...*Daher* Leibniz, *indem er den Substanzen der Welt, nur, wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte*; ... .

710. ...*Selbsterkenntnisse*... .

711. ...*Land der Wahrheit*... .

712. Bela e expressiva imagem de Kant da qual reproduzimos o original: ...*Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann*. ... .

713. ...*oder auch aus Not zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden gibt, auf dem wir uns anbauen könnten*; ...: distanciamo-nos aqui da tradução literal.

714. ...*der Quell*... .

715. ...*Vorwitz*... .

716. ...*Lehrlinge*... .

717. ...*auf vielfältige beschämende Zurechtweisungen Rechnung machen*, ...

718. ...*etwaigen datis*... .

719. ...*Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beispiele*, ...: preferimos nos afastar do literal.

720. ...*Wissenschaft*... .

721. ...Sinn, ...

722. ...*Bedeutung*... .

723. ...*Gestalt*, ...

724. ...*Haltung*..., literalmente: *porte* ou *postura*.

725. ...*Korallen des Rechenbretts*, ...

726. ...*gesponnenen*..., literalmente: *fiados*, *urdidos*.

727. ...*dieses Wievielmal*... .

728. ...*Schließenkönnen*... .

729. ...*Zufällig*... .

730. ...*dessen Nichsein möglich ist*, ...

731. ...*eine lahme Berufung*... .

732. Em uma palavra, todos esses conceitos não poderiam se *justificar* e com isso ser estabelecida sua *real* possibilidade se toda a intuição sensível (a única de que dispomos) fosse removida, e então restasse apenas a possibilidade *lógica*, isto é, que o conceito (pensamento) seja possível não é a questão, mas se ele se relaciona com um objeto e, portanto, significa algo. (K.)

733. Não recorremos aqui à tradução literal. Eis o original: ...*Hieraus fließt nun unwidersprechlich: daß die reinen Verstandesbegriffe* niemals von transzendentalem, *sondern* jederzeit *nur von* empirischem *Gebrauche sein können*, ...

734. ...*Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen*.... .

735. ...*bestimmten*, ...

736. ...*bestimmbaren*... .

737. ...*Verstandesgebrauchs*... .

738. ...*das logische Vermögen*... .

739. ...*Verbindungsart*... .

740. ...*Sinnenwesen*... .

741. Fenômenos.

742. ...*Verstandeswesen*... .

743. Noúmenos.

744. ...*Zweideutigkeit*, ...

745. ...*Phänomen*... .

746. ...*als einem Etwas überhaupt außer unserer Sinnlichkeit*, ...

747. ...*eine besondere Anschauungsart*... .

748. ...*allgemeine Verbindungsbegriffe*... .

749. ...*Nichtwidersprechen*... .

750. ...positiver Bedeutung. ... .

751. ...*sinnliches Anschauungsvermögen*... .

752. ...*Affektion*... .

753. ...*Noumenorum*...: Kant emprega o latim no genitivo plural.

754. ...Grenzbegriff, ...

755. ...*die Anmaßung der Sinnlichkeit*... .

756. ...*Noumeni*, ...: genitivo singular.

757. Em lugar dessa expressão não se deve empregar aquela de mundo *intelectual*, como é habitual no discurso alemão; com efeito, intelectuais ou sensíveis são apenas os *conhecimentos*. Aquilo, porém, que só pode ser um *objeto* de um modo de intuição ou outro, portanto os objetos, devem (independentemente da aspereza do som) ser chamados de inteligíveis ou sensíveis. (K.)

758. Mundo sensível *e* inteligível: expressões que remontam à filosofia grega, especificamente a Platão, ou seja, τόπος νοητός e τόπος αἰσθητός.

759. ...*leere Wortkrämerei*... .

760. ...*Sinnenwelt*, ...

761. ...*Verstandeswelt*... .

762. ...*Wortverdrehung*... .

763. ...*nicht Erscheinung (Noumenon) ist*, ... quer dizer, não é fenômeno, *mas* noúmeno.

764. ...*Weltbaues*..., analiticamente: *estrutura cósmica*.

765. ...wie sie erscheinen, ...

766. ...wie sie sind, ...

767. ...*außerordentliche*... .

768. ...*unausgemacht*, ...

769. ...*Verwandtschaft*... .

770. ...*Überlegung*... .

771. ...*Zustand des Gemüts*, ... ou, literalmente: *estado de espírito*.

772. Aqui, excepcionalmente, distanciamo-nos da tradução literal ou próxima à literalidade. Eis o original: ... *Ist es der Verstand, oder sind es die Sinne, vor denen sie verknüpft, oder verglichen werden?* ... .

773. ...*Aufmerksamkeit*... .

774. ...*Das Verhältnis*...: singular no original.

775. ...*Gemütszustande*..., ou, literalmente: *estado de espírito*.

776. ...Einerleiheit *und* Verschiedenheit, *der* Einstimmung *und* des Widerstreits, *des* Inneren *und des* Äußeren, *endlich des* Bestimmbaren *und der* Bestimmung (*Materie und Form*).

777. ...*dieses Verhälnisses*...: singular no original.

778. ...*Diese transzendentale Überlegung ist eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er* a priori *etwas über Dinge urteilen will*. ... .

779. ...*nur Ein Ding*...: artigo com inicial maiúscula no original.

780. Coisas inteligíveis.

781. ...*Verworrenheit*... .

782. ...*Satz des* Nichtzuunterscheidenden... .

783. Princípio de identidade dos indiscerníveis.

784. ...*ein Teil des Raums*, ...

785. ...*ähnlich und gleich*... .

786. ...*Das Reale*..., literalmente: *o real*.

787. ...*bewegende Kräfte*... .

788. Substância fenomênica.

789. ...*Zurückstoßung und Undurchdringlichkeit*... .

790. ...*Bestandteilen der Materie*, ...

791. ...*einfache Subjekte mit Vorstellungskräften*... .

792. ...*In jedem Wesen sind die Bestandstücke desselben* (essentialia*) die Materie; die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form*. ... .

793. ...*als Gründe und Folgen*, ...

794. ...*datis*... .

795. ...*Hierauf gründet sich die* logische Topik *des Aristoteles, deren sich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter gewissen Titeln des Denkens nachzusehen, was sich am besten für eine vorliegende Materie schickte, und darüber, mit einem Schein von Gründlichkeit, zu vernünfteln, oder wortreich zu schwatzen*. ... .

796. Traduzimos um pouco distantes da literalidade: ...*Die Begriffe können logisch verglichen werden, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objekte gehören, ob als Noumena für den Verstand, oder als Phaenomena für die Sinnlichkeit*. ... .

797. ...*Verwechselung*... .

798. ...*Lehrbegriffs*... .

799. ...*objektivgültig*... .

800. ...*Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden*, ..., princípio de identidade dos indiscerníveis.

801. Mundo dos fenômenos.

802. ...*physischen Örter*, ...

803. ...*Hindernisse und Gegenwirkungen*... .

804. Realidades dos fenômenos.

805. ...*die Entgegensetzung der Richtungen*... .

806. ...*Herr von Leibniz*...: o tom parece levemente irônico.

807. ...*Lehrgebäude*... .

808. ...*Nach diesem Grundsatze sind z. E. alle Übel nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen, weil diese das einzige Widerstreitende der Realität sind*, ...

809. ...*die Anhänger desselben*..., ou seja, os adeptos desse sistema ou desse princípio.

810. ...*in einem Wesen*... .

811. ...*wechselseitigen Abbruchs*... .

812. ...*Grundstoff des ganzen Universum*... .

813. ...*tätige Kraft*... .

814. ...*der berühmte* Lehrbegriff *desselben*..., ou seja, a teoria de Leibniz.

815. ...*Verworrenheit*... .

816. ...*verächtliche Geschäfte*... .

817. Importante declaração metodológica de Kant. Em alemão: ...*was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann*. ... .

818. Substância fenomênica.

819. ...*Grille*..., capricho.

820. ...*unbillig und unvernünftig*; ... .

821. Período particularmente importante que traduzimos um tanto afastados da literalidade: ...*denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich daß wir ein von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern so gar der Anschauung und Art nach, gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger wie sie beschaffen seyn*. ... .

822. ...*das Geheimnis*... .

823. ...*Kritik der Schlüsse*, ...

824. ...*Einschränkungen*... .

825. ...*Einen*...: inicial maiúscula no original.

826. ...*Andern*...: inicial maiúscula no original.

827. Princípio de Tudo e Nada.

828. ...*Zweideutigkeit*... .

829. Idêntico no número.

830. ...*sonderbare Übereilung*, ...

831. Diverso no número.

832. ...*Widerstreit*, ...

833. ...*Einstimmung*..., concordância.

834. Caso se quisesse aqui se servir da fuga costumeira de que ao menos *realitates noumena* não podem atuar em mútua oposição, ainda assim ter-se-ia de introduzir um exemplo de tal realidade pura e livre dos sentidos para se entender se tal realidade representa em geral alguma coisa ou coisa alguma. Mas nenhum exemplo

pode ser extraído de lugar algum a não ser da experiência, a qual jamais apresenta mais do que *Phaenomena*, do que resulta que tudo que essa proposição significa é que um conceito que contém só afirmações nada contém de negativo; uma proposição de que nunca duvidamos. (K.)

835. ...*oder mit Vorstellungen begabte einfache Wesen*. ... .

836. ...*undurchdringliche Ausdehnung*... .

837. ...*Verhältinisbegriffe*... .

838. ...*ohne ein Schlechthininneres*, ..., literalmente: *sem um absolutamente interno*, ou *sem um puro e simplesmente interno*.

839. ...*selbständige und beharrliche*, ...

840. ...*die erstern*..., ou seja, os conceitos.

841. ...*außersinnlichen Gegenstande*... .

842. ...*reinen Denkens*, ...

843. ...*data*... .

844. ...*dieses*..., quer dizer, o noúmeno.

845. ...*Problem*... .

846. ...*Aufgabe*, ...

847. Período que traduzimos a distância da literalidade: ...*Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge*, ...

848. ...*Die Kritik dieses reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen, außer denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen, und in intelligibele Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff, auszuschweifen*. ... .

849. ...*Fehler*, ...

850. ...*allerscheinbarste Art*... .

851. ...*Bestimmung*, ..., embora aqui a noção menos incisiva de *vocação* também seja cabível.

852. ...*das Mögliche und Unmögliche*.... . Kant emprega iniciais maiúsculas como se substantivasse os adjetivos, ou meramente quisesse dar ênfase.

853. ...*Allem, Vielem und Einem*... .

854. ...*Keines*, ...

855. Ser de razão.

856. Nada privativo.

857. Ser imaginário.

858. Nada negativo.

859. ...*Gedankending*..., ser de razão (*ens rationis*).

860. ...*Undinge*..., nada negativo (*nihil negativum*).

861. ...*Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kann man sich auch keine Finsternis, und, wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen*. ... .

862. ...*eine* Logik *des* Scheins..., ou *lógica da aparência*.

863. ...*Wahrscheinlichkeit*; ... .

864. ...*Wahrheit*, ...

865. ...*mangelhaft*, ...

866. ...*trüglich*... .

867. ...*Bestimmung*... .

868. A sensibilidade, ao entendimento subordinada como o objeto ao qual este aplica sua função, é a fonte de conhecimentos reais. Essa mesma sensibilidade, porém, na medida em que influencia a própria ação do entendimento e o determina aos juízos, é o fundamento do erro. (K.)

869. ...*die eigentümliche Handlung des Verstandes*... .

870. ...*irrige Urteil*... .

871. ...*überfliegen*..., analítica e literalmente: *voam acima*.

872. ...*Grenzpfähle*... .

873. ...*Vernunftform*... .

874. ...*der Schein der Trugschlüsse*, ...

875. ...*diese*..., ou seja, essa atenção.

876. ...*er*..., ou seja, a ilusão lógica.

877. ...*Nichtigkeit*... .

878. ...*der Mond im Aufgange*... .

879. ...*gekünstelten Scheine*, ...

880. ...*ein Stümper*, ..., literalmente: *um remendão*. O sentido é pejorativo, referindo-se a alguém que não executa bem um trabalho.

881. ...*Stoff der Anschauung*... .

882. ...*Erklärung*... .

883. ...*Vermögen der Regeln*; ... .

884. ...Vermögen der Prinzipien... .

885. ...*eines Prinzips*... .

886. ...*Principium*... .

887. ...*Obersatz*... .

888. ...*Vernunftschlusse*..., analiticamente traduzido: *inferência de razão*.

889. ...*Ich würde daher Erkenntnis aus Prinzipien diejenige nennen, da ich das Bensondre im Allgemeinen durch Begriffe erkenne*. ... .

890. ...*schlechthin*... .

891. ...*komparative*..., ou seja, relativamente.

892. ...*sehr Widersinniges*..., ou, um grande contrassenso.

893. ...*Folgerung*, ...

894. ...*Schlußfolge*... .

895. ...*des letzteren*..., quer dizer, da segunda proposição (conclusão).

896. ...*Verstandesschluß*... .

897. ...*Vernunftschluß*..., inferência de razão.

898. Maior.

899. Menor.

900. Conclusão.

901. ...*dieser*..., isto é, a conclusão.

902. ...*sondern ist bloß ein subjektives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrate unseres Verstandes*, ...: Kant parece fazer uma analogia com a administraçao doméstica (οἰκονομία); *Haushaltung* significa, analiticamente, *procedimento doméstico*.

903. ...*derselben*..., ou seja, da razão.

904. ...*Versuche der Vernunft*... .

905. ...*Die aus diesem obersten Prinzip der reinen Vernunft entspringende Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen* transzendent sein, ...

906. ...*logische Vorschrift*, ...

907. ...*Aufsteigen*... .

908. ...*übereilter Weise*... .

909. ...*Mißdeutungen und Verblendungen*... .

910. ...*transzendenten und* dialektischen Vernunftschlüssen... .

911. ...*Vernunftbegriffs*... .

912. ...*vernünftelnde Begriffe*... .

913. ...*transzendentale Ideen*... .

914. ...*denkende Kopf*... .

915. ...*schwankend*..., oscilante, instável.

916. ...Idee..., em grego ἰδέα ou εἶδος.

917. ...*Urbilder*... .

918. ...*Erinnerung*..., em grego ἀνάμνησις, cuja doutrina aparece em Platão, por exemplo no *Fédon*, 73a-77e, e no *Mênon*, 81a-86b.

919. ...*buchstabieren*, ...

920. ...*Hirngespinste*... .

921. Decerto também estendia seu conceito aos conhecimentos especulativos quando eram puros e dados totalmente *a priori*, e mesmo à matemática, ainda que esta não tenha seu objeto em nenhum outro lugar exceto na experiência *possível*. Ora, nisso não posso segui-lo, como tampouco posso na dedução mística dessas ideias ou nos exageros nos quais, por assim dizer, as hipostasiou, embora a linguagem elevada de que se serve nesse campo seja perfeitamente suscetível de uma interpretação mais amena e que se harmoniza melhor com a natureza das coisas. (K.)

922. ...*Tugend*... .

923. ...*unvollkommenen Erläuterung*... .

924. ...*zweideutiges Unding*... .

925. ...*Tunlichkeit*... .

926. ...*moralischen Wert oder Unwert*, ...

927. ...*Vollkommenheit*... .

928. ...*im Gehirn des müßigen Denkers*... .

929. Johann Jakob Brucker (1696-1770) em sua *Historia critica philosophica*.

930. ...*sehr elenden*..., literalmente: *muito miserável*.

931. ...*Vernachlässigung*... .

932. Ou seja, nenhuma punição (*Strafe*).

933. ...*die gesetzliche Verfassung der Menschen*... .

934. ...*wirkende Ursachen*... .

935. ...*im Sittlichen*, ...

936. ...*Weltbaues*..., analiticamente: *estrutura cósmica*.

937. ...*Vollkommensten*... .

938. ...*Weltall*... .

939. ...*der Geistesschwung des Philosophen*, ...

940. ...*Weltordnung*... .

941. ...*die Mutter des Scheins*, ...

942. ...tun soll, ...

943. ...getan wird. ... .

944. ...*Maulwurfsgänge*... .

945. ...*Gattung*... .

946. ...Perzeption, ...

947. ...Empfindung... .

948. ...Erkenntnis... .

949. ...Anschauung *oder* Begriff... .

950. ...*Notio*... .

951. ...*im Ganzen der gesamten Erfahrung*... .

952. ...*Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die* Allheit *(Universitas) oder* Totalität *der Bedingungen*.... . Kant apresenta os substantivos latinos com inicial maiúscula e registra o conceito de totalidade empregando tanto a palavra de origem anglo-saxônica (*Allheit*) quanto a de origem latina (*Totalität*).

953. ...*als Aufgaben*, ..., ou *na qualidade de problemas*, tradução aqui também cabível, embora nos pareça menos recomendável.

954. ...absolut... .

955. ...*jetzt*..., literalmente: *agora*.

956. ...absolutmöglich... .

957. ...*die absolute Herrschaft*, ...

958. ...*Nun treffen zwar diese Bedeutungen mannigmal zusammen*. ... .

959. ...*innere Notwendigkeit*... .

960. ...*spekulativen Weltweisheit*... .

961. ...*Schlechthinunbedingten*... .

962. ...sehr viel, ...

963. ...sehr wenig, ...

964. Esse período é conceitualmente complicado e dá ensejo a muitas variações na tradução. Tentamos traduzi-lo a certa distância da literalidade e procurando, obviamente, atinar com o pensamento de Kant. Eis

o original: ...*Weil nun das letztere im bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Absicht ist, und die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemals erreicht wird, eben so viel ist, als ob der Begriff ganz und gar verfehlet würde; so heißt es von einem dergleichen Begriffe: er ist* nur *eine Idee*. ... .

965. ...*wirklichen Handlungen*... .

966. ...*sie*..., isto é, os conceitos transcendentais da razão.

967. ...*Naturbegriffen*... .

968. ...*Vernunfterkenntnis*... .

969. ...*Untersatz*... .

970. ...*Schlußsatz*... .

971. Kant registra aqui os substantivos latinos com iniciais maiúsculas.

972. ...*Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel statt*. ... .

973. Raciocínio polissilogístico, isto é, raciocínio mediante muitos silogismos.

974. ...*unbestimmte Weiten*... .

975. Por prossilogismo.

976. Por epissilogismo.

977. ...aufsteigende Reihe... .

978. ...absteigende Reihe, ...

979. Conclusão.

980 ...*ein* Erstes...: aqui parece haver uma lacuna que preenchemos conjecturalmente com a palavra *termo*, embora pudesse ser também, por exemplo, *elemento* ou *membro*.

981. ...*den falschen Schein in der Form der Vernunftschlüsse*... .

982. Psicologia racional.

983. Cosmologia racional.

984. Teologia transcendental.

985. ...*Also gibt die reine Vernunft die Idee zu einer transzendentalen Seelenlehre (psychologia rationalis), zu einer transzendentalen Weltwissenschaft (cosmologia rationalis), endlich auch zu einer transzendentalen Gotteserkenntnis (theologia transcendentalis) an die Hand*. ... .

986. ...*modi*... .

987. ...*Ideen*..., mas a coerência interna do texto aponta para *Vernunftschlüssen*, silogismos. Embora nossa base nesta tradução seja a 2ª edição da *Crítica da Razão Pura*, neste trecho o texto da 1ª edição apresenta maior clareza, embora ainda assim falte a expressão *Vernunftschlüssen*: ...*wie das logische Verfahren in hypothetischen* ***die*** *Idee vom Schlechthinunbedingten*... (negrito nosso). Na verdade, formalmente se trata basicamente de uma inversão de palavras (*die Idee* na 1ª edição e *Ideen die* na 2ª edição).

988. *Anleitung* é o que registra a 2ª edição, mas acatamos, como outros tradutores, a sugestão de Erdmann de ler *Ableitung* (derivação), algo que parece estar mais de acordo com a coerência contextual.

989. ...*Fortsetzung*... .

990. ...Aufsteigen...: Kant, como o faz muitas vezes, escreve o verbo com inicial maiúscula.

991. ...Hinabgehens... .

992. Progresso.

993. ...*Gedankending*..., literalmente: *coisa de pensamento*.

994. ...*Urwesen*... .

995. A metafísica tem como fim próprio de sua investigação somente três ideias: *Deus*, *liberdade* e *imortalidade*, de modo que o segundo conceito, combinado com o primeiro, deveria conduzir ao terceiro como uma conclusão necessária. Tudo o mais com que essa ciência se ocupa serve apenas de meio para atingir essas ideias e sua realidade. Ela não necessita delas no interesse da ciência da natureza, mas, antes, para ultrapassar a natureza. A compreensão dessas ideias tornaria a *teologia*, a *moral* e, através da combinação de ambas, a *religião*, portanto, os mais elevados fins de nossa existência, dependentes somente da faculdade especulativa da razão e de nada mais. Em uma representação sistemática dessas ideias, a ordem sugerida, que é *sintética*, seria a mais adequada; mas no trabalho, que tem que ser feito necessariamente antes, a *analítica*, que inverte a sintética, é mais adequada ao fim de consumar o nosso grande projeto, avançando daquilo que a experiência torna imediatamente disponível, a *doutrina da alma*, para a *doutrina do mundo*, e daí até o conhecimento de *Deus*. (K.)

996. ...*Verwandtschaft*... .

997. ...*zweideutigen Lage*... .

998. ...vernünftelnde, ...

999. Período particularmente importante: ...*Es sind Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihm unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig loswerden kann*. ... .

1000. ...*transzendenten Begriff*... conforme a 1ª e mesmo a 2ª edição, porém retificado posteriormente para *transzendentalen Begriff* (conceito transcendental).

1001. ...*Falschheit*... .

1002. ...*Fehlschluß*... .

1003. ...*Menschenvernunft*... .

1004. ...*wenn man lieber will*, ...

1005. ...*die rationale Seelenlehre*... .

1006. ...*eine angebliche Wissenschaft*... .

1007. ...*deren Grund oder Ungrund*... .

1008. ...*Lust oder Unlust*... .

1009. ...*die rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit*... .

1010. O leitor que não adivinhe facilmente a partir dessas expressões, em sua abstração transcendental, o seu sentido psicológico e porque o último atributo da alma pertence à categora da *existência*, encontra-lo-á suficientemente explicado e justificado na sequência. De resto, quanto às expressões latinas que, contrariamente ao bom gosto no estilo, nos inundaram em lugar das alemãs equivalentes tanto nesta seção como também em toda a obra, tenho de alegar o seguinte à guisa de desculpa: preferiria perder algo em matéria de elegância da linguagem a dificultar ainda mais o uso escolástico mediante a mínima ininteligibilidade. (K.)

1011. Kant emprega a palavra latina *Commercium* (com inicial maiúscula em paridade com os substantivos em alemão).

1012. ...*mithin stellet sie die denkende Substanz, als das Principium des Lebens in der Materie, die sie als Seele (*anima*) und als den Grund der* Animalität *vor*; ... .

1013. ...*Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x*, ...

1014. ...*Unbequemlichkeit*, ...

1015. ...*denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgend etwas denke*.... Neste caso, decididamente não traduzimos na literalidade ou próximo dela. Uma tradução nessa linha poderia ser: ...com efeito, dela exclusivamente posso dizer que por seu intermédio penso qualquer coisa.

1016. ...*Beschaffenheit*... .

1017. ...*einen empirisch scheinenden Satz*... .

1018. Eu penso.

1019. ...*über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfende Naturgesetze des denkenden Selbst*, ...

1020. ...*Verstandesurteils*... .

1021. ...*aus demselben*..., ou seja, da proposição.

1022. ...*Beimischung*..., literalmente: *mistura*, *mescla*.

1023. ...*kritischen Auge*..., literalmente: *olho crítico*.

1024. Modi.

1025. ...bestehendes Wesen, ...

1026. ...Data... .

1027. ...*ein* Singular..., literalmente: *um singular*.

1028. ...*das denkende Ich*... .

1029. ...*in der ärmsten Vorstellung unter allen*, ...

1030. ...*ohne Mensch zu sein*... .

1031. ...*Stein des Anstoßes*... .

1032. ...Noumenen... .

1033. ...*Glückstern*... .

1034. ...Art des Daseins... .

1035. ...*Einfachheit*... .

1036. ...*tunlich und zulässig*, ...

1037. Por sofisma de figura de linguagem.

1038. ...*Trugschluß*... .

1039. O pensar é tomado em ambas as premissas em uma significação completamente distinta: na premissa maior, como se aplica a um objeto em geral (e, portanto, como pode ser dado na intuição), mas na menor apenas como subsiste em relação à autoconsciência, onde, por conseguinte, nenhum objeto é pensado, mas tão só a relação para consigo, na qualidade de sujeito (como a forma do pensar) é representada. Na primeira, fala-se de coisas que não podem ser pensadas salvo como sujeitos; na segunda, contudo, não de *coisas*, mas do *pensar* (no qual se abstrai de todos os objetos), em que o eu serve sempre como sujeito da consciência; a consequência é, na conclusão, ela não poder concluir: não posso existir de outro modo senão na qualidade de sujeito, mas somente que no pensar minha existência posso usar a mim mesmo apenas como sujeito do juízo, que é uma proposição idêntica, a qual acerca do modo de minha existência absolutamente nada declara. (K.)

1040. ...*beharrliche Anschauung*, ...

1041. ...*d. i. eines für sich bestehenden Subjekts, auf sich selbst als denkend Wesen*... .

1042. Moses Mendelssohn (1729-1786).

1043. ...*aufhören*... .

1044. ...Zerteilung... .

1045. ...*Zulänglichkeit*... .

1046. ...*indem man noch ein Aufhören ihres Daseins durch* Verschwinden *annehmen könnte*. ... .

1047. Kant alude a *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (Fédon ou sobre a imortalidade da alma), obra da autoria de Moses Mendelssohn publicada em 1767. Mendelssohn se reporta evidentemente ao *Fédon* de Platão.

1048. O original registra apenas: ...*kein Mannigfaltiges*... .

1049. ...*Nachlassung*... .

1050. ...*Elanguescenz*, ...

1051. Clareza não é, como dizem os lógicos, a consciência de uma representação; com efeito, certo grau de consciência que, todavia, não basta para a memória, precisa ser encontrado mesmo em algumas representações obscuras, visto que, na falta de qualquer consciência, não faríamos distinção alguma na combinação de representações obscuras, embora tenhamos a capacidade de realizar isso com os caracteres de alguns conceitos (como aqueles de direito e equidade, e os do músico que, ao improvisar, toca simultaneamente muitas notas). Em lugar disso, uma representação é clara se nela a consciência basta para a **consciência** *da diferença* entre ela e outras. Decerto, baste essa consciência para uma distinção, mas não para a consciência da diferença, e a representação tem que ser ainda chamada de obscura. Resulta que há uma multiplicidade infinita de graus de consciência até o seu desaparecimento. (K.)

1052. ...*derselben*..., isto é, da alma.

1053. Aqueles que, com o objetivo de iniciar uma nova possibilidade, acreditam já haver feito o bastante desafiando alguém a mostrar alguma contradição nas suas pressuposições (como são todos os que julgam compreender a possibilidade do pensar mesmo após a cessação da vida, ainda que disponham de um exemplo do pensar apenas através das intuições empíricas na vida humana) podem ser conduzidos a um grande embaraço por outras possibilidades que não são minimamente menos ousadas. Tal possibilidade é a da divisão de uma *substância simples* em várias substâncias ou, ao contrário, a fusão* (coalizão) de várias substâncias em uma simples. Com efeito, embora a divisibilidade pressuponha um composto, o que requer não é necessariamente um composto constituído de substâncias, mas apenas um composto de graus (de várias faculdades) de uma e mesma substância. Tal como se pode pensar em todas as forças e faculdades da alma, até a da consciência, como que desaparecendo por metades, de um modo, porém, em que a substância sempre permanece, pode-se igualmente, sem incorrer em contradição, representar a metade extinta como preservada, não em si, mas fora de si, e como tudo o que é real nela e, consequentemente, que tem um grau, e assim sua inteira existência, à qual nada falta, foi dividida em metades, outra substância particular surgiria fora dela. Com efeito, a pluralidade dividida já existia previamente, não como uma pluralidade de substâncias, mas daquela realidade na qualidade de um *quantum* de existência nela, e a unidade da substância era apenas um modo de existir, que unicamente através dessa divisão é transformada em uma pluralidade de subsistência. Desse modo, porém, várias substâncias simples poderiam, por seu turno, se fundirem em uma, nada sendo perdido salvo apenas a pluralidade de subsistência, visto que essa única substância conteria em si mesma o grau de realidade de todas as anteriores juntas, e talvez as substâncias simples, que nos dão o fenômeno de uma matéria (certamente, não por meio de uma mútua influência mecânica ou química, mas por meio de uma influência que nos é desconhecida, da qual essas constituiriam somente o fenômeno) poderiam produzir almas-filhas** mediante tal *divisão* dinâmica das almas-pais*** na qualidade de *grandezas intensivas*, que por ora reporiam o que saíra delas pela coalizão com um novo material de idêntica espécie. Estou longe de reconhecer o mais ínfimo valor ou validade de tais quimeras, além de os princípios citados da Analítica nos haverem suficientemente instruído a fazer das categorias unicamente um uso empírico (como o da substância). Se o racionalista, entretanto, for arguto a ponto de fazer da mera faculdade do pensar um ser que

subsiste por si sem qualquer intuição persistente através da qual é dado um objeto, isso meramente porque para ele a unidade de apercepção no pensar não permite explicação alguma com base em algo composto, em lugar de admitir, o que seria melhor fazer, que não sabe como explicar a possibilidade de uma natureza pensante, então por que não deveria o *materialista*, ainda que igualmente tão pouco possa apresentar qualquer experiência no interesse de suas possibilidades, receber justificação por idêntica ousadia, retendo a unidade formal do primeiro**** ao mesmo tempo que se serve de maneira oposta de seu próprio princípio? (K.)

*. ...*Zusammenfließen*... . (N.T.)

**. ...*Kinderseelen*... . (N.T.)

***. ...*Elternseelen*, ... (N.T.)

****. ...*ersteren*, ..., ou seja, o racionalista. (N.T.)

1054. ...*das Einfache Ich*, ...

1055. ...*Beschaffenheit*... .

1056. ...*unser Dasein im Leben*... .

1057. ...*Selbsterkenntnis*... .

1058. ...*Bestimmung*... .

1059. ...*sein eigen Dasein*... .

1060. O "eu penso" é, como já foi dito, uma proposição empírica, e encerra em si a proposição "eu existo". Porém, não posso dizer: "tudo que pensa existe", pois, "neste caso", a propriedade de pensar tornaria todos os seres dela detentores seres necessários. Daí também minha existência não pode ser considerada inferida da proposição "eu penso", como sustentado por *Cartesius** (pois, de outro modo, a premissa maior: "tudo que pensa existe" teria que ter precedência sobre ela) quando, antes, é idêntica a ela. Expressa uma intuição empírica indeterminada, isto é, percepção (e, portanto, demonstra que já a sensação, que consequentemente pertence à sensibilidade, serve de fundamento a essa proposição existencial), mas precede a experiência que deve determinar o objeto da percepção mediante a categoria que toca ao tempo; e aqui a existência não é ainda uma categoria não relacionada a um objeto indeterminadamente dado, mas apenas a um objeto de que se tem um conceito e acerca do qual se quer saber se é ou não estabelecido fora desse conceito. Uma percepção indeterminada significa aqui somente algo real que foi dado e, na verdade, apenas ao pensar em geral e, portanto, não como fenômeno, e também não como coisa em si (noúmeno), mas, antes, na qualidade de algo que de fato existe, e é indicado na proposição "eu penso" como tal. Com efeito, é o caso de se observar que se chamei a proposição "eu penso" de empírica, não diria com isso que o **eu** nessa proposição é representação empírica; pelo contrário, é puramente intelectual por pertencer ao pensar em geral. Unicamente sem qualquer representação empírica que supre o material para o pensar, o *Actus*** "eu penso" não ocorreria e o empírico é apenas a condição da aplicação ou uso da faculdade intelectual pura. (K.)

*. Descartes. (N.T.)

**. Ato. (N.T.)

1061. ...*getäuschte Erwartung*; ... .

1062. ...*die Quellen dieses Unvermögens*... .

1063. ...*Er ist so auf einer Haarespitze gestellt, daß selbst die Schule ihn auf derselben nur so lange erhalten kann, als sie ihn als einen Kreisel um denselben sich unaufhörlich drehen läßt, und er in ihren eigenen Augen also keine beharrliche Grundlage abgibt, worauf etwas gebauet werden könnte*.... . Traduzimos livremente procurando ressaltar a analogia de Kant.

1064. ...*die Ordnung der Zwecke*, ...

1065. ...*lebender Wesen*... .

1066. ...*Unzweckmäßiges*..., ou seja, não teleológico.

1067. ...*Bestimmung*... .

1068. ...*den letzten Endzweck*... .

1069. ...*das letztere*..., isto é, a lei moral.

1070. ...*das bloße Bewußtsein der Rechtschaffenheit der Gesinnung*, ...

1071. ...*sogar des Schattenwerks vom Nachruhm*, ...

1072. ...*Zweckmäßigkeit*..., ou seja, caráter teleológico.

1073. ...*Unermeßlichkeit der Schöpfung*, ...

1074. ...*Unbegrenzheit*... .

1075. ...*das Substantiale*... .

1076. ...*Aufgabe*, ... embora *problema* seja também aqui cabível.

1077. ...*Gemeinschaft*... .

1078. ...*aber nur so fern es aufhört ein Gegenstand der Erfahrung zu sein*. ... .

1079. ...*vorausgesetzten Ungleichartigkeit*... .

1080. ...erscheint, ...

1081. ...*Erscheinung*... .

1082. ...*lauter Spontaneität*... .

1083. ...*das* Wesen selbst, ...

1084. ...*In ihm*..., ou seja, nessa proposição.

1085. ...*Data*... .

1086. ...*Aber dieses würde nichts desto weniger alle Versuche in der rationalen Psychologie nicht im mindesten weiter bringen*.... Traduzimos fora da literalidade procurando assegurar a clareza.

1087. ...*auf die Freiheit und das Subjekt derselben*... .

1088. ...*die Handlungen oder die Wirkungen*... .

1089. ...*Selbstanschauung*, ...

1090. ...*unbedingte Einheit*... .

1091. ...*Schein*... .

1092. ...*lauter Dunst*... .

1093. ...*Schlummer einer eingebildeten Überzeugung*, ...

1094. ...*Hoffnungslosigkeit*... .

1095. ...*Trotz*... .

1096. ...*Beides ist der Tod einer gesunden Philosophie, wiewohl jener allenfalls noch die* **Euthanasie** *der reinen Vernunft genannt werden könnte*. ... .

1097. ...Weltbegriffe, ... ou, mais próximo à literalidade: *conceitos cósmicos*.

1098. ...*Weltganzen*... .

1099. ...*absolute Vollständigkeit*... .

1100. "Dável", passível de ser dada.

1101. Para os antecedentes.

1102. Para os consequentes.

1103. ...*Gegenwart*, ...

1104. ...*das Vergangene*... .

1105. Kant declina a palavra no ablativo.

1106. ...*dem Künftigen*... .

1107. ...*Augenblicks*... .

1108. ...*Den gegenwärtigen Zeitpunkt*... .

1109. ...*oder vielmehr durch das Verfließen der vorhergehenden Zeit*... .

1110. ...*z. B., der Füße in einer Rute*... .

1111. ...Messen... .

1112. ...*Begrenzung*... .

1113. ...*eine vollendete Teilung*, ...

1114. ...*das Einfache*, ...

1115. ...*Möglichen, Wirklichen und Notwendigen*... : mais uma vez Kant escreve os adjetivos com iniciais maiúsculas.

1116. ...*das* Zufällige *im Dasein jederzeit als bedingt angesehen werden muß*, ...

1117. ...**Teilung**... .

1118. ...**Entstehung**... .

1119. ...**Abhängigkeit**... .

1120. ...*Endabsicht*... .

1121. O todo absoluto da série das condições para um dado condicionado é sempre incondicionado, isto porque externamente a ele não há mais condições no tocante às quais ele poderia ser condicionado. Todavia, esse todo absoluto de tal série é tão só uma ideia, ou, antes, um conceito problemático cuja possibilidade precisa ser investigada, na verdade em relação ao modo em que o incondicionado pode estar aí contido na qualidade de ideia propriamente transcendental que está em pauta. (K.)

1122. ...*ohne Anfang*... .

1123. Em potência.

1124. ...*Im zweiten Falle gibt es ein Erstes der Reihe*, ... é o original. Acrescentamos membro (*Glied*) por força da coerência interna do contexto.

1125. ...Weltanfang, ...

1126. ...Weltgrenze, ...

1127. ...Einfache, ...

1128. ...*absolute* Selbsttätigkeit... .

1129. ...*absolute* Naturnotwendigkeit... .

1130. ...*im Großen sowohl als im Kleinen*, ...

1131. Natureza, tomada adjetivamente (*formaliter**), significa a conexão das determinações de uma coisa em conformidade com um princípio interno de causalidade. Pelo contrário, entende-se por natureza tomada substantivamente (*materialiter***) o conjunto dos fenômenos na medida em que estes estão conectados universalmente graças a um princípio interno de causalidade. No primeiro sentido, fala-se da natureza da

matéria fluida, do fogo etc., e emprega-se essa palavra apenas adjetivamente; pelo contrário, quando se fala das coisas da natureza, tem-se no pensamento um todo subsistente. (K.)

*. Formalmente. (N.T.)

**. Materialmente. (N.T.)

1132. ...*zufällig*, ...

1133. ...*notwendig*. ... .

1134. ...*Welt*... .

1135. ...*transzendente* **Naturbegriffe**... .

1136. ...*Thetik*... .

1137. O original registra *thesin*.

1138. Tese com antítese.

1139. ...vernünftelnde *Lehrsätze*, ..., ou simplesmente *proposições* sofísticas, dada a acepção restrita matemática que costumamos atribuir a esse termo. O mesmo vale para *dialektischer Lehrsatz* (teorema dialético) logo na sequência, satisfatoriamente entendido como *proposição* dialética.

1140. ...*gekünstelten Schein*, ...

1141. ...*einen dialektischen Kampfplatz*, ...

1142. ...*rüstige Ritter*, ...

1143. ...*den Siegeskranz*..., literalmente: *a coroa da vitória*.

1144. ...*Als unparteiische Kampfrichter*... .

1145. ...*Verfahren*, ...

1146. ...*Sie ist vom* Skeptizismus *gänzlich unterschieden, einem Grundsatze einer kunstmäßigen und szientifischen Unwissenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntnis untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen*. ... .

1147. ...*Gewißheit*, ...

1148. ...*Fehltritte*... .

1149. As antinomias se sucedem segundo a ordem das ideias transcendentais citada anteriormente. (K.)

1150. ...*Ewigkeit*... .

1151. ...*Unendlichkeit*... .

1152. ...*Weltreihe*... .

1153. ...Quanti...: Kant não considera o nominativo, declinando no genitivo.

1154. Podemos intuir um *quantum* indeterminado como um todo quando ele está encerrado em limites, sem precisar construir sua totalidade através de medição, isto é, através da síntese sucessiva de suas partes. Com efeito, os limites já determinam a integridade ao cortar tudo o mais. (K.)

1155. ...Quanti...: Kant declina no genitivo.

1156. O conceito de totalidade nesse caso não é outra coisa senão a representação da síntese completa de suas partes, porque, como estamos impossibilitados de extrair o conceito da intuição do todo (que neste caso é impossível), podemos apreendê-lo, ao menos na ideia, apenas mediante a síntese das partes até o completamento do infinito. (K.)

1157. ...*Durchzählung*... .

1158. ...*eine leere Zeit*. ... .

1159. ...*Entstehen*..., sentido ontológico: *vir a ser*.

1160. ...*Nichtseins*, ...: o mesmo que não-ser.

1161. ...*Begrenzung*... .

1162. O espaço é meramente a forma da intuição externa (intuição formal), mas não um objeto real que pode ser intuído externamente. O espaço, anteriormente a todas as coisas que o determinam (preenchem ou limitam), ou que, pelo contrário, dão uma *intuição empírica* de acordo com sua forma, não é, sob o nome de espaço absoluto, coisa alguma senão a mera possibilidade de fenômenos externos, na medida em que ou existem em si, ou podem ainda ser adicionados a fenômenos dados. A intuição empírica, portanto, não é composta a partir de fenômenos e do espaço (da percepção e intuição vazia). Um não é para outro correlato de sua síntese, mas, antes, apenas combinado com ele em uma única e mesma intuição empírica, na qualidade de matéria e sua forma. Colocasse alguém um desses dois elementos fora do outro (espaço fora de todos os fenômenos), e o resultado seria disso nascer todos os tipos de determinações vazias da intuição externa que, contudo, não são percepções possíveis. Por exemplo, o movimento ou repouso do mundo no espaço vazio infinito é uma determinação da relação mútua dos dois que jamais pode ser percebida e, portanto, é o predicado de uma mera coisa do pensamento. (K.)

1163. ...*einen Advokatenbeweis*... .

1164. ...*der Sache Natur*... .

1165. ...*dem Scheine nach*..., literalmente: *segundo a aparência*.

1166. Este contém uma quantidade (da unidade dada) que é maior do que qualquer número, que é o conceito matemático do infinito. (K.)

1167. ...*das Mannigfaltige*... .

1168. ...*solchen Menge*... .

1169. ...*Weltreihe*... .

1170. ...*Weltinbegriffs*... .

1171. ...*Weltgrenze*... .

1172. ...*Grenze der Welt*, ..., literalmente: *limite do mundo*.

1173. ...*Größe oder Gestalt*... .

1174. Nota-se facilmente o que seria dito aqui: o *espaço vazio, na medida em que é limitado por fenômenos* e, portanto, espaço *no interior do mundo*, ao menos não contradiz princípios transcendentais e, portanto, seria admissível no tocante a esses princípios (ainda que sua possibilidade não fosse diretamente afirmada). (K.)

1175. ...*Undinge*, ...

1176. ...*Ausweg*..., saída.

1177. ...*das unendliche Leere*... .

1178. ...*wer weiß welche*, ...

1179. ...*Weltganzen*... .

1180. Mundo dos fenômenos.

1181. ...*ohne das Wesen desselben aufzuheben*. ... .

1182. Mundo inteligível.

1183. ...*zufällige*..., ou *acidental*.

1184. ...*daß nämlich das substantielle Zusammengesetzte in der Welt aus einfachen Teilen bestehe*.... .

1185. ...*Zustande der Verbindung*... .

1186. ...*Nun besteht der Raum nicht aus einfachen Teilen, sondern aus Räumen*. ... .

1187. ...*verbannt*, ...

1188. ...*wegschafft*; ... .

1189. Composto.

1190. Todo.

1191. Composto ideal.

1192. Real.

1193. ...*dieser*..., isto é, o ponto.

1194. ...*Anwachs*... .

1195. ...*Selbstbewußtsein*... .

1196. Átomo.

1197. ...*Antithese*... é o que consta na 2ª edição, mas é retificado posteriormente para *These* (tese).

1198. De moléculas.

1199. ...*Ungereimtheit*, ...

1200. ...*wie es denn gänzlich umsonst ist, durch bloße dirkursive Begriffe die Evidenz der Mathematik weg vernünfteln zu wollen*, ...: a presença de *vernünfteln* aqui nos sugere uma tradução não precisamente literal.

1201. Todo substancial fenomênico.

1202. ...*augenscheinlich*..., visivelmente.

1203. ...*das Ich, was da denkt*, ...

1204. ...*die Kausalität der Ursache*, ...

1205. ...*einen ersten Anfang*, ...

1206. ...*diese*..., ou seja, tal causalidade.

1207. ...*im Laufe der Natur*... .

1208. ...*geschehende Handlung*... .

1209. Período particularmente importante e complexo do qual reproduzimos o original: ...*Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache, gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat, d. i. auf keine Weise daraus erfolgt*. ... .

1210. ...*wirkender Ursachen*, ...

1211. ...*ein leeres Gedankending*. ... .

1212. ...Befreiung *vom* Zwange, ...

1213. ...*Weltlaufs*... .

1214. ...*Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit*, ... ou, analiticamente: *presença da lei e ausência da lei*.

1215. ...*das Blendwerk von Freiheit*... .

1216. ...*Freiheit des Willens*, ...

1217. ...*so notwendig*..., literalmente: *tão necessário*.

1218. ...*Abfolge*... .

1219. ...*Begebenheit*, ...

1220. ...*Entschließung und Tat*... .

1221. ...*Weltbewegungen*... .

1222. ...ersten Beweger... . A alusão é, sobretudo, ao conceito de πρῶτον κινοῦν de Aristóteles.

1223. ...*eine freihandelnde Ursache*, ...

1224. ...*Allvermögenheit*... .

1225. ... *jederzeit gewesen sind*, ..., sentido ontológico: *sempre existiram*.

1226. ...*jederzeit gewesen sei*, ...: *sempre existiu*.

1227. ...*Naturrätzel*... .

1228. ...*von Sein und Nichtsein*... .

1229. ...*eine kühne Anmaßung*... .

1230. ...*welches Erfahrung vom Traum unterscheidet*, ...

1231. ...*das Spiel der Erscheinungen*, ...

1232. O tempo, na qualidade de condição formal da possibilidade das alterações, na verdade, precede esta* objetivamente, porém subjetivamente e na realidade da consciência essa representação é dada, como qualquer outra, somente mediante a ocasião das percepções. (K.)

*. ...*dieser*... é feminino singular na 2ª edição e traduzimos em consonância com isso, mas é discutível; Erdmann sugere o plural *diesen*, fazendo a concordância recair sobre o antecedente ...*Veränderungen*... (alterações), ficando, portanto: ...*precede estas*... . (N.T.)

1233. ...*diese noch nicht war*, ..., sentido ontológico.

1234. ...*unbedingtnotwendig*, ...

1235. ...*Weltursache*... .

1236. A palavra começar* é tomada em dois sentidos. O primeiro é *ativo*, visto que a causa começa** (*infit*) uma série de estados como seu efeito. O segundo é *passivo*, visto que a causalidade na própria causa nasce*** (*fit*). Eu infiro aqui do primeiro para o último. (K.)

*. ...*Anfangen*..., . (N.T.)

**. ...*anfängt*... . (N.T.)

***. ...*anhebt*... . Muito difícil traduzir aqui tecnicamente do alemão transmitindo com precisão o que Kant pretende dizer. A nossa tradução de *anhebt* se funda mais no latim do que no alemão. Mas, parece-nos, talvez, que uma possível forma de compreender esse trecho é entender que o primeiro sentido é do nosso verbo *começar* como transitivo direto (...a causa dá início {desencadeia} uma série...), enquanto o do segundo é do verbo *começar* como verbo intransitivo (...a causalidade na própria causa nasce {principia}... . (N.T.)

1237. ...*unausgemacht*..., literalmente: *incerto* ou *não decidido*.

1238. ...*zufälligen Wesen überhaupt*, ...

1239. Transição para outro gênero.

1240. ...*hierin*..., ou seja, nessa série.

1241. ...*Zeitbedingung*, ...

1242. ...*Weltzustände*, ...

1243. ...*Annehmung*... .

1244. ...*Urwesens*... .

1245. ...*die Schlußart*... .

1246. ...*gemeinen Menschenvernunft*... .

1247. ...*Indessen ist die Schlußart in beiden, selbst der gemeinen Menschenvernunft ganz angemessen, welche mehrmals in den Fall gerät, sich mit sich selbst zu entzweien, nachdem sie ihren Gegenstand aus zwei verschiedenen Standpunkten erwägt*. ... .

1248. Jean-Jacques Dortous de Mairan (1678-1751). Presume-se que o ensaio a que alude Kant foi publicado em 1747, no *Recueil de l'Académie royale des sciences*.

1249. ...*trockenen Formeln*, ...

1250. ...*die ganze Pracht der Vernunftbehauptungen*... .

1251. ...*erhabenen Ideen*... .

1252. ...*unseren größesten Erwartungen und Aussichten*... .

1253. ...*eine unteilbare und unzerstörliche Einheit*, ...

1254. ...*das Teilbare und Vergängliche*... .

1255. ...*Würde*... .

1256. ...*Stolzes*... .

1257. ...*Weltweisheit*... .

1258. ...*Gründen und Gegengründen*... .

1259. ...*einem bloßen Spielgefechte*... .

1260. ...*Friede*... .

1261. ...*Nebendinge*... .

1262. ...*zelotische Hitze*..., literalmente: *ardor zeloso*.

1263. ...*Auflösung*... .

1264. ...*intellektuelle Anfänge*... .

1265. ...*wesentlichen Unterscheidungsmerkmal*, ...

1266. ...*Naturzwang*... .

1267. ...*zweckmäßige*..., detentora de fins.

1268. ...*die dadurch sich sehr übel empfiehlt*, ...

1269. ...*Haltung und Stütze*... .

1270. ...*Gemächlichkeit*... .

1271. ...*Leitschnur*... .

1272. ...*jederzeit mit einem Fuße in der Luft*, ...

1273. ...*Urheber*, ...

1274. Período especialmente importante cujo original reproduzimos: ...*Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen gibt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei und die Seele von gleicher Teilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist, so verlieren auch die* moralischen *Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit, und fallen mit den* transzendentalen *Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachten*. ... .

1275. ...*Gedankendinge*... .

1276. ...*in das Gebiete der idealisierenden Vernunft und zu transzendenten Begriffen*... .

1277. ...*Tatsachen der Natur*... .

1278. ...*höheren Ansehen*, ...

1279. ...*den Vorwitz und die Vermessenheit*... .

1280. ...*Bestimmung*..., ainda que *finalidade* e mesmo *destino* sejam aqui também cabíveis.

1281. ...*eine Maxime der Mäßigung in Ansprüchen*, ...

1282. ...Wissen... .

1283. ...*Unbescheidenheit*, ...

1284. Resta, porém, ainda a questão de se Epicuro algum dia apresentou esses princípios na qualidade de asserções objetivas. Se talvez não fossem nada mais do que máximas de uso especulativo da razão, neles teria ele exibido um espírito filosófico tão autêntico quanto quaisquer outros sábios da antiguidade. Que é necessário, na explicação dos fenômenos, dirigir-se ao trabalho como se o campo de investigação não fosse seccionado por qualquer limite ou começo do mundo; que é necessário supor a matéria do mundo como tem que ser se a respeito dela formos instruídos pela experiência; que não deve ser empregada outra maneira de gerar eventos, exceto a da sua determinação mediante leis naturais inalteráveis; e, finalmente, nenhuma causa distinta do mundo; são ainda hoje princípios corretíssimos, porém pouco observados para ampliar a filosofia especulativa, enquanto se descobrem os princípios da moral independentemente de fontes auxiliares estranhas, isso se aqueles que exigem que *ignoremos* essas proposições dogmáticas, enquanto nos ocupamos da mera especulação, não forem também passíveis de serem acusados da tentativa de *negá-las*. (K.)

1285. ...*Erfahrungserkenntnisse*... .

1286. ...*Aber eben dieses ist sein Bewegungsgrund*. ... .

1287. ...*so schulgerecht*... .

1288. ...*Gemächlichkeit und Eitelkeit*... .

1289. ...*Besorgnisse oder Hoffnungen*... .

1290. ...*Erstes*... .

1291. ...*Gedränge*... .

1292. ...*Selbsttäuschung*, ...

1293. ...*Tun und Handeln*... .

1294. ...*wie Schattenbilder eines Traums*, ...

1295. ...*Sätze und Gegensätze*, ...

1296. ...*Alle Aufgaben auflösen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverschämte Großsprecherei und ein so ausschweifender Eigendünkel sein*, ...

1297. ...*beantwortlich*... .

1298. ...Recht *oder* Unrecht... .

1299. ...*unbeantwortlich*... .

1300. ...*und daß kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit und unergründlichen Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frei sprechen könne, sie gründlich und vollständig zu beantworten*; ... .

1301. ...*wie bei Recht und Unrecht*... .

1302. ...*undurchdringliche Dunkelheit*... .

1303. ...*das Etwas*, ...

1304. Não se pode, decerto, dar nenhuma resposta à questão de qual é a espécie de natureza que tem um objeto transcendental, a saber, *o que ele seja*, mas pode-se responder que a própria *questão não seja nada*, porque nenhum objeto seu é dado. Resulta que todas as questões da doutrina transcendental da alma são respondíveis e realmente respondidas, pois dizem respeito ao sujeito transcendental de todos os fenômenos

internos, que não é, ele próprio, fenômeno e, portanto, não é *dado* como objeto, sendo, ademais, que, com referência a ele, nenhuma das categorias (às quais a questão realmente visa) encontra condições para sua aplicação. Consequentemente, é o caso onde vale a expressão corrente de que nenhuma resposta é uma resposta, nomeadamente que uma questão a respeito da natureza de tal algo, o qual não pode ser pensado através de nenhum predicado determinado por ser colocado totalmente fora da esfera dos objetos que nos podem ser dados, é inteiramente nula e vazia. (K.)

1305. ...*Verantwortung*... .

1306. ...*zwei reine Vernunftwissenschaften*... .

1307. J. H. Lambert (1728-1777).

1308. ...*allgemeinen Prinzipien der Sitten*... .

1309. ...*Naturkunde*... .

1310. ...*Vermutungen*... .

1311. ...*Gewißheit*... .

1312. ...*Aufschluß*... .

1313. ...*Weltraum*..., espaço do mundo.

1314. ...*Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit*... .

1315. ...*Eine deutliche Darlegung der Dialektik, die in unserem Begriffe selbst liegt, würde uns bald zur völligen Gewißheit bringen, von dem, was wir in Ansehung einer solchen Frage zu urteilen haben*. ... .

1316. ...*Das All*... .

1317. ...*das Weltall*..., o todo do mundo.

1318. ...*transzendentalen Vernunftaufgaben*... .

1319. ...*Gehirne*, ...

1320. ...*einer vermeintlichen Vorstellung*... .

1321. ...*lauter Sinnleeres*... .

1322. ...*mit wenig Aufwand*... .

1323. ...*Vielwisserei*, ..., que a expressão grega πολυμαθία traduziria muito bem, mas o sentido é francamente pejorativo, pois Kant alude a um mero exibicionismo do grande saber.

1324. ...*Weltbegriffen*, ..., mais próximo ao literal: *conceitos cósmicos*.

1325. ...aus unendlich viel Teilen, ..., ou literalmente, o que é formalmente bastante áspero em português: *de partes infinitamente muitas*.

1326. ...*Erfolg*... .

1327. ...*etwas, das geschieht*, ...

1328. ...*Verlängerung*... .

1329. ...*hin und wieder*, ...de vez em quando.

1330. ...*Erzeugung aus* Freiheit: ... .

1331. ...*das Warum*... .

1332. ...*gegebenen Zeitpunkt*... .

1333. ...*unzugänglich*... .

1334. ...Weltidee... .

1335. ...*Richtmaß*, ...

1336. ...*Gedankending*... .

1337. ...*verhältnisweise*... .

1338. ...*Spielwerke*... .

1339. ...*Verdacht*... .

1340. ...*Lehrbegriff*... .

1341. Chamei-a também antes por vezes de idealismo *formal* com o objetivo de distingui-la do idealismo *material*, isto é, o comum que, ele mesmo, duvida ou nega a existência de coisas externas. Em muitos casos, parece ser aconselhável utilizar esta expressão de preferência à dada anteriormente, a fim de evitar toda interpretação equívoca. (K.)

1342. ...*das eigentliche Selbst*, ...

1343. ...*die empirische Wahrheit der Erscheinungen*... .

1344. ...*Verwandtschaft*... .

1345. ...*Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumet werden, aber es bedeutet nur so viel: daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten*; ... .

1346. ...*Fortgange der Erfahrung*... .

1347. ...*sinnliche Anschauungsvermögen*... .

1348. ...*allen Umfang und Zusammenhang*... .

1349. ...*Weltlauf*..., curso do mundo.

1350. ...*Fortschritts der Erfahrung*... .

1351. ...*einem trüglichen Wahne*... .

1352. ...aufgegeben..., ou, o que é bastante cabível também, ...*dado a título de incumbência*... .

1353. ...*und erhebt sich über alle Furcht vor einer transzendentalen Kritik*..... Se traduzíssemos "ao pé da letra", diríamos: ...*e se ergue acima de todo receio de uma crítica transcendental*. ... .

1354. ...aufgegeben, ...: ver nota 1352.

1355. ...wie sie sind, ...

1356. ...*ob, und wie*... .

1357. ...in dieser..., ou seja, na síntese empírica.

1358. ...aufgegeben...: ver nota 1352.

1359. ...*dialektische Betrug*... .

1360. Sofisma de figura de linguagem.

1361. ...*Zeitordnung*... .

1362. ...*Fehltritts*, ..., passo em falso.

1363. ...*tüchtige*... .

1364. ...*Gerichtshofe der Vernunft*... .

1365. ...*zur Ruhe*..., ou aqui também cabível: *para o silêncio*.

1366. Zenão de Eleia (*circa* 480 a.C.). A alusão de Kant a Platão nos remete mais especialmente ao diálogo *Parmênides*, 127e-128b.

1367. ...*ein mutwilliger Sophist*... .

1368. ...*Kunst*... .

1369. ...*Last*... .
1370. ...Gott, ...
1371. ...*das Universum*... .
1372. ...*in Ruhe*... .
1373. ...*sich bewege*... .
1374. ...in keinem Orte... .
1375. ...*unstatthafte Bedingung*... .
1376. ...*wohlriechend*, ...
1377. ...*Entgegenstellung*... .
1378. Por coisas diferentes.
1379. ...*unendlich, oder endlich (nichtunendlich)*, ...
1380. ...*kontradiktorisch entgegengesetzte*... .
1381. ...*diese*..., isto é, a série.
1382. ...*dekomponierenden Synthesis*, ...
1383. ...*Nutzen*... .
1384. ...*direkten Beweise*... .
1385. ...*Der Beweis würde in diesem Dilemma bestehen*.... Ou, literalmente: *A prova consistiria neste dilema*.
1386. ...*Entdeckung*... .
1387. ...aufgegeben...: ver nota 1352.
1388. ...*seine gute Gültigkeit*, ..., literalmente: *sua boa validade*.
1389. ...*berichtigten Bedeutung*, ...
1390. ...Problem... .
1391. ...*sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung*, ...
1392. ...*Vernunftidee*... .
1393. Progresso ao infinito.
1394. ...*Die Forscher der Begriffe*... .
1395. Progresso ao indefinido.
1396. ...*und hier*..., literalmente: *e aqui*.
1397. ...*ziehet*..., ainda que simplesmente ...*traçai*... seja aqui igualmente cabível.
1398. ...*verlängert sie*, ...
1399. ...sollt... .
1400. ...Können... .
1401. Progresso.
1402. ...**ein Rückgang ins Unendliche**, ...
1403. ...unbestimmbar weit... .
1404. ...*von den jetztlebenden Menschen*, ...
1405. ...*unteilbares*... .
1406. ...*fortzusetzenden Teilung*... .

1407. ...*weitergehenden Teilung*... .

1408. ...*unbestimmbare Weite*, ...

1409. ...*Nachfrage*... .

1410. ...*reinen Verstandes-als Vernunftbegriffen*... .

1411. ...*Sinnenwelt*, ...

1412. ...*Es ist also die* Gültigkeit des Vernunftprinzips, *als einer Regel der* Fortsetzung *und Größe einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt, nachdem seine Ungültigkeit, als eines konstitutiven Grundsatzes der Erscheinungen an sich selbst, hinlänglich dargetan worden*.... .

1413. ...*jene*..., ou seja, a validade.

1414. ...*den größtmöglichen Verstandesgebrauch in der Erfahrung*... .

1415. ...*er*..., ou seja, o princípio.

1416. ...empirisch schlechthin unbedingt... .

1417. ...*Grund*... .

1418. ...*ich jederzeit nach einem höheren Gliede der Reihe fragen müsse*, ...

1419. ...*dieses niemals begrenzte Aufsteigen*... .

1420. ...ein Rückgang ins Unendliche... .

1421. ...*ein* unbestimmbar fortgesetzter Regressus... .

1422. ...*Weltraume*..., literalmente: *espaço do mundo*.

1423. Essa série do mundo não pode, portanto, também ser nem maior nem menor do que o regresso empírico possível em que exclusivamente se apoia seu conceito. E como esta não pode produzir um determinado infinito, e tampouco ainda o determinadamente finito (absolutamente limitado), a partir disso fica claro que podemos supor que a grandeza do mundo não é nem finita nem infinita, porque o regresso (mediante o qual é essa grandeza representada) não admite qualquer uma das duas. (K.)

1424. ...*Weltgröße*..., literalmente: *grandeza do mundo*.

1425. Regresso ao infinito.

1426. ...*wir nirgend eine absolute Grenze annehmen sollen*, ...

1427. Regresso ao indefinido.

1428. ...*Unendlichkeit*, ...

1429. ...*denn dieses setzt die unendliche Weltgröße voraus*; ... .

1430. ...*Wahrnehmung der Begrenzung*... .

1431. ...*Weltenden*... .

1432. Notar-se-á que a prova aqui é conduzida de uma maneira totalmente diferente da prova dogmática, anterior, na antítese da primeira antinomia. Lá, segundo o modo comum e dogmático de representação, permitimos que o mundo dos sentidos valesse como uma coisa cuja totalidade era dada em si anteriormente a todo regresso e, se não preenchesse todo o tempo e todo o espaço, negávamos a ele qualquer lugar determinado em ambos. Disso resultava que a conclusão também era diferente desta aqui, a saber, era inferida a infinidade real do mundo. (K.)

1433. ...*Welterscheinungen*, ...

1434. ...*welches eben so viel sagt, als: die Sinnenwelt hat keine absolute Größe*, ...

1435. ...*es sei durch eigene Erfahrung, oder den Leitfaden der Geschichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Ursachen*, ...

1436. ...*lebenden Menschen*... .

1437. ...*Weltkörper*, ...

1438. ...*Jener*..., ou seja, o regresso.

1439. ...*ein Rückgang*... .

1440. ...*sollte*. ... .

1441. ...es bestehe aus unendlich viel Teilen.... . A tradução literal aqui é claramente imprópria, ou seja, consiste de partes infinitamente muitas.

1442. ...*Zusammennehmung*..., literalmente: *tomada em conjunto*.

1443. ...*aus unendlich viel Teilen zu bestehen*.... . Ver nota 1441.

1444. ...*beharrliches Bild der Sinnlichkeit*... .

1445. ...*Quantidade discreta*. ... .

1446. ...*Zerlegung*... .

1447. ...*Kunstteile*... .

1448. ...*unendliche Einwickelung*... .

1449. Quantidade contínua.

1450. ...*die Menge der Einheiten*... .

1451. ...*gemeinen Menschenverstandes*... .

1452. ...*Aussicht*... .

1453. ...*Streithandels*, ...

1454. *Prätension der Vernunft*... .

1455. ...*Rechtsgründe*, ...

1456. ...*Genugtuung*... .

1457. ...Ungleichartigen, ..., heterogêneo.

1458. ...*mathematischen*...: ausente tanto na 1ª edição quanto na 2ª edição, mas acrescentado posteriormente.

1459. ...*Diese nämlich verursachte, daß beide dialektische Gegenbehauptungen für falsch erklärt werden mußten*. ... .

1460. ...*das Durchgängigbedingte*... .

1461. ...*empirischunbedingten*, ...

1462. ...nichtsinnlichen... .

1463. Com efeito, o entendimento não permite qualquer condição entre *fenômenos* que seja ela própria incondicionada. Se, entretanto, uma condição *inteligível* que, portanto, não pertence à série dos fenômenos na qualidade de um membro, pode ser pensada para um condicionado (no fenômeno), sem assim minimamente interromper a série das condições empírica, nesse caso tal condição seria admissível como *empiricamente incondicionada*, de modo a não ocorrer em lugar algum qualquer violação do regresso empiricamente contínuo. (K.)

1464. Para efeito de padronização, mantivemos o singular, embora no original conste o plural *der kosmologischen Ideen*.

1465. ...Natur, ...

1466. ...Freiheit. ... .

1467. ...von selbst... .

1468. Lemos *diesem*, embora o original registre *dieser*, indicando uma pouco compreensível concordância com um antecedente feminino, quando o pronome parece claramente concordar com o masculino *Begriff* (conceito).

1469. ...*Die* Freiheit im praktischen Verstande *ist die Unabhängigkeit der Willkür von der* Nötigung *durch Antriebe der Sinnlichkeit*. ... .

1470. ...*tierisch*... .

1471. Arbítrio sensível.

1472. Animal.

1473. Livre.

1474. ...*Aufhebung*... .

1475. ...sollen, ...

1476. ...*Gewalt und Einfluß*... .

1477. ...*Die dynamischen Vernunftbegriffe*... .

1478. ...*richtigdisjunktiver Satz*... .

1479. ...*unverletzliche Regel*... .

1480. Distanciamo-nos um pouco da literalidade: ...*so ist Freiheit nicht zu retten*. ... .

1481. ...*Eine solche intelligibele Ursache*... .

1482. ...*obzwar ihre Wirkungen erscheinen*, ...

1483. ...*im Allgemeinen*... .

1484. ...*unnachlaßlisches Gesetz*... .

1485. ...*Wesens*... .

1486. ...als... é registrado em destaque no original.

1487. ...*derselben*, ..., ou seja, da ação.

1488. ...*diesen*, ..., isto é, os fenômenos.

1489. ...*außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint*, ...

1490. ...*wirkende Ursache*... .

1491. ...*handelnde Subjekt*... .

1492. ...*In ihm würde keine* Handlung entstehen, *oder* vergehen, ...

1493. ...*und alle Requisite zu einer vollkommenen und notwendigen Bestimmung derselben müßten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden*. ... .

1494. ...*tätige Wesen*, ...

1495. ...*Naturnotwendigkeit*, ...

1496. ...*Schattenriß*... .

1497. ...*die Momente ihrer Entscheidung*, ...

1498. ...*bloßen Gedankendinge und einem Hirngespinst*... .

1499. ...*allgemeinen Beurteilung*... .

1500. ...*gerader Widerspruch*... .

1501. ...*Zeitfolge*... .

1502. ...*Zeitreihe*... .

1503. ...*nichtempirischen*, ...

1504. ...*Ausnahme*... .

1505. ...Handlung in der Erscheinung... .

1506. Causa do fenômeno.

1507. ...*unzertrennter Abhängigkeit*... .

1508. Fenômeno.

1509. ...*als den obersten Erklärungsgrund*, ...

1510. ...*von jenem*..., ou seja, do caráter empírico.

1511. ...*Wir bemerken denselben durch Kräfte und Vermögen, die er in seinen Wirkungen äußert*. ... .

1512. ...*Bei der leblosen, oder bloß tierischbelebten Natur*, ...

1513. ...*Eindrucke der Sinne*... .

1514. ...Sollen... .

1515. ...sein soll, ...

1516. ...*Sollen*, ...

1517. ...*geschehen soll*; ... .

1518. ...*Sollen*... .

1519. ...*einer bloßen Naturhandlung*... .

1520. ...*die Wirkung und den Erfolg derselben*... .

1521. Período complexo do qual reproduzimos o original: ...*Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum* Wollen *antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das* Sollen *hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht notwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt*. ... .

1522. ...*das Angenehme*... .

1523. ...*das Gute*... .

1524. ...*Gleichförmigkeit der Wirkungen*... .

1525. ...*veränderlichen Gestalten*... .

1526. ...*die Vernunftgründe*... .

1527. ...*und den mitwirkenden anderen Ursachen*... .

1528. ...*die bewegenden Ursachen*... .

1529. ...*mit dieser*..., isto é, com a razão.

1530. ...sollte... .

1531. ...*Naturlaufe*... .

1532. ...*mußte* ... .

1533. ...*sie*..., ou seja, as ações.

1534. ...*der Sinnesart*... .

1535. ...*Dieser*..., ou seja, o caráter empírico.

1536. ...*der Denkungsart*... .

1537. A real moralidade das ações (mérito e culpa*), mesmo a da nossa própria conduta, permanece, portanto, totalmente oculta para nós. Nossas imputações** só podem ser relacionadas ao caráter empírico. Quanto dele

deve ser atribuído à mera natureza e às falhas inocentes*** do temperamento, ou à sua feliz constituição**** (*merito fortunae******), ninguém é capaz de sondar e, portanto, capaz de julgá-lo com plena justiça. (K.)

*. ...*Verdienst und Schuld*... . (N.T.)

**. ...*Zurechnungen*... . (N.T.)

***. ...*unverschuldeten Fehler*... . (N.T.)

****. ...*glücklicher Beschaffenheit*... . (N.T.)

*****. Mérito da sorte. (N.T.)

1538. ...*Zeitform*, ...

1539. ...*Vernunftvermögen*... .

1540. ...*eine boshafte Lüge*, ...

1541. ...*Gesellschaft*... .

1542. ...*in der Bösartigkeit eines für Beschämung unempfindlichen Naturells*, ...

1543. ...*Gelegenheitsursachen*... .

1544. ...*Täter*, ...

1545. ...*Macht*... .

1546. ...*bei jener*..., naquela. Liberdade.

1547. ...*bei dieser*, ..., nesta. Necessidade natural.

1548. ...*notwendigen Wesen*... .

1549. ...*zufälligen Daseins der Substanz selbst*... .

1550. Substância do fenômeno.

1551. Ente extramundano, ser externo ao mundo.

1552. ...*den Faden der empirischen Bedingungen*... .

1553. ...*Gedankending*... .

1554. ...*Lust oder Unlust*... .

1555. ...*Tugend, und, mit ihr, menschliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit, sind Ideen. Aber der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d.i. ein Mensch der bloß in Gedanken existiert, der aber mit der Idee der Weisheit völlig kongruieret*.... . Trecho sem qualquer problema de tradução, mas pontualmente importante.

1556. ...*Regel*... .

1557. ...*Urbilde*... .

1558. ...*Richtmaß*... .

1559. ...*das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns*, ...

1560. ...*Hirngespinste*... .

1561. ...*Geschöpfen der Einbildungskraft*... .

1562. ...durchgängigen *Bestimmung*, ...

1563. ...*Anteil*, ...

1564. Assim, com base nesse princípio, toda coisa está relacionada a um correlato comum, nomeadamente a possibilidade coletiva, que, se ela (isto é, a matéria de todos os predicados possíveis) fosse encontrada na ideia de uma coisa individual, demonstraria uma afinidade de todo o possível através da identidade do fundamento de sua determinação universal. A *determinabilidade* de todo *conceito* é a **universalidade** (*Universalitas*) do

princípio da exclusão de um meio entre dois predicados opostos, mas a *determinação* de uma *coisa* está subordinada à **totalidade** (*Universitas*) ou ao conjunto de todos os predicados possíveis. (K.)

1565. ...*Sein*... .

1566. ...*Nichtsein*... .

1567. ...*Nicht*... . Kant grafa com inicial maiúscula.

1568. ...*zu einem andern*... . Ou seja: *a outro conceito*.

1569. ...*Nichtsterblich*...: Kant escreve com inicial maiúscula, embora seja um adjetivo.

1570. ...*Etwas*... .

1571. ...*Sachheit*... .

1572. As observações e cálculos dos astrônomos muito nos ensinaram digno de admiração, porém é provável que o mais importante é nos haverem revelado o abismo da *ignorância*, que, a razão humana, *sem esse conhecimento*, jamais teria concebido ser tão grande, e a reflexão sobre* tem de produzir uma grande mudança na determinação dos propósitos finais do uso de nossa razão. (K.)

*. Ou seja, *sobre a ignorância*. (N.T.)

1573. ...*einem All*... .

1574. Ser maximamente real.

1575. ...*Vernunftschlusse*..., silogismo.

1576. ...*Entweder und Oder*... .

1577. ...Urwesen... .

1578. ...*Schattenrisse*..., literalmente: *perfil*, *silhueta*.

1579. ...*Erdichtung*, ...

1580. ...*Weglassung*... .

1581. ...*Spitze*... .

1582. Esse ideal do ser maximamente real, ainda que seja, na verdade, uma mera representação, é primeiramente *realizado*, isto é, transformando em um objeto, então *hipostatizado* e, finalmente, por meio de um progresso natural da razão no completamento da unidade, até mesmo *personificado*, como em breve mencionaremos; isto porque a unidade reguladora da experiência não se apoia nos fenômenos eles mesmos (exclusivamente da sensibilidade), mas na associação de seu múltiplo por meio do entendimento (em uma apercepção) e, portanto, a unidade da realidade superior e a determinabilidade integral (possibilidade) de todas as coisas parecem residir em um entendimento superior, por conseguinte em uma *inteligência*. (K.)

1583. ...*ein bloßes Selbstgeschöpf ihres Denkens*... .

1584. ...*Sie fängt nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung an*, ... Embora pareça que o antecedente desta frase seja ...*natürliche Gang*... (curso natural), Kant emprega o pronome pessoal feminino *sie*, levando-nos a pensar que a concordância é com ...*jede menschliche Vernunft*... (toda razão humana).

1585. ...*ersteren Schlusse*..., primeira inferência.

1586. ...*hält sie*..., ou seja, a razão.

1587. ...*zu allem Warum das Darum*... .

1588. ...*weil wir die Existenz eines notwendigen Wesens nicht in den Wind schlagen dürfen*; ... .

1589. ...*Dasein*... .

1590. ...*Existenz*..., Kant, como de costume, alterna palavras sinônimas de origens anglo-saxônica e latina.

1591. ...*eine gewisse Gründlichkeit*..., consistência do prisma lógico.

1592. ...**Entschließungen**... .

1593. ...**Beurteilung**... .

1594. ...*das Unbedingte*... .

1595. ...*das All der Bedingungen*... .

1596. ...*Vernunftschlusse*..., silogismo.

1597. ...*das Bedingte*... .

1598. ...*Unschließigkeit*..., o mesmo que Unschlüssigkeit.

1599. ...*Menschensinne*... .

1600. ...*die* oberste *Kausalität*... .

1601. ...*die* höchste *Kausalität*... .

1602. ...*Zulänglichkeit*... .

1603. ...*Vollkommenheit*... .

1604. ...*blindeste Vielgötterei*... .

1605. ...*Beweisarten*..., ou tipos de demonstração.

1606. Embora no original em tipo simples (sem itálico e/ou negrito, ou maiúsculas), trata-se de um subtítulo e não de uma sentença dentro do discurso corrente de Kant.

1607. Embora tenhamos traduzido contemplando o artigo definido (a), em alemão é ...***einer*** *höchsten Ursache*..., ou seja, o artigo indefinido. O leitor deve entender que o ...*höchsten*... é o superlativo e não o comparativo. Outra opção, que na verdade não nos parece a melhor, pois poderia sugerir a pluralidade de causas mais elevadas e não sua singularidade, seria: ...a existência de uma causa suprema... .

1608. ...*und daß sie vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinaus zu kommen*. ... .

1609. ...*absolutnotwendigen Wesens*... .

1610. ...*Befremdliche und Widersinnnige*, ...

1611. ...*durch einen Begriff eines Unbedingtnotwendigen*...: Kant não registra *Wesen* (ser), mas a consistência do contexto requer que seja ...*mediante um conceito de um* ser *incondicionadamente necessário*... .

1612. ...*Dingen*... .

1613. ...*Sachen*... .

1614. ...*Allmacht*... .

1615. ...*schlechterdingsnotwendige*... .

1616. ...*zurück*..., literalmente: *atrás*.

1617. ...*diesen Einen Begriff*...: Kant escreve o artigo indefinido com inicial maiúscula; na 1ª edição está com minúscula.

1618. O conceito é sempre possível se não contradizer a si mesmo. Esta é a marca lógica da possibilidade e, com isso, o seu objeto* é diferenciado do *nihil negativum***. Pode, não obstante, ser um conceito vazio se a realidade objetiva da síntese com base na qual o conceito é produzido não foi estabelecida em particular; mas como foi indicado anteriormente, isso sempre se apoia em princípios da experiência possível e não em princípios da análise (o princípio de contradição). Esta é uma advertência para não concluir imediatamente da possibilidade do conceito (lógica) a possibilidade da coisa (possibilidade real). (K.)

*. Ou seja, o objeto do conceito. (N.T.)

**. Nada negativo. (N.T.)

1619. ...*diese grüblerische Argutation*..., literalmente: *essa argúcia pensativa*.

1620. ...Sein... .

1621. ...ist... .

1622. ...Gott ist, *oder es ist ein Gott*, ...

1623. Ou seja, do conceito de um ser supremo.

1624. ...*Mühe und Arbeit verloren*, ...

1625. ...*Kaufmann*... .

1626. ...*Schulwitzes*, ...

1627. ...*Hieraus entsprang nun der verunglückte ontologische Beweis, der weder für den natürlichen und gesunden Verstand, noch für die schulgerechte Prüfung etwas Genugtuendes bei sich führet*... .

1628. ...*ich weiß nicht ob vernünftigen, oder vernünftelnden*, ...

1629. ...*so viel Laubwerk and Schnörkel*... .

1630. A partir da contingência do mundo.

1631. Essa inferência é demasiado conhecida para que seja necessário expô-la aqui extensivamente. Ela se apoia na lei natural supostamente transcendental da causalidade: a de que todo *contingente* tem sua causa, que, se por seu turno, é contingente, tem igualmente que ter sua causa, até que a série de causas subordinadas entre si tenha que findar por uma causa absolutamente necessária, sem a qual não teria qualquer integridade. (K.)

1632. ...*Welt*... .

1633. Ser maximamente real. Kant declina no genitivo. Muitos editores alteram para *ens realissimum*.

1634. ...*allerrealesten Wesens*... .

1635. ...*In diesen kosmologischen Argumente kommen so viel vernünftelnde Grundsätze zusammen, daß die spekulative Vernunft hier alle ihre dialektische Kunst aufgeboten zu haben scheint, um den größmöglichen transzendentalen Schein zu Stande bringen*. ... .

1636. ...*lauter Begriffen*... .

1637. ...*sie*..., quer dizer, a razão.

1638. Ver nota 1623.

1639. ...*unter allem Möglichen ist Eines*... .

1640. O essencial daquilo a ser provado.

1641. Por acidente.

1642. Ser maximamente real.

1643. ...*schlechthin*... .

1644. Kant escreve ...*realesten Wesens*... .

1645. Refutação por ignorância.

1646. ...*Bedeutung*... .

1647. ...*Sinn*... .

1648. ...*Tunlichkeit*... .

1649. ...*Kunststück*... .

1650. Condição indispensável.

1651. ...*als ein Individuum*... .

1652. ...*die bescheidene Äußerung*... .

1653. ...*die dreiste Anmaßung*... .

1654. ...*äußerste Bestrebungen*, ...

1655. ...*zu beruhigen*..., também tranquilizar-se, sossegar-se, mas Kant parece fazer um contraponto com o *zu befriedigen* (para satisfazer) logo acima, com o que o sentido que nos parece mais adequado é *conformar-se* ou mesmo *contentar-se*.

1656. ...*Abgrund*... .

1657. ...*Ewigkeit*, ...

1658. Viktor Albrecht von Haller (1708-1777).

1659. ...*Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen ist*; aber woher bin ich denn?... .

1660. ...*unerforschlich*; ... .

1661. ...*die Bedürfnis der Vernunft*... na 1ª e na 2ª edições, mas corrigido posteriormente: ...*das Bedürfnis der Vernunft*... .

1662. ...*es*..., ou seja, um ideal da razão pura.

1663. ...*muß er*... na 1ª e na 2ª edições, mas retificado posteriormente: ...*muß es*... .

1664. ...*ruhigen Einsicht*... .

1665. ...*das Nichtsein desselben*... .

1666. ...*notwendiges Wesen*... .

1667. ...*als ob*... .

1668. ...*von uns*..., na 2ª edição; na 1ª edição, lemos ...*vor uns*..., diante de nós.

1669. ...*sehen*..., na 2ª edição; na 1ª edição, lemos ...*sahen*..., viam.

1670. ...*Eigenschaften*, ...

1671. ...*Etwas*... .

1672. ...*Bescheid*... .

1673. ...*das Eigentümliche*... .

1674. ...*überschwenglich groß*, ...

1675. ...*schlagen*..., literalmente: *lançar*.

1676. ...*Zweckmäßigkeit*..., finalidade, ou seja, caráter teleológico.

1677. ...*Ganzen*... .

1678. Período particularmente expressivo cujo original reproduzimos: ...*Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Teilung desselben verfolgen, daß selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache, über so viele und unabsehlichgroße Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so, daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß.* ... .

1679. ...*Entstehen oder Vergehen*..., mas o sentido é mais forte, isto é, ontológico: ...*vir a ser ou cessar de ser*... .

1680. ...*er*...: a concordância é com ...*nichts*... (nada, coisa alguma); alterado posteriormente para o neutro *es*.

1681. ...*das ganze All*... .

1682. ...*im Abgrunde des Nichts*... .

1683. ...*Zweckmäßigkeit*...: caráter teleológico.

1684. ...*höchsten Urheber*... .

1685. ...*grüblerischen Unentschlossenheit*...,: indecisão sorumbática, ensimesmamento. O tom de Kant é pejorativo.

1686. ...*Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit*... .

1687. ...*zweckmäßige Anordnung*... .

1688. ...*Es existient also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloß, als blindwirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, sondern, als Intelligenz, durch Freiheit die Ursache der Welt sein muß*. ... .

1689. ...*zweckmäßigen Erzeugungen*...: Kant ressalta o caráter teleológico.

1690. ...*Zweckmäßigkeit und Wohlgereimtheit*... .

1691. ...*Ordnung und Einstimmung*..., literalmente: *ordem e unanimidade*.

1692. ...*Weltbaumeister*... .

1693. ...*Tauglichkeit des Stoffs*..., ou seja, a qualidade ou propriedade de apto, adequado, do material.

1694. ...*Weltschöpfer*... .

1695. ...*von* sehr großer, *von erstaunlicher, von unermeßlicher Macht und Trefflichkeit*... .

1696. ...*Fassungskraft*... .

1697. ...*Das All*... .

1698. ...*obersten Weltursache*... .

1699. ...*finsterer Grübler*, ..., ou, mais precisamente, *ensimesmadores obscuros*.

1700. ...*auf den Flügeln der Ideen*... .

1701. ...*ganze Feld der Schöpfung*, ...

1702. ...*bloßer Vernunft*... .

1703. ...*Offenbarung*... .

1704. ...*reine Vernunft*... .

1705. Ser original, maximamente real, ser dos seres.

1706. ...*Jener*..., ou seja, o deísta.

1707. ...Weltursache, ...

1708. ...*dieser*..., ou seja, o teísta.

1709. ...Welturheber... .

1710. Quer dizer, a experiência.

1711. Não moral teológica, pois contém leis morais que *pressupõem* a existência de um governante supremo do mundo, ao passo que a teologia moral, ao contrário, é uma convicção da existência de um ser supremo que se funda ela mesma em leis morais. (K.)

1712. Inteligência suprema. Kant declina no acusativo.

1713. ...*was da ist*..., sentido ontológico, o que existe. O original não registra o *was* (o que) em destaque.

1714. ...*was dasein soll*... .

1715. ...*was geschehen solle*... .

1716. ...*das Bedingte*... .

1717. ...*schlechthinnotwendig*... .

1718. ...*respektivnotwendige*... .

1719. ...*ist*..., existe.

1720. ...*der Art ihrer Verbindung und den Wechsel derselben*... .

1721. ...*mitgehören*; ... .

1722. ...*Erleuchtung*..., literalmente: *iluminação*.

1723. ...*sinnenfreien Vernunft*... .

1724. ...*Fehlschluß*..., mais precisamente: sofisma.

1725. ...*überschwenglicher Wesen*..., literalmente: *seres exaltados*.

1726. ...*nämlich zum Dasein eines obersten Wesens zu gelangen*... .

1727. ...*Unzulänglichkeit*... .

1728. ...*Untauglichkeit*... .

1729. ...*Urgrund von Allem*... .

1730. ...fehlerfreies Ideal..., literalmente: *ideal isento de erro*.

1731. ...*Weltseele*... .

1732. ...*Schlüsse*... .

1733. ...*Übereinstimmung*... .

1734. ...die erstern..., ou seja, as ideias transcendentais.

1735. ...*Mißverstand*..., mal-entendido.

1736. ...überfliegend..., literalmente: *sobrevoante*, *que sobrevoa*.

1737. ...einheimisch... .

1738. ...schafft... .

1739. ...*in ihrer größmöglichen Ausbreitung*... .

1740. ... *jene*..., ou seja, a razão.

1741. ...*ausgeschlossen wären*... é o registrado no texto, mas há aqui certa inconsistência que divide os editores. Uma das alternativas conjeturais seria ler *aus geschlossen wären* (fossem inferidas de...); outra, *ausgeschossen wären* (fossem arrojadas).

1742. ...*brennliche Wesen*... .

1743. ...*Dieses will ich den apodiktischen Gebrauch der Vernunft nennen*...: esta é uma sentença independente entre pontos no original que, para efeito de melhor compreensão, preferimos intercalar no período.

1744. ...*er*..., ou seja, o uso hipotético da razão.

1745. ...Probierstein der Wahrheit *der Regeln*. ... .

1746. ...*Principium*... .

1747. ...*zusammenhängend*... .

1748. ...*Kraft*... .

1749. ...*menschlichen Gemüte*... .

1750. ...*Empfindung, Bewußtsein, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde usw*. ... .

1751. ...Grundkraft... .

1752. ...*Einhelligkeit*... .

1753. ...*apodiktisches Vernunftprinzip*... .

1754. ...*sie*..., *ou seja*, a razão.

1755. ...Art... .

1756. ...Gattungen... .

1757. ...Geschlechtern... .

1758. ...*Schulregel*... .

1759. ...*Anfänge*... .

1760. Seres não devem ser multiplicados sem necessidade.

1761. ...*die Scheidekünstler*..., analiticamente: *os artistas da decomposição, os artistas da separação (análise)*.

1762. ...*diesen*..., ou seja, para as terras.

1763. ...*Wahrscheinlichkeit*... .

1764. ...*Mannigfaltigkeit existierender Wesen*... .

1765. ...*Gleichartigkeit*... .

1766. ...*Grundsatz*... .

1767. ...*Naturforscher*...: preferimos traduzir utilizando também uma expressão composta em português, mas Kant certamente se refere aos naturalistas, ou melhor, aos físicos.

1768. ...*Ungleichartigkeit*..., ou melhor, heterogeneidade no que diz respeito à espécie.

1769. ...*Einfalt*... .

1770. Conceito comum.

1771. As variedades do ser não devem ser temerariamente reduzidas.

1772. ...*eine wirkliche* Unendlichkeit... .

1773. ...ihre Objekte..., ou seja, os objetos da natureza.

1774. ...*Gleichartigkeit*..., mais exatamente neste contexto *homogeneidade do ponto de vista da espécie*.

1775. Ver nota anterior.

1776. ...*Gleichartigen*..., homogêneo.

1777. ...*Horizont*... .

1778. ...*Gesichtskreis*... .

1779. ...*die höhere Gattung*..., comparativo.

1780. ...*die höchste Gattung*..., superlativo.

1781. ...*ganzen Umfange*..., no âmbito ou domínio total.

1782. Não há vazio de formas.

1783. ...*Zwischenraum*... .

1784. Há um *continuum* de formas.

1785. ...Gleichartigkeit; ..., ou melhor, homogeneidade do prisma da espécie.

1786. *Continuum* de espécies (de formas lógicas). Kant declina no genitivo.

1787. Lei do *continuum* na natureza.

1788. ...*sie*..., ou seja, as leis.

1789. ...*Handgriffe der Methode*... .

1790. *Quantum* discreto.

1791. ...Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft und Einheit... .

1792. ...*die Bewegungen der Planten*...: leia-se *Planeten* em lugar de *Planten*.

1793. ...*die nicht Zirkel sind*..., literalmente: *que não são círculo*.

1794. ...*Bahnen*, ...

1795. ...*Eroberungen*... .

1796. ...*Weltsystems*, ...

1797. ...*objektive, aber unbestimmte Gültigkeit*... .

1798. ...*mit gutem Glücke*... .

1799. ...*Grundsätzen des Verstandes*... .

1800. ...*als bloß regulative Prinzipien der* Anschauung, ...

1801. ...*Die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen, ist ein Geschäfte der Vernunft*, ...

1802. ...*ein* Analogon... .

1803. ...*von dem Gegenstande der Erfahrung*... .

1804. ...*die Grundsätze der reinen Vernunft*... .

1805. ...Maximen *der Vernunft*. ... .

1806. ...*in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntnis dieses Objekts*, ...

1807. ...*die Trennung der Denkungsart*... .

1808. ...*Vernünftler*... .

1809. ...*einsehende Männer*... .

1810. ...*äußeren Zufälligkeiten*... .

1811. ...*nicht allein Streit, sondern auch Hindernisse veranlassen, welche die Wahrheit lange aufhalten*, ...

1812. ...*streitige Interesse*... . Na 1ª edição consta ...*strittige Interesse*..., *interesses discutíveis, duvidosos*, mas a ideia é de interesses litigiosos, conceito muito próximo ao de *conflitantes*.

1813. ...*Gesetzes der* kontinuierlichen *Stufenleiter der Geschöpfe*... .

1814. Charles de Bonnet (1720-1793).

1815. ...*so weite Klüfte*, ...

1816. ...*Erfahrung oder Beobachtung*... .

1817. ...*ein trüglicher Schein*..., ou, literalmente: *uma aparência enganosa*.

1818. ...*oberste Gerichtshof*... .

1819. ...*Der Pöbel der Vernünftler*... .

1820. ...*und nicht bloß leere Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis) vorstellen*, ... Kant também empregou alternativamente a expressão ...Gedankenwesen..., com o que teríamos *seres do pensamento*, mas a ideia é a mesma.

1821. ...*Das ist die Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft, und dieses wollen wir jetzt übernehmen*. ... .

1822. ...Gegenstand schlechthin, ...

1823. ...Gegenstand in der Idee... .

1824. ...*So sage ich, der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine bloße Idee*, ...

1825. ...*als seinem Grunde, oder Ursache*, ...

1826. ...als ob... .

1827. ...*Voraussetzung*... .

1828. ...*angebauet und berichtigt wird*, ... Na primeira edição a palavra é ...*berechtigt*... (justificado) e não ...*berichtigt*... (retificado).

1829. ...*Verstandesgrundsätze*, ...

1830. ...*alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüts an dem Leitfaden der inneren Erfahrung*... .

1831. ...dasselbe..., ou seja, *a mente*.

1832. ...als ob *diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache*, ...

1833. ...*Urbilde*... .

1834. ...*einfachen, denkenden Substanz*... .

1835. ...*die innern Erscheinungen der Seele*, ...

1836. ...*einfachen Wesens*... .

1837. ...*einer höchstweisen Ursache*... .

1838. ...*Gedankenwesen*, ...

1839. ...*Also sollen sie an sich selbst nicht angenommen werden*, ...

1840. ...*Und nun denken wir uns ein Etwas*, ...

1841. ...*idealische Wesen*... .

1842. ...*wirkliches Wesen*... .

1843. ...*Richtschnur*..., literalmente: *fio de prumo*.

1844. ...*worauf alle empirische Realität ihre höchste und notwendige Einheit gründet*, ...

1845. ...*überschwenglich für den menschlichen Verstand*, ...

1846. ...*ein göttliches Wesen*... .

1847. ...*in einem vollständigen Ganzen*... .

1848. ...*ohne doch befugt zu sein, es schlechthin anzunehmen*... .

1849. ...*Quell*... .

1850. ...*einen obersten Grund*... .

1851. ...*die Allgemeinheit*... .

1852. ...*das Dasein*... .

1853. ...Weltganzen selbst..., ou seja, o próprio universo.

1854. ...*Erklärungsgrund*... .

1855. ...*ein solches unbegreifliches Wesen*, ...

1856. ...*unumgänglich notwendig ist*, ...

1857. ...*aber nur als ein Etwas überhaupt*, ...

1858. ...selbständige Vernunft, ...

1859. ...*Urgrundes*, ...

1860. ...*einer höchsten Vernunft*... .

1861. ...*Wirklichkeit*... .

1862. ...*der Idee eines an sich* notwendigen *Urwesens bedürfen*, ...

1863. ...*die Endabsicht*... .

1864. ...*die nur durch Mißverstand und Unbehutsamkeit dialektisch werden*, ...

1865. ...*Verstandeserkenntnisse*... .

1866. ...das *Principium*... .

1867. Princípio vago.

1868. ...*Unendliche (Unbestimmte)*... .

1869. ...*Vernunftwesen*... .

1870. Ser de razão raciocinada.

1871. ...*einer wirklichen Sache*... .

1872. ...*der Vernunft so wesentliche und dem Verstande so heilsame*, ...

1873. ...*bin ich selbst*, ...

1874. ...*denkende Natur (Seele)*... .

1875. ...*von einer einfachen selbständigen Intelligenz*. ... .

1876. ...*sie*..., ou seja, a razão.

1877. ...*alle Kräfte*... .

1878. ...*allen Wechsel*, ...

1879. ...*eines und desselben beharrlichen Wesens*... .

1880. ...*und alle* Erscheinungen *im Raume*, ...

1881. ...*den Handlungen des* Denkens... .

1882. ...*da werden keine windige Hypothesen, von Erzeugung, Zerstörung und* Palingenesie *der Seelen etc. zugelassen*; ... . Kant utiliza o termo ...Palingenesie..., do grego παλιγγενεσία, nominativo singular, que significa renascimento ou regeneração, além de apresentar o sentido posterior, associado à doutrina cristã, de ressurreição.

1883. ...*geistiger Natur*... .

1884. ...*der Weltbegriff überhaupt*. ... .

1885. ...*Vorstellung*; ... .

1886. ...*und die Vollständigkeit der Bedingungen*... .

1887. ...*bestimmende Ursache*... .

1888. ...*Die dritte Idee der reinen Vernunft, welche eine bloß relative Supposition eines Wesens enthält, als der einigen und allgenugsamen Ursache aller kosmologischen Reihen, ist der Vernunftbegriff von Gott*. ... .

1889. ...*einem einzigen allbefassenden Wesen*, ...

1890. ...zweckmäßige..., que tem um fim, teleológica.

1891. ...*der Figur der Erde*... .

1892. A vantagem produzida pela forma esférica da Terra é bastante notória; poucos sabem, porém, que seu achatamento, como um esferoide, é exclusivamente o que impede as saliências da terra firme, ou mesmo

montanhas menores, possivelmente elevadas pela ação de terremotos, de deslocarem constantemente o eixo da Terra e isto, talvez, consideravelmente não em um tempo demasiado longo, se não fosse pelo intumescimento da Terra ***na linha do equador**** que forma uma montanha tão imensa que ***o impulso**** de qualquer outra montanha nunca é capaz de
deslocá-la com referência ao eixo. E, entretanto, explica-se, sem hesitações, essa sábia ordem com base no equilíbrio da massa terrestre, que foi outrora fluida. (K.)

*. ...*unter der Linie*... . (N.T.)

**. ...*der Schwung*..., Kant se refere à força centrífuga. (N.T.)

1893. ...*eines Urhebers*... .

1894. ...*einen teleologischen Zusammenhang*... .

1895. ...*Aber sogar dieser Querstrich kann das Gesetz selbst in allgemeiner und teleologischer Absicht überhaupt nicht treffen*. ... .

1896. ...*gänzlich unmöglich*, ...

1897. ...*vermittelst der Idee der zweckmäßigen Kausalität der obersten Weltursache*, ... A referência de Kant é à causalidade teleológica, ou seja, à causalidade final.

1898. ...*faule Vernunft*... .

1899. Assim chamavam os antigos dialéticos um ***paralogismo**** expresso da forma seguinte: Se teu destino é que deves te recuperar desta doença, conclui-se que isso acontecerá se recorreres ou não a um médico. *Cícero*** diz que essa maneira de concluir deriva seu nome*** do fato de que, se alguém a adota, não resta na vida qualquer uso para a razão. Esta é a causa porque documento o argumento sofístico da razão pura com o mesmo nome. (K.)

*. ...*Trugschluß*..., literal e analiticamente: *conclusão enganosa*, pelo que poderíamos traduzir também por *sofisma*. (N.T.)

**. Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.). (N.T.)

***. Ou seja, *ignava ratio* (razão indolente, razão improdutiva). (N.T.)

1900. ...*ihren Zustand nach dem Tode*... .

1901. ...*in dem ich*... .

1902. ...*Bewußtsein*... .

1903. ...*Machtspruch*... .

1904. ...*Einbuße*... .

1905. ...*allgemeinen Gesetzen*... .

1906. ...*unerforschlichen Ratschluß der höchsten Weisheit*... .

1907. ...*Leitfaden*..., mais precisa e analiticamente: *fio condutor*.

1908. ...*aus dem Gesichtspunkte der Zwecke*... .

1909. ...*die Verteilung des festen Landes*, ..., ou seja, do continente.

1910. ...*Zweckmäßigkeit*..., finalidade, ou seja, a qualidade daquilo que tem caráter final, ou melhor, teleológico.

1911. ...*der zweckmäßigen Einheit*..., isto é, a unidade teleológica .

1912. ...*verkehrten Vernunft*... .

1913. Posterior anterior da razão, ou melhor, razão do posterior para o anterior.

1914. ...*gewaltsam und diktatorisch*, ...

1915. ...*zu ergänzen*, ...

1916. ...*Denn, wenn man nicht die höchste Zweckmäßigkeit in der Natur* a priori, *d.i. als zum Wesen derselben gehörig, voraussetzen kann*, ...

1917. ...*Lege ich aber zuvor ein höchstes ordnendes Wesen zum Grunde*, ...

1918. ...*ganz fremd und zufällig*, ...

1919. ...*Vollkommenheit*... .

1920. ...*Urwesens*... .

1921. ...*Die Idee derselben ist also mit dem Wesen unserer Vernunft unzertrennlich verbunden*.... .

1922. ...*gesetzgebende Vernunft*... .

1923. O que eu já disse antes sobre a ideia psicológica e a função que lhe é própria como princípio para o uso meramente regulador da razão me exime de uma discussão particularmente pormenorizada e prolixa da ilusão transcendental, de acordo com a qual é representada hipostaticamente aquela unidade sistemática de toda a multiplicidade do sentido interno. O procedimento adotado aqui se assemelha bastante ao que a Crítica adota com respeito ao ideal teológico. (K.)

1924. ...*den Grund der Weltordnung*... .

1925. ...ohne Zweifel. ... .

1926. ...allerdings, ...

1927. ...*Urgrund*..., literalmente: *fundamento original*, conforme a 1ª edição. Embora a base de nossa tradução seja a 2ª edição, a que damos usualmente prevalência, ficamos aqui excepcionalmente com a 1ª edição, pois a segunda registra ...*Ungrund*... muito provavelmente um erro ortográfico.

1928. ...Ohne allen Zweifel; ... .

1929. ...Keinesweges. ... .

1930. ...*zweckmäßige*..., ou seja, teleológica.

1931. ...*bestimmbaren*... .

1932. ...*vom göttlichen Willen*, ...

1933. ...*Gott hat es weislich so gewollt, oder die Natur hat es also weislich geordnet*. ... .

1934. ...*Rechtmäßigkeit*... .

1935. ...*zufällig und hyperphysisch*... .

1936. ...*Wohlgefallen und Mißfallen*, ...

1937. ...*Begierde und Willen*... .

1938. ...*ausspähen*, ..., literalmente: *espreitemos*.

1939. ...*Vorsorge*... .

1940. ...*Ziel der Annäherung*... .

1941. ...*durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Überredung und eingebildetes Wissen, hiermit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen*. ... .

1942. ...*und daß die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens*... .

1943. ...*außerhalb welcher* für uns *nichts als leerer Raum ist*. ... .

1944. ...*und, wenn man nicht selbst gegen die kläresten abstrakten und allgemeinen Lehrsätze mißtrauisch wäre*, ...

1945. ...*Kundschaft*... .

1946. ...*die wahre Ursache des Scheins*... .

1947. ...*Auflösung*... .

1948. ...*Pflicht*... .

1949. ...*wie ein Gebäude*... .

1950. ...*die Sprachverwirrung*... .

1951. ...*Ich verstehe also unter der transzendentalen Methodenlehre die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft*. ... .

1952. ...Geschichte... .

1953. ...*die allgemeine Logik*... .

1954. ...*ohne Kenntnisse aus anderen Wissenschaften zu borgen*, ...

1955. ...möglichen Methoden *und technische Ausdrücke*, ...

1956. ...*den Lehrling*... .

1957. ...*Wißbegierde der Menschen*... .

1958. ...den *Irrtum abzuhalten*. ... .

1959. ...*sehr wahr, aber doch leer*, ...

1960. Alexandre da Macedônia (356-323 a.C.).

1961. ...*Kriegsheer*... .

1962. ...Zwang, ...

1963. ...Kultur... .

1964. ...Fertigkeit... .

1965. ...*einen Antrieb zur Äußerung*... .

1966. Bem sei que na linguagem das escolas se costuma empregar a palavra *disciplina* como equivalente à palavra *instrução**. Todavia, há tantos outros casos nos quais a primeira expressão, entendida como *correção***, diferencia-se cuidadosamente da segunda, entendida como *ensinamento****, além do que a própria natureza das coisas também requer a preservação das únicas expressões adequadas no tocante a essa diferenciação, que seria meu desejo que jamais se permitisse que aquela palavra fosse empregada em outro sentido senão o negativo. (K.)

*. ...*Unterweisung*... . (N.T.)

**. ...*Zucht*, ... (N.T.)

***. ...*Belehrung*, ... (N.T.)

1967. ...*als Einbildungskraft und Witz*, ...

1968. ...*Einbildungen*... .

1969. ...*Ungegründete und Willkürliche*... .

1970. ...*sichtbaren Geleise*... .

1971. ...*ein ganzes System von Täuschungen und Blendwerken*... .

1972. ...*falscher vernünftelnder Schein*... .

1973. ...*daß, ohne die warnende Negativlehre*... .

1974. ...*apodiktischen Gewißheit*... .

1975. ...*Die* philosophische *Erkenntnis ist die* Vernunfterkenntnis *aus* Begriffen, ...

1976. ...*einer allgemeinen Vorstellung*... .

1977. ...*die Handlung der Konstruktion des Begriffs*, ...

1978. ...*die mathematische das Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen*, ...

1979. ...*haben die Wirkung für die Ursache genommen*. ... .

1980. ...*So kann niemand eine dem Begriff der Realität korrespondierende Anschauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen, niemals aber* a priori *aus sich selbst und vor dem empirischen Bewußtsein derselben teilhaftig werden*. ... .

1981. ...*mag er*..., literalmente: *ele pode*. O verbo *mögen* corresponde conceitualmente, a rigor, ao substantivo *Möglichkeit* (possibilidade) e não aos substantivos *Fähigkeit, Fakultät, Vermögen etc*. (faculdade) ou *Macht* (poder): contrapõe-se a *können* e equivale ao inglês *may* que se contrapõe a *can*.

1982. ...*Er kann*..., ver nota anterior.

1983. ...*eine Kette von Schlüssen*, ...

1984. ...*wie in der Buchstabenrechnung*, ...

1985. ...*der Beschaffenheit des Gegenstandes*, ...

1986. ...*Sie*..., ou seja, a matemática.

1987. ...*Vernunftkünstler*... .

1988. ...*hierin würde der Philosoph ohne Zweifel den Vorteil über seinen Nebenbuhler haben*, ...

1989. ...*durch Messen seiner Winkel*..., quer dizer, através da medição dos ângulos do triângulo.

1990. ...*Notwendigkeit*... .

1991. ...*wodurch allerdings allgemeine synthetische Sätze konstruiert werden müssen*. ... .

1992. ...*Wahrnehmung*... .

1993. ...*und alsdenn kann man wohl durch ihn synthetisch und* a priori *urteilen*, ...

1994. ...*der Erscheinungen, Raum und Zeit*, ...

1995. ...*ihre Gestalt*... .

1996. ...*und eine Erklärung des Gedanken*, ...

1997. ...*eine logische Verbesserung*... .

1998. ...*aber keine Vermehrung oder Zusatz*... .

1999. Por meio do conceito de causa saio realmente do conceito empírico de ***evento**** (de que algo acontece), mas não rumo à intuição que representa *in concreto* o conceito de causa, mas rumo às condições de tempo em geral que é possível encontrar em harmonia com o conceito de causa na experiência. Por conseguinte, procedo meramente em conformidade com os conceitos, e não posso fazê-lo através da construção de conceitos, porque o conceito é uma regra da síntese das percepções, as quais não são intuições puras e, assim, não se deixam *dar a priori*. (K.)

*. ...*Begebenheit*... . (N.T.)

2000. ...*keine bestimmender synthetischer Satz*, ...

2001. ...*zwei Stücke*..., literalmente: *duas partes*.

2002. ...*ein Etwas*... .

2003. ...*Empfindung*... .

2004. ...*Einheit der Apperzeption*... .

2005. ...*Gestalt*... .

2006. ...*Dauer*... .

2007. ...*Zahl*... .

2008. ...Vernunftgeschäfte... .

2009. ...*doch ihrer Methode, auch außer dem Felde der Größen gelingen werde*, ...

2010. ...*Meister über die Natur*... .

2011. ...*gemeinen Wesen*... .

2012. ...*Sinn und Gedanken*...., no sentido literal: *mente e pensamento*.

2013. ...*und eben so scheint es ihnen unnütz zu sein, den Ursprung reiner Verstandesbegriffe, und hiermit auch den Umfang ihrer Gültigkeit zu erforschen*, ...

2014. ...*flüchtige Schritte*... .

2015. ...*ihr Gang in der Mathematik eine Heeresstraße macht, welche noch die späteste Nachkommenschaft mit Zuversicht betreten kann*. ... .

2016. ...*die reizenden Gegenden*... .

2017. ...*so ist es notwendig, noch gleichsam den letzten Anker einer phantasiereichen Hoffnung wegzunehmen*, ...

2018. ...*Meßkunst*... .

2019. ...*Naturwissenschaft*..., ou seja, a física.

2020. ...*Definieren*... .

2021. *Minuciosidade* significa a clareza e a suficiência dos sinais; *limites* a precisão, de modo a não haver mais sinais do que os pertencentes ao conceito minucioso; *original*, entretanto, que essa determinação de limite não seja derivada de qualquer outra parte e, assim, carecendo de uma prova, o que tornaria a suposta ***explicação**** incapaz de se colocar à testa de todos os juízos acerca de um objeto. (K.)

*. ...*Erklärung*..., mas o conceito é de *definição*, em paridade com o termo de origem latina *Definition*. (N.T.)

2022. ...Golde... .

2023. ...*Wasser*... .

2024. ...*noch verworren*... .

2025. ...*viel dunkele Vorstellungen enthalten kann*, ...

2026. ...*Meinen Begriff kann ich in solchem Falle jederzeit definieren*... .

2027. ...*eine Schiffsuhr*, ...

2028. ...*Exposition, Explikation, Deklaration* und *Definition*...: todas essas palavras foram cunhadas diretamente do latim.

2029. ...*philosophischen Erklärungen den Ehrennamen der Definition verweigerten*, ...

2030. ...*sie*..., ou seja, as definições.

2031. ...*als abgemessene Deutlichkeit*, ...

2032. A filosofia está repleta de definições equivocadas, sobretudo daquelas que encerram realmente elementos para definição, mas que não são ainda completos. Se enquanto um conceito não fosse definido, nada se pudesse começar com ele, as coisas iriam decididamente mal com todo o filosofar. Como, entretanto, não importa qual o alcance dos elementos (da análise), pode-se sempre fazer um uso bom e seguro deles, mesmo definições incompletas, quer dizer, proposições que não são propriamente definições, mas são verdadeiras e, portanto, aproximações, podem ser empregadas muito proveitosamente. Na matemática, a

definição pertence *ad esse*, na* filosofia *ad melius esse***. É atraente atingi-lo, mas frequentemente muito difícil. Juristas permanecem procurando uma definição para o seu conceito de direito. (K.)

*. Ao ser. (N.T.)

**. Ao melhor ser. (N.T.)

2033. ...*Kreislinie*, ...

2034. ...*einen besonderen Lehrsatz*... .

2035. ...*der Bedingung der Zeitbestimmung in einer Erfahrung*, ...

2036. ...*sondern diente nur dazu, da Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben*, ...

2037. ...*apodiktischer Beweis*, ...

2038. ...*Demonstration*... .

2039. ...*was dasei*, ..., ou, o que *é*, sentido ontológico.

2040. ... *anschauende Gewißheit*... .

2041. ...*das Allgemeine*... .

2042. Ou seja, as provas filosóficas.

2043. ...*sie*..., ou seja, a filosofia.

2044. ...*schwesterliche Vereinigung*... .

2045. ...*weil sie die Erkenntnis über den Begriff des Subjekts nicht erweitern, sondern diesen nur erläutern*. ... .

2046. ...Lehrsprüche... .

2047. ...*Rechenkunst*, ...

2048. ...mögliche Erfahrung; ... .

2049. ...*Fehler und Irrtümer*, ...

2050. ...*das*...: 2ª edição; na 1ª edição consta *daß*, que é o que traduzimos.

2051. ...*sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist*, ...

2052. ...*mit Blödigkeit*, ...

2053. ...*jene*..., ou seja, a razão pura.

2054. Segundo a pessoa; de acordo com o ser humano.

2055. Segundo a verdade.

2056. ...*ja auch nur mit größerem Scheine*... .

2057. ...*die Unrechtmäßigkeit dieses Besitzes*... .

2058. ...*eine Antithetik*... .

2059. ...*die doch den obersten Gerichtshof über alle Streitigkeiten vorstellt*, ...

2060. ...*Mißverstande*..., mal-entendido.

2061. ...*Erscheinungen für Sachen an sich selbst*... .

2062. ...*Vergänglichkeit*... .

2063. Johann Georg Sulzer (1720-1779).

2064. ...*Vielmehr bin ich gewiß, daß dieses niemals geschehem werde*. ... .

2065. Não claro ou provado.

2066. ...*und unter deren Schutz wir alle seine Luftstreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit ansehen können*. ... .

2067. ...*Kampfplatz*... .

2068. ...*Gifte*... .

2069. ...*Säften*...: Kant refere-se aos quatro humores da doutrina médica de Hipócrates.

2070. ...*die man nicht in den Wind schlagen muß*..., literalmente: *o que não se deve lançar ao vento*.

2071. ...*Vorsehung*... .

2072. ...*undeutlichen*... .

2073. ...*fremde Hände*... .

2074. ...*Lasset demnach euren Gegner nur Vernunft sagen und bekämpfet ihn bloß mit Waffen der Vernunft*. ... .

2075. ...*guten Sache*... .

2076. ...*Er kultiviert dieselbe*..., quer dizer, *o conflito cultiva a razão*.

2077. ...*eines festen* Glaubens... .

2078. ...Wissens... .

2079. ...*kaltblütigen*..., literalmente: *de sangue frio*.

2080. ...*ein gewisser Unwille*... .

2081. Joseph Priestley (1733-1804).

2082. ...*zwei solche Grundpfeiler aller Religion niederzureißen*, ...

2083. ...*unserer Seele Freiheit und Unsterblichkeit (die Hoffnung des künftigen Lebens ist bei ihm nur die Erwartung eines Wunders der Wiedererweckung)*, ...

2084. ...*den letzteren*, ..., ou seja, Priestley.

2085. ...*Naturlehre*..., literal e analiticamente: *ciência da natureza*.

2086. ...*Naturwissenschaft*..., literal e analiticamente: *ciência da natureza*. Ver nota anterior.

2087. ...*dem gemeinen Besten*..., literalmente: o *melhor comum*.

2088. ...*das gemeine Wesen*, ...

2089. ...*Aufklärung*... .

2090. ...*bürgerlichen Widerstand*... .

2091. ...*ihre Verblendung und Vorurteile*, ...

2092. ...*Es gibt eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur*, ...

2093. ...*nach und nach*, ...

2094. ...*Schminke*..., literalmente: *pintura*, *maquiagem*.

2095. ...*Anständigkeit, Ehrbarkeit und Sittsamkeit*... .

2096. ...*eine Schule der Besserung für sich selbst*... .

2097. ...Manier... .

2098. ...*Denkungsart*... .

2099. ...*das Herz verdirbt*, ...

2100. ...*und gute Gesinnungen unter dem Wucherkraute des schönen Scheins nicht aufkommen läßt*. ... .

2101. ...*Unlauterkeit, Verstellung und Heuchelei*... .

2102. ...*geheimen Ränke*... .

2103. ...*Privateitelkeit*... .

2104. ...mit öffentlicher Genehmigung, ...

2105. ...*das gemeine Wesen*..., literalmente: *a criatura ordinária*, por extensão: *o cidadão comum*.

2106. ...*spitzfindige Vernünftler*... .

2107. ...*guten Sache*... .

2108. ...*Scheingründe*..., razões enganosas, argumentos espúrios.

2109. ...*Gutartigkeit der Sache selbst*, ...

2110. ...*nämlich die Wirklichkeit des Gegenstandes selbst*, ...

2111. ...*Blöße*..., literalmente: *nudez*, ou seja, o *expor-se* do opositor.

2112. ...*zu bestimmen und zu beurteilen*... .

2113. ...*Ohne dieselbe ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur*, ...

2114. ...Krieg. ... .

2115. ...*Die Kritik dagegen, welche alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung hernimmt*, ...

2116. ...Prozeß. ... .

2117. ...Sieg, ...

2118. ...*unsicherer Friede*... .

2119. ...*im zweiten*..., ou seja, no estado legal.

2120. ...*die* Sentenz, ..., a sentença.

2121. ...*einen ewigen Frieden*... .

2122. Thomas Hobbes (1588-1679), filósofo inglês.

2123. ...*der Stand der Natur sei ein Stand des Unrechts und der Gewalttätigkeit*, ...

2124. ...*gesetzlichen Zwange*... .

2125. ...*einen unruhigen und gefährlichen Bürger*... .

2126. ...*Auch ist es sehr unweise*, ...

2127. ...*Wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens, und das Dasein Gottes wegdemonstriert haben solle*, ...

2128. ...*der angebliche Freigeist*..., literalmente: *o suposto espírito livre*.

2129. ...*Scheingründe*... .

2130. ...*Religionsgegner*... .

2131. ...*Urteilskraft*... .

2132. ...vor der Hand, ...

2133. ...auf die Dauer, ...

2134. ...*in seinem eigenen Busen*, ..., literalmente: *em seu próprio peito*, ...

2135. ...*der Kinderzucht*... .

2136. ...*die grundlosen Behauptungen*... .

2137. ...*seinem eigenen spekulativen Bauwerke*, ...

2138. ...*eine Aussicht*..., contemplando também o sentido correlato de expectativa.

2139. ...*Beide Teile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen*, ...

2140. ...*dogmatischen Griffe*..., literalmente: *garras dogmáticas*.

2141. ...*die unbezwingliche Verblendung und das Großtun der Vernünftler*, ...

2142. ...*Unwissenheit*, ...

2143. ...*Anschlag*, ..., literalmente: *golpe*.

2144. ...*nur ein Mittel, sie aus ihrem süßen dogmatischen Traume zu erwecken*, ...

2145. ...*der kurze Weg*... .

2146. ...*ein philosophisches Ansehen*...: as ideias de *prestígio* filosófico e mesmo de *autoridade* filosófica também são cabíveis aqui.

2147. ...Beobachtung, ...

2148. ...Ergründung... .

2149. ...*Wissen*... .

2150. ...Wissenschaft, ...

2151. ...Wahrnehmung, ...

2152. ...*Erdkunde*, ...

2153. ...*wirkenden Ursache*... .

2154. ...*in dem Laufe der Erfahrung*... .

2155. ...*Gewohnheit*... .

2156. ...*die Facta*..., os fatos.

2157. ...Zensur *der Vernunft*... .

2158. ...*zeugt*...; na 1ª edição, ...*zeigt*..., indica, mostra. Independentemente de se tratar de possível alteração proposital ou de mera alternância acidental quanto às vogais *i* e *u*, o sentido neste contexto apresenta paridade. Na verdade, parece-nos que o sentido contemplado aqui por Kant é mais incisivo do que *revelar* ou *mostrar*, ou seja, é *testemunhar* ou *patentear*.

2159. ...*männlichen*..., literalmente: *masculino*, *viril*.

2160. ...*reinen Erkenntnissen* a priori, ...

2161. ...*So ist der Scepticism ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft*, ...

2162. ...*Wanderung*... .

2163. ...*für ihr*... .

2164. ...*ihren Gang geht*, ..., mais próximo da literalidade: *segue seu caminho*, ...

2165. ...*Grundlegung*... .

2166. ...*Aufgaben*, ...

2167. ...*als läge ihre Auflösung wirklich in der Natur der Dinge*, ...

2168. ...*das Konzept*... .

2169. ...*Selbsterkenntnis*... .

2170. ...Facta..., fatos.

2171. ...*Rechtsame*... .

2172. ...*so verlohnt es sich wohl der Mühe, den Gang seiner Schlüsse und die Verirrungen eines so einsehenden und schätzbaren Mannes, die doch auf der Spur der Wahrheit angefangen haben, so weit es zu meiner Absicht schicklich ist, vorstellig zu machen*. ... .

2173. ...*Allein wir glauben auch* a priori *aus unserem Begriffe hinausgehen und unser Erkenntnis erweitern zu können*. ... .

2174. ...*die Selbstgebärung*..., o parto por si mesmo; o parto espontâneo.

2175. ...*Gewohnheit*, ...

2176. ...*befremdlichen Satzes*... .

2177. ...*Verstandesvermögen*... .

2178. ...die *Zufälligkeit des* Gesetzes *selbst*, ...

2179. ...*Die skeptischen Verirrungen*... .

2180. ...einschränkt, ...

2181. ...*ihn zu* begrenzen, ...

2182. ...*aber keine bestimmte Kenntnis der uns unvermeidlichen Unwissenheit*... .

2183. ...*auf die Probierwaage der Kritik*... .

2184. Fatos.

2185. ...*eines kleinen Besitzes*, ...

2186. ...*Eitelkeit*... .

2187. ...*hebt allen Streit auf, und bewegt, sich an einem eingeschränkten, aber unstrittigen Eigentume friedfertig zu begnügen*.... . Nosso original registra *beweget*.

2188. *Und so ist der Skeptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst.* ... .

2189. ...*das skeptische Verfahren*... .

2190. ...*für die Vernunftfragen*... .

2191. ...*Erklärungsgrund*... .

2192. ...*und die Kategorie des reinen Verstandes nicht dazu dient, dergleichen zu erdenken*, ... Ver nota 2194, a seguir.

2193. ...*ursprünglich aussinen*..., conceber no sentido de inventar ou imaginar.

2194. ...*diesen Kategorien gemäß*..., embora a concordância devesse ser no singular (ver nota 2192), onde Kant alude à categoria do entendimento puro e não às categorias deste.

2195. ...*denn dieses hieße, der Vernunft leere Hirngespinste, statt der Begriffe von Sachen, unterzulegen*...., ou, em outras palavras, fazer com que vãs quimeras servissem de fundamento à razão, dela fossem o substrato.

2196. ...*eine Anziehungskraft*... .

2197. ...*Berührung*, ...

2198. ...*oder eine neue Art Substanzen, z. B. die ohne Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wäre*, ...

2199. ...*Gemeinschaft der Substanzen*, ...

2200. ...*des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung*... .

2201. ...*Geht man davon ab, so sind es bloße Gedankendinge*, ..., ou, contemplando, como fazemos de costume, a maior proximidade da literalidade: *se nos afastamos daí, então são meras coisas do pensamento*, ...

2202. ...*wirklicher Erscheinungen*... .

2203. ...*Die Seele sich als einfach* denken, ...

2204. ...*Gemütskräfte*, ...

2205. ...*inneren Erscheinungen*... .

2206. ...*weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kann*, ...

2207. ...*Bloß intelligibele Wesen, oder bloß intelligibele Eigenschaften der Dinge der Sinnenwelt*, ...

2208. ...*Befriedigung der Vernunft*... .

2209. ...*Beförderung des Verstandesgebrauchs*... .

2210. ...*Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur*... .

2211. ...*göttlichen Urheber*, ...

2212. ...*Weltobjekte*... .

2213. ...*Lizenz*... .

2214. ...*einen transzendenten Erklärungsgrund*... .

2215. ...*Einsicht*, ...

2216. ...*Unbegreiflichkeit*... .

2217. ...*des absolut Ersten*... .

2218. ...*Zulänglichkeit*... .

2219. ...*Wenn man zu diesem Zwecke hilfeleistende Hypothesen herbeizurufen genötigt ist, so geben sie den Verdacht einer bloßen Erdichtung*, ...

2220. ...*unbeschränkt vollkommenen*... .

2221. ...*Größe*, ...

2222. ...*sich zeigenden Abweichungen und Übeln*, ...

2223. ...*Wenn die einfache Selbständigkeit der menschlichen Seele, die zum Grunde ihrer Erscheinungen gelegt worden, durch die Schwierigkeiten ihrer, den Abänderungen einer Materie (dem Wachstum und Abnahme) ähnlichen Phänomene angefochten wird*, ... Kant, como ocorre às vezes, emprega termos sinônimos contemplando o mesmo conceito. É o que acontece aqui com ...*Erscheinungen*... e ...*Phänomene*... .

2224. ...*ohne Schein*, ...

2225. ...*Beglaubigung*... .

2226. ...*unkörperliche Einheit der Seele und Dasein eines höchsten Wesens*... .

2227. ...a priori *bewiesene Dogmate*... .

2228. ...*der Beweis die apodiktische Gewißheit einer Demonstration habe*.... . Embora lidando com vocábulos correntemente sinônimos (*Beweis* e *Demonstration*), Kant os distingue conceitualmente aqui; a sequência imediata, introduzindo no contexto a noção de provável (verossímil) lança luz a essa distinção.

2229. ...wahrscheinlich... .

2230. ...*Urteil*... .

2231. ...*Meinungen und wahrscheinliche Urteile*... .

2232. ...*vorkommen*.... . Ou ocorrer, acontecer, mas a ideia é a mesma de instaurar sua presença.

2233. ...*als mit Gedanken spielen*, ...

2234. ...*einem unsicheren Wege des Urteils*... .

2235. ...*Ich verstehe aber unter Verteidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe seiner Behauptung, sondern die bloße Vereitelung der Scheineinsichten des Gegners*, ...

2236. ...*weil alle solche Voraussetzungen der Vollkommenheit der Spekulation Abbruch tun*, ...

2237. ...*Nichtsein*... .

2238. ...*Wirklichkeit*... .

2239. ...*praktisch-notwendige Voraussetzung*... .

2240. Melhor é a condição do possuidor. Nosso original registra *condito* em lugar de *conditio*.

2241. ...*aus Notwehr*... .

2242. ...*seine gute Sache*, ...

2243. ...*Kriegswaffen*..., literalmente: *armas de guerra*.

2244. ...*Äußere Ruhe ist nur scheinbar*. Literalmente: *Tranquilidade exterior é apenas ilusória*.

2245. ...*vertilgen*..., ou mais exatamente: *a extirpar*.

2246. ...*Rüstung*... .

2247. ...*bleierne Waffen*... .

2248. ...*Umwandlung*... .

2249. ...*Erhebung*, ...

2250. ...*Zerrüttung*... .

2251. ...*unserer Geisteskräfte*..., quer dizer, das faculdades de nossa alma.

2252. ...*schwächen*, ..., literalmente: *enfraquecer*.

2253. ...*die Fundamentalerscheinung*, ...

2254. ...*das ganze Vermögen der Sinnlichkeit*... .

2255. ...*Erkenntniskraft*... .

2256. ...*Beförderung*..., literalmente: *promoção*.

2257. ...*Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine bloße restringierende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr auch als Hindernis des reinen und spirituellen Lebens anzusehen*, ...

2258. ...*Die Zufälligkeit der Zeugungen*, ...

2259. ...*von der Regierung*, ..., literalmente: *do governo*.

2260. ...*Einfällen*, ..., ideias que nos ocorrem espontaneamente.

2261. ...*Laster*... .

2262. ...*der Zufall im Einzelnen*... .

2263. ...*aber in Ansehung eines jeden Individuum eine so mächtige Wirkung von so geringfügigen Ursachen zu erwarten, scheint allerdings bedenklich*.... . O sentido de ...*bedenklich*..., que traduzimos por *crítico*, pode congregar os sentidos aparentados tanto de grave e delicado, quanto de arriscado e dúbio.

2264. ...*Leben*... .

2265. ...*Zeitveränderungen*... .

2266. ...*Geburt*... .

2267. ...*Tod*... .

2268. ...*daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d.i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt, und, wie ein Traum, an sich keine objektive Realität habe*: ... .

2269. ...*Leibestod*... .

2270. ...*Vernunftidee*, ...

2271. ...ausgedachter *Begriff*... .

2272. ...*das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst*... .

2273. ...*Gegenmittel*..., literalmente: *antídotos*.

2274. ...*Eigendünkel*... .

2275. ...*notwendig*... .

2276. ...*Demnach enthält sie in der Tat gar keine Meinungen*. ... .

2277. ...*und sind also keine Privatmeinungen*... é o que consta tanto na 1ª quanto na 2ª edição, mas foi posteriormente alterado para ...*und sind also reine Privatmeinungen*... (...e são, assim, puras opiniões pessoais...).

2278. ...*und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken ersäufen*. ... .

2279. ...*Behutsamkeit*, ...

2280. ...*sondern betrifft das Wesen und die Möglichkeit der Beweise selbst*. ... .

2281. ...*Leitfaden*, ..., literalmente: *fio condutor*.

2282. ...*Schlüsse*... .

2283. ...*geradezu auf einen anderen Begriff (den einer Ursache) führe*; ... .

2284. ...*Sprung*, ...

2285. ...*Also mußte der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, synthetisch und* a priori *zu einer gewissen Erkenntnis von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war*. ... .

2286. ...*Ohne diese Aufmerksamkeit laufen die Beweise wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und querfeldein, dahin, wo der Hang der verborgenen Assoziation sie zufälliger Weise* herleitet. ... . Na 1ª e na 2ª edições consta ...*herleitet*... (deriva, deduz), o que foi posteriormente alterado para ...*hinleitet*... (conduz), e que é o que traduzimos.

2287. ...*den Satz des zureichenden Grundes*... .

2288. ...*Grundsatz*... .

2289. ...*den gesunden Menschenverstand*... .

2290. ...*eine Zuflucht, die jederzeit beweiset, daß die Sache der Vernunft verzweifelt ist*, ...

2291. ...*Beweiskraft*... .

2292. ...*scheinbar*... .

2293. ...*unserer denkenden Substanz aus der Einheit der Apperzeption*... .

2294. ...*die Bedenklichkeit*..., a dificuldade, o inconveniente.

2295. ...*zu dem Bewußtsein und der Kenntnis*... .

2296. ...in welchem... .

2297. ...*Verminderung*... .

2298. ...*als die bewegende Kraft eines Körpers*, ...

2299. ...*Raumes-inhalts*... .

2300. ...*in sich*... .

2301. ...*unter sich*... .

2302. ...*Grunde der Hoffnung*... .

2303. ...*Erweiterung*... .

2304. ...*Vermögen*... .

2305. A grande complexidade de todo esse longo período nos sugere reproduzi-lo aqui no original: *Wenn diese Behutsamkeit immer gebraucht wird, wenn man, ehe der Beweis noch versucht wird, zuvor weislich bei sich zu*

Rate geht, wie und mit welchem Grunde der Hoffnung man wohl eine solche Erweiterung durch reine Vernunft erwarten könne, und woher man, in dergleichen Falle, diese Einsichten, die nicht aus Begriffen entwickelt, und auch nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung antizipiert werden können, denn hernehmen wolle: so kann man sich viel schwere und dennoch fruchtlose Bemühungen ersparen, indem man der Vernunft nichts zumutet, was offenbar über ihr Vermögen geht, oder vielmehr sie, die, bei Anwandlungen ihrer spekulativen Erweiterungssucht, sich nicht gerne einschränken läßt, der Disziplin der Enthaltsamkeit unterwirft.

2306. ...*erste*...: não espacejado na 1ª e na 2ª edições, mas posteriormente espacejado (o que corresponde aqui em nossa tradução para o português ao itálico).

2307. ...*die Grundsätze*... .

2308. ...*den guten Erfolg*..., literalmente: *o bom êxito* (ou *o bom resultado*).

2309. ...*wie regulative Prinzipien des systematisch zusammenhängenden Erfahrungsgebrauchs*... .

2310. ...*das non liquet*..., o não provado.

2311. ...*eurer gereiften Urteilkraft*... .

2312. ...*Entwickelung und Widerlegung*... .

2313. ...*Kunstgriffen*... .

2314. ...*Naturwissenschaft*, ..., ou seja, a física.

2315. ...*mannigfaltigen Stoff*... .

2316. ...*Beweisgrund*... .

2317. ...*alles, was geschieht, hat eine Ursache*... .

2318. ...*daß die Bestimmung einer Begebenheit in der Zeit, mithin diese (Begebenheit) als zur Erfahrung gehörig, ohne unter einer solchen dynamischen Regel zu stehen, unmöglich wäre*. ... .

2319. ...*Wahrheit*. ... .

2320. ...*das* Geschehen, *d. i. das Dasein, vor welchem ein Nichtsein des Gegenstandes vorhergeht*, ... Contingência (*Zufälligkeit*) contrapondo-se à necessidade (*Notwendigkeit*) e existência (*Dasein*) contrapondo-se a não-ser (*Nichtsein*) são categorias da modalidade (*Modalität*).

2321. ...*alles, was denkt, ist einfach*... .

2322. ...*Mannigfaltigen des Denkens*... .

2323. ...*Ich*, ...

2324. ...*welcher lediglich auf der Reziprokabilität der Begriffe vom realesten und notwendigen Wesen beruht*, ...

2325. ...*Parlamentsadvokaten*: ... .

2326. ...*dritte*...: não espacejado na 1ª e 2ª edições, mas posteriormente espacejado (o que corresponde ao itálico aqui em nossa tradução para o português).

2327. ...*Gewißheit*, ...

2328. ...*Begreiflichkeit der Wahrheit*... .

2329. ...*die letzteren*..., ou seja, as provas apagógicas.

2330. ...*Nothilfe*, ...

2331. ...*dem Anschaulichen*..., a intuitividade, o que há de intuitivo.

2332. ...*Demonstration*... .

2333. *Die eigentliche Ursache des Gebrauchs apagogischer Beweise in verschiedenen Wissenschaften ist wohl diese*. ... .

2334. ...*so versucht man, ob sie nicht durch die Folgen zu erreichen sei*...., ou, em uma tradução próxima à literalidade: *tenta-se, então, se não [podem] ser atingidos, através das consequências.*

2335. ...*untunlich*, ...

2336. ...*Vernunftschlüsse*, ..., ou seja, silogismos, deduções.

2337. ...*Subreption*... .

2338. ...*sie*..., ou seja, as proposições apagógicas.

2339. ...*Erschleichung*... .

2340. ...*dem eigentlichen Medium des dialektischen Scheins*... .

2341. ...*so wie z. B. die unbedingte Notwendigkeit im Dasein eines Wesens schlechterdings von uns nicht begriffen werden kann, und sich daher* subjektiv *jedem spekulativen Beweise eines notwendigen obersten Wesens mit Recht, der Möglichkeit eines solchen Urwesens aber* an sich selbst *mit Unrecht widersetzt*, ...

2342. ...*einen unmöglichen Begriff vom Gegenstande zum Grunde*, ...

2343. Do não-ser nada é para ser predicado.

2344. ...*unendlich dem Raume nach*, ...

2345. ...*oder*..., espacejado na 1ª edição, mas não na 2ª. Posteriormente voltou a ser espacejado, correspondendo ao nosso itálico (função de ênfase), que aqui preferimos por questão de coerência, embora via de regra acatemos a 2ª edição.

2346. ...*endlich und begrenzt*... . Nosso original registra *begenzt*.

2347. ...*die Unendlichkeit dieses eingebildeten Ganzen*... .

2348. ...*der unbedingten Größen-bestimmung*, ...

2349. ...*Die apagogische Beweisart ist auch das eigentliche Blendwerk, womit die Bewunderer der Gründlichkeit unserer dogmatischen Vernünftler jederzeit hingehalten worden:* ... .

2350. ...*Großsprecherei*... .

2351. O tempo dispensa essas defesas.

2352. ...*Vernunftansprüche*... .

2353. ...*und gleichergestalt von seinem Gegner in die Enge getrieben werden kann*...., ou, próximo à literalidade: *e igualmente pode ser empurrado a um aperto por seu opositor.*

2354. ...*Verjährung*..., prescrição.

2355. ...*und sogar noch einer Disziplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen*, ...

2356. ...*die vernünftelnde Anmaßungen*... .

2357. ...*Organon*, ...: essencialmente no sentido clássico aristotélico, ὄργανον significa ferramenta, instrumento. Kant refere-se à propedêutica, uma ciência (sobretudo, a lógica) cujo estudo atua como instrumento necessário ao estudo de outra ciência.

2358. ...*Mißverstand*... .

2359. ...*Sie*..., ou seja, a razão pura.

2360. ...*ahnet*..., sugerido por Kehrbach a título de retificação, pois tanto na 1ª quanto na 2ª edição consta ... *ahndet*..., castiga, pune, vinga.

2361. ...*Kanon*... .

2362. ...*Erkenntnisvermögen*... .

2363. ...*denn der ist allein wahrer synthetischer Erkenntnisse* a priori *fähig*. ... .

2364. ...*Erkenntniskraft*... .

2365. ...*das Glück*, ...

2366. ...*Aufgaben*, ...

2367. ...*alle andere*..., ou seja: todos os demais fins.

2368. ...*Endabsicht*, ...

2369. ...*die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes*. ... .

2370. ...*Naturforschung*, ...

2371. ...*Der Wille mag auch frei sein, so kann dieses doch nur die intelligibele Ursache unseres Wollens angehen*. ... .

2372. ...*die Phänomene der Äußerungen desselben*, ...

2373. ...*die Handlungen*... .

2374. ...*alle übrige Erscheinungen der Natur*, ...

2375. ...*das Zweckmäßige*..., isto é, o teleológico.

2376. ...*in der Welteinrichtung und Ordnung*... .

2377. ...Wissen... .

2378. ...*Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist*. ... .

2379. ...*freien Willkür*... .

2380. ...*so kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben*, ..., mais próximo à literalidade: *com isso a razão não pode ter nenhum outro uso senão o regulador*, ...

2381. ...*Lehre der Klugheit*... .

2382. ...Glückseligkeit, ...

2383. ...*freien Verhaltens*, ...

2384. ...*Probleme*... .

2385. ...was zu tun sei, ...

2386. Todos os conceitos práticos dizem respeito a objetos de agrado ou desagrado, isto é, de prazer e desprazer e, portanto, ao menos indiretamente aos objetos de nosso sentimento. Entretanto, como isso não é uma faculdade de representação das coisas, mas reside por completo fora da faculdade cognoscente, os elementos de nossos juízos, na medida em que estão vinculados ao prazer ou ao desprazer, pertencem à filosofia prática, não ao conjunto da filosofia transcendental, que diz respeito exclusivamente aos conhecimentos puros *a priori*. (K.)

2387. ...*Verstande*... .

2388. ...*Bedeutung*, ...

2389. ...tierisch... .

2390. ...*Bewegursachen*, ...

2391. ...*unser sinnliches Begehrungsvermögen*... .

2392. ...Gesetze der Freiheit... .

2393. ...was geschehen soll, ...

2394. ...was geschieht, ...

2395. ...*weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden*.... . As leis da liberdade estão na esfera da ética, enquanto as naturais na esfera da física.

2396. ...*anderweitige Einflüsse*... .

2397. ...*wirkenden Ursachen*... .

2398. ...*Tun oder Lassen*..., ou: *fazer ou deixar de fazer*.

2399. ...*Erörterung*... .

2400. ...*Gesichtspunkte*... .

2401. ...Was kann ich wissen? ... .

2402. ...Was soll ich tun? ... .

2403. ...Was darf ich hoffen*?* ... .

2404. ...*Gemächlichkeit*... .

2405. ...Hoffen... .

2406. ...*Jenes läuft zuletzt auf den Schluß hinaus, daß etwas* sei *(was den letzten möglichen Zweck bestimmt)*, weil etwas geschehen soll; *dieses, daß etwas* sei *(was als oberste Ursache wirkt)*, weil etwas geschieht. ... . Uma tradução mais próxima à literalidade seria: *Aquela flui, por fim, no sentido de concluir que algo* é *(o que determina o fim último possível)*, porque algo deve acontecer; *esta, que algo é (o que atua como causa suprema)*, porque algo acontece.

2407. ...*Klugheitsregel*... .

2408. ...*Bewegungsgrunde*... .

2409. ...*Sittengesetz*... .

2410. ...*die* Würdigkeit, glücklich zu sein, ...

2411. ...*die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt*, ...

2412. ...*Tun und Lassen*, ..., ou: *fazer e deixar de fazer*.

2413. ...*aufgeklärtesten Moralisten*, ...

2414. ...*Prinzipien der* Möglichkeit der Erfahrung, *nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der* Geschichte *des Menschen anzutreffen sein* könnten. ... .

2415. ...*die systematische Natureinheit*... .

2416. ...*und moralische Vernunftprinzipien*... .

2417. ...**moralische Welt**..., em negrito no original.

2418. ...kann, ...

2419. ...soll, ...

2420. ...Sittlichkeit, ...

2421. ...*Diese*..., ou seja, o mundo moral.

2422. ...Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein. ... .

2423. ...*Ursache*... .

2424. ...*weil die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden*. ... .

2425. ...jedermann *tue, was er soll*, ...

2426. ...*obersten Willen*, ...

2427. ...*Verbindlichkeit*... .

2428. ...höchste Vernunft, ...

2429. ...Ideal des höchsten Guts. ... .

2430. ...*in welcher der moralisch vollkommenste Wille*, ...

2431. ...*höchsten Seligkeit*... .

2432. ...*höchsten* ursprünglichen *Guts*... .

2433. ...*höchsten abgeleiteten Guts*, ...

2434. ...*jene*..., ou seja, o mundo moral.

2435. ...*diese*..., ou seja, o mundo sensível.

2436. ...*eine solche Verknüpfung*... .

2437. ...*Die* ***Sittlichkeit*** *an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer, so fern sie der* ***Moralität*** *genau angemessen ausgeteilet ist*....: muito ao seu gosto, Kant recorre à sinonímia (negritos nossos).

2438. ...*unter*..., literalmente: *sob*.

2439. ...*Hirngespinste*... .

2440. ...Gebote... .

2441. ...Verheißungen *und* Drohungen... .

2442. ...*zweckmäßige Einheit*..., ou unidade teleológica.

2443. ...Reich der Gnaden, ...

2444. ...Reiche der Natur, ...

2445. ...*Unwürdigkeit*, ...

2446. ...Beurteilung... .

2447. ...Befolgung... .

2448. ...*Lebenswandel*...: termo composto de difícil tradução, mas que tem um nítido viés ético: conduta ou procedimento na vida.

2449. ...*wirkende Ursache*... .

2450. ...*nach demselben*..., ou seja, em conformidade com a lei moral.

2451. ...*Ausgang*, ...

2452. ...*Triebfedern*..., literalmente: *molas propulsoras*.

2453. Período particularmente importante do qual registramos aqui o original: ...*Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft* a priori *bestimmt und notwendig ist, erfüllen*. ... .

2454. ...*das vollständige Gut*. ... .

2455. ...*Sie*.., isto é, nossa razão.

2456. ...*dem sittlichen Wohlverhalten*, ...

2457. ...*wesentlich*... .

2458. ...*die moralische Gesinnung*, ...

2459. ...*sie*..., ou seja, a postura.

2460. ...*unsittlichen Verhalten*... .

2461. ...*in dem genauen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen*, ...

2462. ...*nach den Vorschriften der reinen aber praktischen Vernunft*... .

2463. ...*deren Realität auch auf nichts andres gegründet werden kann, als auf die*..., ou, muito próximo da literalidade: *cuja realidade não pode ser fundada em nada diferente senão na*... .

2464. ...*Zweckmäßigkeit*..., caráter do que é teleológico.

2465. ...*Moraltheologie*... .

2466. ...*eines* einigen, allervollkommensten *und* vernünftigen *Urwesens*... .

2467. ...*ein einiger oberster Wille*... .

2468. ...*vollkommene Einheit der Zwecke*..., completa unidade dos fins.

2469. ...*allgewaltig*... .

2470. ...*damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei*; ... .

2471. ...*allwissend*, ...

2472. ...*allgegenwärtig*, ...

2473. ...*ewig*, ...

2474. ...*systematische Einheit der Zwecke*..., literalmente: *unidade sistemática dos fins*.

2475. Império da graça.

2476. ...*eines Systems der Zwecke*, ..., sistema dos fins.

2477. ...*in dem Wesen der Freiheit*... .

2478. ...*zufällig*... .

2479. ...*die Zweckmäßigkeit*..., o caráter do que é teleológico.

2480. ...*inneren Möglichkeit*... .

2481. ...*zweckmäßige Einheit*..., isto é, unidade dos fins.

2482. ...*Anwendung*... .

2483. ...*Steigerung*... .

2484. ...*nach denselben*..., isto é, conforme esses conceitos morais.

2485. ...*notwendigen Prinzipien*, ...

2486. ...*die Kenntnis der Natur und selbst ein ansehnlicher Grad der Kultur der Vernunft in manchen anderen Wissenschaften, teils nur rohe und umherschweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konnte, teils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Ansehung dieser Frage übrig ließ*. ... .

2487. ...*brachte sie*..., embora no original conste ...*brachten sie*... (plural). Entende-se que o sujeito é ...*Eine größere Bearbeitung sittlicher Ideen, ... (...Um cultivo maior das ideias morais...)* no início do período.

2488. ...*nämlich den Begriff eines einigen Urwesens, als des höchsten Guts*, ...

2489. ...*eines weisen Weltregierers*... .

2490. ...*so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat*, ..., literalmente: *tão longe a razão prática tem o direito de nos conduzir*.

2491. ...*heilig*... .

2492. Ou seja, à vontade divina.

2493. ...*das Weltbeste*... .

2494. ...*Bestimmung*... .

2495. ...*den Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft*... .

2496. ...*die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muß*. ... .

2497. ...*Das Fürwahrhalten*... .

2498. ...*im Gemüte*... .

2499. ...Überzeugung. ... .

2500. ...Überredung... .

2501. ...*Schein*, ..., aparência.

2502. ...*Übereinstimmung*... .

2503. Pela concordância com um terceiro, concordam entre si.

2504. ...*Probierstein*... .

2505. ...*gemeinschaftlichen Grunde*, ...

2506. ...*und mithin das trügliche Fürwahrhalten als eine Begebenheit in unserem Gemüte erklären*, ...

2507. ...Meinen, Glauben *und* Wissen. ... .

2508. ...*Bewußtsein*... .

2509. ...Gewißheit... .

2510. ...*vermittelst dessen das an sich bloß problematische Urteil*... .

2511. ...*Spiel der Einbildung*, ...

2512. ...*Allgemeinheit und Notwendigkeit*, ...

2513. ...*Beifall*... .

2514. ...*empirischen Beihilfe*... .

2515. ...*das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden*. ... .

2516. ...*Diese praktische Absicht ist nun entweder die der* Geschicklichkeit, *oder der* Sittlichkeit, *die erste zu beliebigen und zufälligen, die zweite aber zu schlechthin notwendigen Zwecken*. ... .*Quaisquer* (beliebigen) fins podem ser entendidos menos genericamente como fins *arbitrários*.

2517. ...*Er sieht auf die Erscheinungen*, ... Literalmente: *Ele olha para os fenômenos*, mas a tradução não literal é aqui mais clara e expressiva, em função do sentido restrito e peculiar.

2518. ...*die Schwindsucht*. ... .

2519. ...Wetten. ... .

2520. ...*Öfters spricht jemand seine Sätze mit so zuversichtlichem und unlenkbarem Trotze aus, daß er alle Besorgnis des Irrtums gänzlich abgelegt zu haben scheint*. ... .

2521. ...*Wenn man sich in Gedanken vorstellt*, ...

2522. ...*Unternehmung*... .

2523. ...*Einwohner*... .

2524. ...*die Lehre vom Dasein Gottes*... .

2525. ...*theoretischen Weltkenntnis*... .

2526. ...*Naturforschung*... .

2527. ...*einen weisen Welturheber*... .

2528. ...*Brauchbarkeit*... .

2529. ...*Weisheit*, ...

2530. ...*Ausdruck*... .

2531. ...*Festigkeit des Zutrauens*... .

2532. ...*Eigenschaften*... .

2533. ...*Vernunfthandlungen*, ...

2534. ...*die mich an derselben festhält*, ..., ou seja, à ideia.

2535. ...*unausbleiblich*... .

2536. ...*unumgänglich*... .

2537. ...*führen*.... . Na 1ª e na 2ª edições consta *führe* (singular). Foi corrigido posteriormente.

2538. ...*Einheit der Zwecke*... .

2539. ...*verabscheuungswürdig*... .

2540. Apesar da aspereza do período, optamos, como norma geral nesta tradução da *Crítica da Razão Pura*, pela proximidade à literalidade: ...*Auf solche Weise bleibt uns, nach Vereitelung aller ehrsüchtigen Absichten einer über die Grenzen aller Erfahrung hinaus herumschweifenden Vernunft, noch genug übrig, daß wir damit in praktischer Absicht zufrieden zu sein Ursache haben*. ... .

2541. ...*denn, wenn er das weiß, so ist er gerade der Mann, den ich längst gesucht habe*. ... .

2542. ...*Das einzige Bedenkliche*, ..., embora o sentido contemplado por Kant possa também ser o genérico de *a única dificuldade* ou *o único problema*.

2543. ...*Vernunftglaube*... .

2544. ...*die hartnäckigste Zweifelsucht*... .

2545. A mente humana assume (como acredito que acontece necessariamente com todo ser racional) um interesse natural na moralidade, ainda que não seja ***total**** e praticamente preponderante. Fortalecei e aumentai esse interesse e achareis a razão muito dócil e até mais esclarecida para unir o interesse especulativo ao prático. Mas se não cuidais em tornar os seres humanos antecipadamente pelo menos medianamente bons, jamais vos capacitareis a fazer deles seres humanos de crença sincera! (K.)

*. ...*ungeteilt*..., com um viés para *unânime*. (N.T.)

2546. ...*dem moralischen*, ..., quer dizer, do *interesse* moral.

2547. ...*guter Gesinnungen*, ..., ou melhor, posturas morais boas.

2548. ...*vernünftiger Mensch*... .

2549. ...*nämlich den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten könnte*. ... .

2550. ...*Aussichten*... .

2551. ...*zwei Glaubenartikel?* ... .

2552. ...*gesetzt, es sollte auch beim Ausgange bloß negativ befunden werden*; ... . Mais próximo à literalidade: *mesmo a supor que isso devesse, no fim, ser considerado apenas negativo*; ... .

2553. ...*Bestätigung*... .

2554. ...*welche sie auch*..., quer dizer, que *a natureza* também.

2555. ...*die Kunst*... .

2556. ...*Rhapsodie*, ...

2557. ...*der Umfang des Mannigfaltigen*..., a esfera ou domínio do múltiplo.

2558. ...*die Stelle der Teile*... .

2559. ...*keine zufällige Hinzusetzung, oder unbestimmte Größe der Vollkommenheit*, ...

2560. ...*gehäuft*... .

2561. ...*wie ein tierischer Körper, dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht*. ... .

2562. ...*Prinzip des Zwecks*..., literalmente: *princípio do fim*.

2563. ...*d. i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft*, ...

2564. ...*Wissenschaft*... .

2565. ...*Umriß*... .

2566. ...*Verwandtschaft*... .

2567. ...*und dieses*..., ou seja, *e essa ciência*.

2568. ...*Ausarbeitung*... .

2569. ...*wie ein Keim*, ...

2570. ...*eingewickelt*... .

2571. ...*rhapsodistisch*..., movediçamente; na literalidade: *rapsodicamente*. Kant parece evocar a figura do rapsodo que se movia de maneira errante de povoado em povoado, cidade em cidade para mostrar sua arte. Ver início do segundo parágrafo deste capítulo, onde ele contrapõe rapsódia a sistema.

2572. ...*wie Gewürme*, ...

2573. Geração espontânea.

2574. ...*Zusammenfluß*... .

2575. ...*verstümmelt*, ...

2576. ...*zweckmäßig*..., ou seja, visando a um fim (teleologicamente).

2577. ...*die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft*... .

2578. ...*das ganze obere Erkenntnisvermögen*, ...

2579. Conhecimento a partir de dados.

2580. Conhecimento a partir de princípios.

2581. ...*Erzählung*, ...

2582. ...*Belehrung (allgemeiner Erkenntnisse)*... .

2583. ...*das* Wolffische, ..., ou seja, o de Christian Wolff.

2584. ...*Er hat gut gefaßt und behalten, d. i. gelernet, und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen*.... .

2585. ...*die Verwerfung des Gelerneten*... .

2586. ...*Lehrlingen*, ..., estudantes.

2587. ...*Erkenntnisquellen*, ...

2588. ...*und alle Täuschung und Irrtum ausschließt*. ... .

2589. ...*Man kann also unter allen Vernunftwissenschaften* (a priori) *nur allein Mathematik, niemals aber Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur* philosophieren *lernen*. ... .

2590. ...*Urbild*..., no sentido de matriz, paradigma, protótipo.

2591. ...Schulbegriff, ...

2592. ...Weltbegriff..., conceito cósmico.

2593. Teleologia da razão humana.

2594. ...*und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft*. ... .

2595. ...*der Naturkündiger*, ...

2596. ...*Es gibt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern*. ... .

2597. ...*näher*..., literalmente: *mais de perto*.

2598. *Conceito universal* quer dizer aqui aquele que diz respeito ao que interessa necessariamente a todos; portanto, determino o propósito de uma ciência segundo *conceitos escolásticos*, se é ela considerada apenas uma das habilidades para certos fins arbitrários. (K.)

2599. ...*Endzweck*, ...

2600. ...*die ganze Bestimmung*... .

2601. ...*Moralphilosophie*... .

2602. ...*Moralisten*... .

2603. ...*die der Sitten*, ..., ou literalmente: *a dos costumes*, ...

2604. ...*Vorübung*... .

2605. ...*Untersuchung*... .

2606. ...*Darstellung*... .

2607. ...*und ist also entweder* Metaphysik der Natur, *oder* Metaphysik der Sitten. ... .

2608. ...*Tun und Lassen*..., ou: *fazer e deixar de fazer*.

2609. ...im engeren Verstande... .

2610. ...*reine Sittenlehre*..., ou: *doutrina pura dos costumes*.

2611. ...*Scheiden*..., separação, decomposição.

2612. ...*reinen Größenlehre*... .

2613. ...*Anteil*, ...

2614. ...*von allem Fremdartigen*, ...

2615. ...*Denkern von Gewerbe*, ...

2616. ...*Allgemeinheit*, ...

2617. ...*Zeitrechnung*... .

2618. ...*Ausgedehnten*... .

2619. ...*das Besondere unter dem Allgemeinen*... .

2620. ...*Ungleichartigkeit und Verschiedenheit*... .

2621. ...*Gleichartigkeit*... .

2622. Eis um período difícil que traduzimos, excepcionalmente, distanciados da literalidade: ...*Dadurch ist es nun geschehen, daß, da Philosophen selbst in der Entwickelung der Idee ihrer Wissenschaft fehleten, die Bearbeitung derselben keinen bestimmten Zweck und keine sichere Richtschnur haben konnte, und sie, bei einem so willkürlich gemachten Entwurfe, unwissend in dem Wege, den sie zu nehmen hätten, und jederzeit unter sich streitig, über die Entdeckung, die ein jeder auf dem seinigen gemacht haben wollte, ihre Wissenschaft zuerst bei andern und endlich sogar bei sich selbst in Verachtung brachten*.... . Nosso original registra *Entwickelung* em lugar de *Entwicklung*. Quanto ao teor do período, atentar para a crítica contundente de Kant.

2623. ...gegeben wären... .

2624. ...*die* transzendentale Welterkenntnis, ..., ou, literalmente: *conhecimento transcendental do mundo*.

2625. ...*die* transzendentale Gotteserkenntnis...., ou, literalmente: *conhecimento transcendental de Deus*. Embora não espacejado no original, registramos em itálico o adjetivo transcendental.

2626. ...*die Seele*, ...

2627. Não se pense que por isso entendo aquilo que é comumente chamado de *physica generalis*, e que é mais matemática do que filosofia da natureza. Com efeito, a metafísica da natureza distingue-se completamente da matemática, e está muito longe de oferecer tantas compreensões amplas quanto esta, ainda que seja importantíssima, no tocante à crítica do conhecimento puro do entendimento a ser aplicado à natureza em geral; na sua falta até matemáticos, dependendo de certos conceitos comuns, mas que de fato são metafísicos, têm sobrecarregado, sem o perceberem, a ***teoria da natureza**** com hipóteses que somem diante de uma crítica desses princípios sem com isso minimamente prejudicar o uso da matemática nesse campo (que é totalmente imprescindível). (K.)

*. ...*Naturlehre*..., ou seja, a física. (N.T.)

2628. ...*und nicht bloß* technisch, *nach zufällig wahrgenommenen Verwandtschaften und gleichsam auf gut Glück angestellt*, ...

2629. ...*Gesetzmäßigkeit*..., ou legitimidade.

2630. ...*undurchdringliche leblose Ausdehnung*... .

2631. ...*Naturlehre*..., ou seja, a física.

2632. ...*Schulgebrauch*... .

2633. ...*Plätzchen*... .

2634. ...*Bewegursachen*, ...

2635. ...*angenehmen Erwartungen*... .

2636. ...*Hoffnung*... .

2637. Dada a sua particular importância, reproduzimos todo o período no original: ...*Aus dem ganzen Verlauf unserer Kritik wird man sich hinlänglich überzeugt haben: daß, wenn gleich Metaphysik nicht die Grundfeste der Religion sein kann, so müsse sie doch jederzeit als die Schutzwehr derselben stehen bleiben, und daß die menschliche Vernunft, welche schon durch die Richtung ihrer Natur dialektisch ist, einer solchen Wissenschaft niemals entbehren könne, die sie zügelt, und, durch ein szientifisches und völlig einleuchtendes Selbsterkenntnis, die Verwüstungen abhält, welche eine gesetzlose spekulative Vernunft sonst ganz unfehlbar, in Moral sowohl als Religion, anrichten würde*. ... .

2638. ...*zu ihr*, ..., ou seja, à metafísica.

2639. ...*Weisheit*, ...

2640. ...*Naturwissenschaft*, ..., isto é, a física.

2641. ...*Vollendung*..., coroamento.

2642. ...*Daß sie, als bloße Spekulation, mehr dazu dient, Irrtümer abzuhalten, als Erkenntnis zu erweitern, tut ihrem Werte keinen Abbruch, sondern gibt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Zensoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert, und dessen mutige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen*. ... .

2643. ...*Ich begnüge mich, aus einem bloß transzendentalen Gesichtspunkte, nämlich der Natur der reinen Vernunft, einen flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitungen derselben zu werfen, welches freilich meinem Auge zwar Gebäude, aber nur in Ruinen vorstellt*. ... .

2644. ...*Kindesalter*... .

2645. ...*Beschaffenheit*... .

2646. Mais um período, que por sua grande relevância e complexidade, deve ser reproduzido aqui no original: *...Was auch die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zustande der Völker übrig waren, für grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, so hinderte dieses doch nicht den aufgeklärtern Teil, sich freien Nachforschungen über diesen Gegenstand zu widmen, und man sahe leicht ein, daß es keine gründliche und zuverlässigere Art geben könne, der unsichtbaren Macht, die die Welt regiert, zu gefallen, um wenigstens in einer andern Welt glücklich zu sein, als den guten Lebenswandel. ... .*

2647. *...Wirklichkeit, ...*

2648. *...Einbildung; ... .*

2649. *...Schein, ...*

2650. *...Realität... .*

2651. *...Jene...*, ou seja, os pertencentes à primeira escola, a sensualista.

2652. *...Diese...*, ou seja, os pertencentes à segunda escola, a intelectualista.

2653. Do grego ἐμπειρία, experiência.

2654. Do grego νόος, inteligência.

2655. *...Lehrsatz. ... .*

2656. *...gesunde Vernunft... .*

2657. *...nach dem Augenmaße, ...*, literalmente: *segundo a medida ocular, ...*

2658. *...mathematische Umschweife... .*

2659. Demócrito (*circa* 460-371 a.C.).

2660. *...Sie folgen der gemeinen Vernunft, ohne sich ihrer Unwissenheit als einer Methode zu rühmen, die das Geheimnis enthalten solle, die Wahrheit aus Demokrits tiefen Brunnen herauszuholen. ... .*

2661. *O que sei satisfaz a mim, não me preocupando em ser como Arcesilau*, ou Sólon** atribulados*. Uma tradução menos comprometida com a literalidade, se não livre, seria: *Meu saber a mim basta, não me preocupando com as atribulações de Arcesilau ou Sólon*.

*. Arcesilau (315-241 a.C.). (N.T.)

**. Sólon (*circa* 640-560 a.C.). (N.T.)

2662. A. Flaco Pérsio (34-62 d.C.).

2663. Reproduzimos o original deste expressivo período final em que nos afastamos consideravelmente da literalidade: *...Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urteilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen. ... .*

Copyright da tradução e desta edição © 2020 by Edipro Edições Profissionais Ltda.

Título original: *Kritik der reinen Vernunft*. Publicado originalmente na Prússia em 1781. Traduzido a partir da publicação alemã editada por Ingeborg Heidemann e publicada em Stuttgart, em 1966, pela Philipp Reclam Jun.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida de qualquer forma ou por quaisquer meios, eletrônicos ou mecânicos, incluindo fotocópia, gravação ou qualquer sistema de armazenamento e recuperação de informações, sem permissão por escrito do editor.

Grafia conforme o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

1ª edição, 2020.

Editores: Jair Lot Vieira e Maíra Lot Vieira Micales
Coordenação editorial: Fernanda Godoy Tarcinalli
Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini
Editoração: Alexandre Rudyard Benevides
Revisão: Ângela Moraes e Vânia Valente
Diagramação: Ricardo Brito
Capa: Paulo Damasceno
Adaptação de capa: Karine Moreto de Almeida

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Kant, Immanuel, 1724-1804
Crítica da razão pura [livro eletrônico] / Immanuel Kant ; tradução,[textos adicionais e notas] Edson Bini. — São Paulo : Edipro, 2020.
9 Mb ; ePub

Título original: Kritik der reinen Vernunft.
ISBN 978-85-521-0096-6

1. Causalidade 2. Conhecimento - Teoria 3. Filosofia alemã 4. Kant, Immanuel, 1724-1804 5. Razão I. Bini, Edson. II. Título.

20-35847 CDD-193

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia alemã : 193

Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964

EDITORA AFILIADA

São Paulo: (11) 3107-4788 • Bauru: (14) 3234-4121
www.edipro.com.br • edipro@edipro.com.br
@editoraedipro @editoraedipro



Metafísica dos costumes

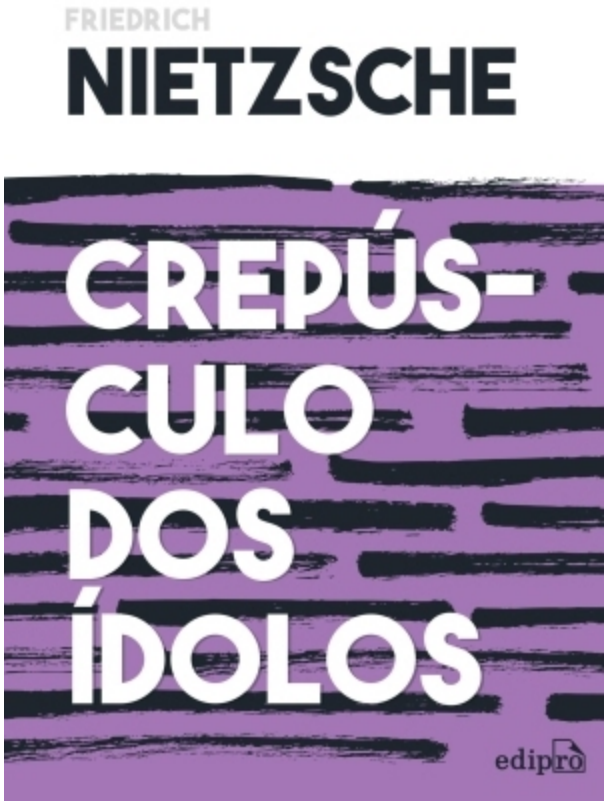
Kant, Immanuel
9786556600062
288 p&#65533;ginas

Compre agora e leia

Em Metafísica dos Costumes, o filósofo Immanuel Kant busca estabelecer os fundamentos centrais do direito e da moral. Dessa forma, propõe hipóteses basilares sobre a ética para o exercício do direito, da filosofia e das ciências humanas em geral. A obra parte

dos princípios metafísicos do direito, relacionando as faculdades do pensar às leis morais. É seguindo esse princípio que Kant conduzirá o leitor pelas doutrinas do direito privado e público e pela doutrina da virtude para consigo mesmo e com os outros. Metafísica dos costumes é um livro fundamental para profissionais e estudantes do direito, da filosofia e estudiosos da ética. A edição inclui cronologia, glossário, dados biográficos e bibliográficos.

Compre agora e leia



Crepúsculo dos ídolos

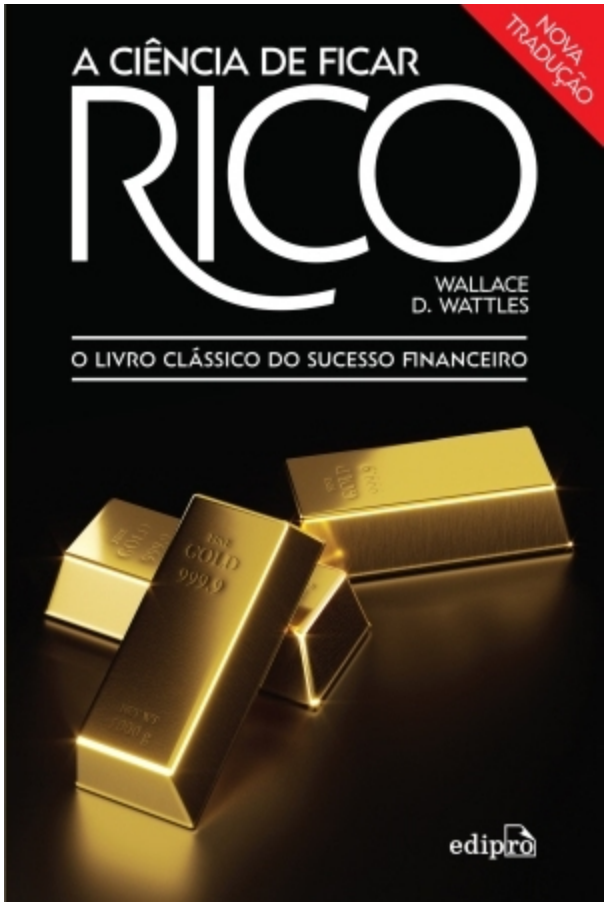
Nietzsche, Friedrich
9786556600024
112 p&#65533;ginas

Compre agora e leia

"...há mais ídolos do que realidades no mundo" Na definição do próprio autor, Friedrich Nietzsche, o Crepúsculo dos ídolos é uma síntese de suas teorias. A obra reúne os principais temas de seu percurso conceitual, contemplando-o retrospectivamente segundo o

viés das premências e dos anseios que estiveram na base de sua concepção. Nietzsche tem esta obra por uma declaração de guerra, e uma guerra travada no âmbito da transvaloração de todos os valores. Proporcionando uma genealogia dos ideais e da moral, empreende uma análise psicológica e fisiológica da civilização ocidental, ao mesmo tempo em que corrobora um projeto que, da busca de acessos ao mundo grego, remete a O nascimento da tragédia. Em seu viés negativo, a partir da proposição de que "há mais ídolos do que realidades no mundo", Nietzsche ausculta os ídolos ocos de seu tempo — que vão da filosofia clássica grega ao sistema educacional alemão. Elaborada em 1888, com base no material reunido para a obra Vontade de potência, jamais realizada, Crepúsculo dos ídolos é essencial a quem deseja enxergar um panorama de sua filosofia, centrada no exacerbado senso crítico e na defesa corajosa das próprias posições. Esta edição tem tradução de Saulo Krieger, membro do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN), que também assina uma introdução e notas explicativas.

Compre agora e leia



A ciência de ficar rico

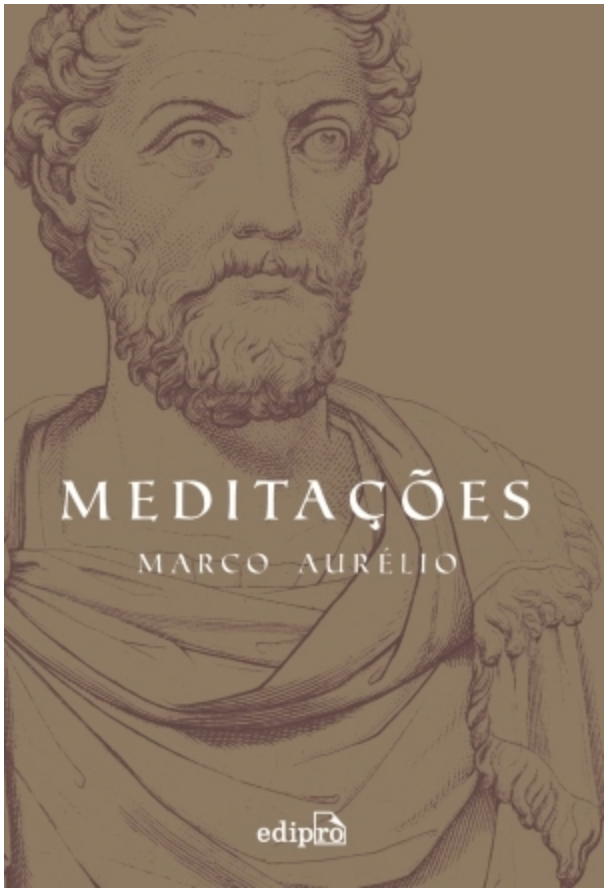
Wattles, Wallace D.
9788552101154
96 p&#65533;ginas

Compre agora e leia

A ciência de ficar rico é a obra que inspirou o best-sellerO segredo, da autora Rhonda Byrne. Com nova tradução, neste livro clássico sobre o enriquecimento Wallace D. Wattles descreve os passos necessários, por meio de uma programação mental, para alcançar a

prosperidade. Para isso, lança mão de poderosas ferramentas, como a visualização criativa e a lei da atração, entre outras regras universais. Obra de referência utilizada por coachs e empresários em todo o mundo. Wattles apresenta um manual prático, e não um tratado teórico. Para o autor, o objetivo da vida é o progresso. O desenvolvimento da mente, da alma e do corpo depende também de bens materiais, que só podem ser alcançados por meio da prosperidade financeira. A ciência de ficar rico é destinado a quem busca ir além do desejo vago da riqueza. Este livro apresenta um plano concreto, um novo modo de pensar, em que um objetivo claro, aliado ao planejamento e à ação, certamente o levará ao sucesso.

Compre agora e leia



Meditações

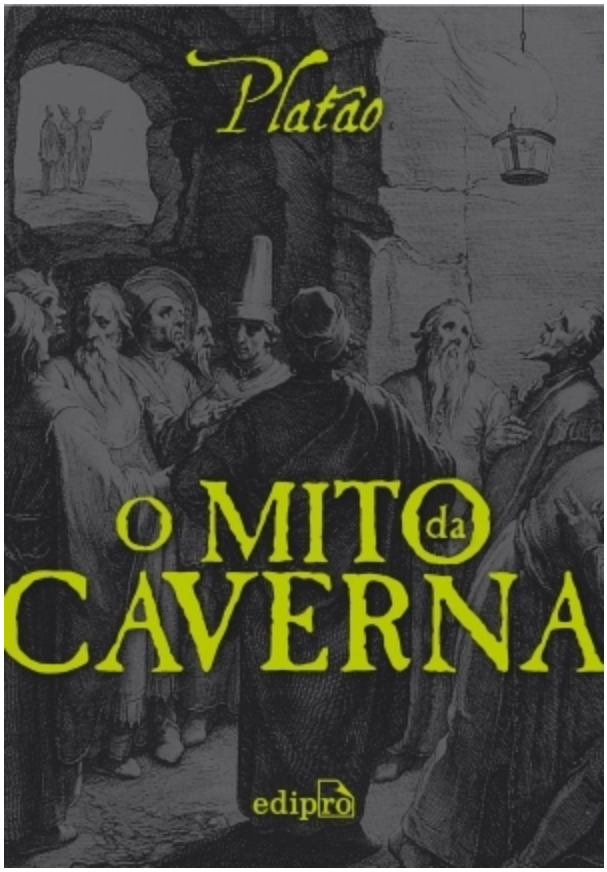
Aurélio, Marco
9788552100928
160 p&#65533;ginas

Compre agora e leia

Estas são anotações pessoais do imperador romano Marco Aurélio escritas entre os anos de 170 a 180. Também conhecidas como Meditações a mim mesmo, reúnem aforismos que orientaram o governante pela perspectiva do estoicismo – o controle das

emoções para que se evitem os erros de julgamento. Suas meditações formam um manual de comportamento ainda atual sobre como podemos melhorar nosso comportamento e o relacionamento com o próximo. Marco Aurélio trava um diálogo interior em busca de verdades fundamentais por meio da razão sem deixar de lado a sensibilidade. Sem inclinação a qualquer crença religiosa, Meditações apela para ordens universais nas quais até mesmo os acontecimentos ruins ocorrem para o bem de todos. O imperador assume o papel do filósofo que instrui o aluno e dá conselhos ao amigo. Por seu caráter íntimo, Meditações tornou-se um dos escritos mais reveladores e inspiradores a respeito do pensamento de um grande líder. Apresenta ensinamentos sobre as virtudes, a felicidade, a morte, as paixões e a harmonia com a natureza e a aceitação de suas leis. Figura ainda entre as obras fundamentais para os estudiosos da filosofia estoica, mesmo milênios depois de sua composição.

Compre agora e leia



O mito da caverna

Platão
9788552100850
80 p&#65533;ginas

Compre agora e leia

Um dos textos filosóficos mais lidos de todos os tempos,este clássico de Platão – extraído de sua obra A República – que narra um diálogo entre o irmão de Platão, Gláucon, e Sócrates, seu mentor, é um convite à permanente reflexão. Sua atualidade e

relevância justificam-se por inspirar o resgate de valores fundamentais para a formulação do senso crítico, despertando a consciência político-filosófica tão necessária nos dias atuais. Uma obra de formação intelectual que explica como podemos nos libertar da escuridão que nos aprisiona através da luz da verdade. Aqui Platão discute sobre teoria do conhecimento, linguagem e educação na formação do Estado ideal. Sua leitura contribui para o engrandecimento pessoal dos jovens e inspira todos os leitores a atuarem como seres sociais conscientes da necessidade de esclarecimento de todos os demais.

Compre agora e leia

Sumário

Capa
Folha de rosto
Sumário
Considerações do tradutor
Apresentação
Crítica da razão pura
Prefácio à segunda edição
Introdução
- I – Da diferença entre o conhecimento puro e o empírico
- II – Estamos de posse de certos conhecimentos a priori e o próprio entendimento comum jamais os dispensa
- III – A filosofia necessita de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todos os conhecimentos a priori
- IV – Da diferença entre juízos analíticos e juízos sintéticos
- V – Todas as ciências teóricas da razão contêm juízos sintéticos a priori como princípios
- VI – O problema universal da razão pura
- VII – Ideia e divisão de uma ciência particular sob o nome de uma crítica da razão pura

I – Doutrina transcendental dos elementos
- Primeira parte – Estética transcendental
  - § 1 – Introdutório
  - Seção I – Do espaço
    - § 2 – Discussão metafísica deste conceito
    - § 3 – Discussão transcendental do conceito de espaço
      - Conclusões a partir dos conceitos supracitados
  - Seção II – Do tempo
    - § 4 – Discussão metafísica do conceito de tempo
    - § 5 – Discussão transcendental do conceito de tempo
    - § 6 – Conclusões a partir desses conceitos
    - § 7 – Elucidação

§ 8 – Observações gerais sobre a estética transcendental
Conclusão da estética transcendental
Segunda parte – Lógica transcendental
Introdução – Ideia de uma lógica transcendental
I – Da lógica em geral
II – Da lógica transcendental
III – Da divisão da lógica geral em analítica e dialética
IV – Da divisão da lógica transcendental na analítica e dialética transcendentais
Primeira divisão – A analítica transcendental
Livro I – A analítica dos conceitos
Capítulo I – Do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento
Seção I – Do uso lógico do entendimento em geral
Seção II
§ 9 – Da função lógica do entendimento nos juízos
Seção III
§ 10 – Dos conceitos puros do entendimento ou categorias
Tabela das categorias
§ 11
§ 12
Capítulo II – Da dedução dos conceitos puros do entendimento
Seção I
§ 13 – Dos princípios de uma dedução transcendental em geral
§ 14 – Passagem à dedução transcendental das categorias
Seção II – Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento
§ 15 – Da possibilidade de uma combinação em geral

§ 16 – Da unidade sintética original da apercepção
§ 17 – O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo o uso do entendimento
§ 18 – O que é unidade objetiva da autoconsciência
§ 19 – A forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos aí contidos
§ 20 – Todas as intuições sensíveis estão submetidas às categorias na qualidade de condições sob as quais exclusivamente seu múltiplo pode se reunir em uma consciência
§ 21 – Observação
§ 22 – A categoria não tem outro uso para o conhecimento das coisas exceto sua aplicação aos objetos da experiência
§ 23
§ 24 – Da aplicação das categorias aos objetos dos sentidos em geral
§ 25
§ 26 – Dedução transcendental do uso empírico possível universal dos conceitos puros do entendimento
§ 27 – Resultado dessa dedução dos conceitos do entendimento
Breve noção dessa dedução
Livro II – A analítica dos princípios
Introdução – Da faculdade transcendental do juízo em geral
Capítulo I – Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento
Capítulo II – Sistema de todos os princípios do entendimento puro

Seção I – Do princípio supremo de todos os juízos analíticos
Seção II – Do princípio supremo de todos os juízos sintéticos
Seção III – Representação sistemática de todos os princípios sintéticos do entendimento puro
1 – Axiomas da intuição
Prova
2 – Antecipações da percepção
Prova
3 – Analogias da experiência
Prova
A – Primeira analogia – Princípio da persistência da substância
Prova
B – Segunda analogia – Princípio da sequência temporal de acordo com a lei da causalidade
Prova
C – Terceira analogia – Princípio da simultaneidade de acordo com a lei da ação recíproca, ou comunidade
Prova
4 – Os postulados do pensar empírico em geral
Elucidação
Refutação do idealismo
Teorema
Prova
Observação geral acerca do sistema dos princípios
Capítulo III – Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e noúmenos
Apêndice – Da anfibolia dos conceitos de reflexão mediante a confusão do uso empírico do

entendimento com o transcendental
Observação à anfibolia dos conceitos de reflexão
Segunda divisão – A dialética transcendental
Introdução
I – Da ilusão transcendental
II – Da razão pura como a sede da ilusão transcendental
A – Da razão em geral
B – Do uso lógico da razão
C – Do uso puro da razão
Livro I – Dos conceitos da razão pura
Primeiro livro da dialética transcendental
Seção I – Das ideias em geral
Seção II – Das ideias transcendentais
Seção III – Sistema das ideias transcendentais
Livro II – Das inferências dialéticas da razão pura
Segundo livro da dialética transcendental
Capítulo I – Dos paralogismos da razão pura
Refutação da prova de Mendelssohn da persistência da alma
Conclusão da solução do paralogismo psicológico
Observação geral no tocante à transição da psicologia racional para a cosmologia
Capítulo II – A antinomia da razão pura
Seção I – Sistema das ideias cosmológicas
Seção II – Antitética da razão pura
Primeiro conflito das ideias transcendentais
Tese
Prova
Antítese
Prova
Observação sobre a primeira antinomia
I – Sobre a tese
II – Sobre a antítese
Segundo conflito das ideias transcendentais

Tese
Prova
Antítese
Prova
Observação sobre a segunda antinomia
I – Sobre a tese
II – Sobre a antítese
Terceiro conflito das ideias transcendentais
Tese
Prova
Antítese
Prova
Observação sobre a terceira antinomia
I – Sobre a tese
II – Sobre a antítese
Quarto conflito das ideias transcendentais
Tese
Prova
Antítese
Prova
Observação sobre a quarta antinomia
I – Sobre a tese
II – Sobre a antítese
Seção III – Do interesse da razão nesses conflitos
Seção IV – Dos problemas transcendentais da razão pura, na medida em que devem absolutamente poder ser solucionados
Seção V – Representação cética das questões cosmológicas suscitadas por todas as quatro ideias transcendentais
Seção VI – O idealismo transcendental como chave para a solução da dialética cosmológica
Seção VII – Decisão crítica do conflito cosmológico da razão consigo mesma

Seção VIII – Princípio regulador da razão pura com referência às ideias cosmológicas
Seção IX – Do uso empírico do princípio regulador da razão no tocante a todas as ideias cosmológicas
I – Solução da ideia cosmológica da totalidade da composição dos fenômenos de um todo cósmico
II – Solução da ideia cosmológica da totalidade da divisão de um todo dado na intuição
Observação final sobre a solução das ideias matemático-transcendentais e advertência a respeito da solução das ideias dinâmico-transcendentais
III – Solução da ideia cosmológica da totalidade da derivação de eventos do mundo a partir de suas causas
Possibilidade da causalidade através da liberdade em conjunção com a lei universal da necessidade natural
Esclarecimento da ideia cosmológica de uma liberdade em combinação com a necessidade universal da natureza
IV – Solução da ideia cosmológica da totalidade da dependência dos fenômenos quanto à existência destes em geral
Observação conclusiva da completa antinomia da razão pura
Capítulo III – O ideal da razão pura
Seção I – Do ideal em geral
Seção II – Do ideal transcendental (Prototypon transcendentale)

Seção III – Dos fundamentos probatórios da razão especulativa para inferir a existência de um ser supremo
Seção IV – Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus
Seção V – Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus
Descoberta e explicação da ilusão dialética em todas as provas transcendentais da existência de um ser necessário
Seção VI – Da impossibilidade da prova físico-teológica
Seção VII – Crítica a toda teologia a partir de princípios especulativos da razão
Apêndice à dialética transcendental
Do uso regulador das ideias da razão pura
Do objetivo final da dialética natural da razão humana
II – Doutrina transcendental do método
Capítulo I – A disciplina da razão pura
Seção I – A disciplina da razão pura no uso dogmático
Seção II – A disciplina da razão pura no tocante ao seu uso polêmico
Da impossibilidade de uma satisfação cética da razão pura em cisão consigo mesma
Seção III – A disciplina da razão pura no tocante às hipóteses
Seção IV – A disciplina da razão pura no tocante às suas provas
Capítulo II – O cânone da razão pura
Seção I – Do fim último do uso puro de nossa razão
Seção II – Do ideal do bem supremo como um fundamento determinante do fim último da razão pura
Seção III – Da opinião, saber e crença
Capítulo III – Arquitetônica da razão pura
Capítulo IV – A história da razão pura

Créditos