

Nilmar Pellizzaro

**A LIBERDADE NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*: UMA  
RELAÇÃO ENTRE *CÂNON* E *DIALÉTICA***

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Aylton Barbieri Durão

Florianópolis  
2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor através do  
Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Pellizzaro, Nilmar

A liberdade na Crítica da Razão Pura: uma relação entre  
Cânon e Dialética / Nilmar Pellizzaro ; orientador, Dr.  
Aylton Barbieri Durão - Florianópolis, SC, 2013.  
122 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Kant. 3. Liberdade transcendental. 4.  
Liberdade prática. 5. Causalidade natural. I. Durão, Dr.  
Aylton Barbieri . II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

## RESUMO

O presente estudo faz uma incursão pela CRP na tentativa de compreender como Kant pensa a liberdade no contexto deste livro. Grosso modo, temos dois problemas a considerar. De acordo com o primeiro, na *Dialética* veremos que há uma dependência da liberdade prática em relação à transcendental, a ponto de que a supressão desta última levaria ao aniquilamento da primeira. Ocorre que, no *Cânon*, Kant parece abrir mão da liberdade transcendental ao tratar da liberdade prática, já que o contexto do *Cânon* seria puramente prático e, como tal, questões teóricas não teriam relevância no contexto prático. Como compreender tal dissociação? De acordo com o segundo, na *Dialética* a liberdade prática era pensada como uma causalidade inteligível e independente dos impulsos sensíveis. Já no *Cânon*, Kant afirma que ela poderia ser conhecida pela experiência como sendo uma das causas naturais. Aqui a dificuldade consiste no perigo da liberdade prática, que possuía um caráter inteligível na *Dialética*, ser relegada à natureza, não passando assim de mera quimera. Assim, nosso estudo visa compreender tais problemas e apresentar três perspectivas de solução: a primeira mostra que há uma incongruência entre as abordagens do *Cânon* e *Dialética*, sendo o primeiro possivelmente um escrito pré-crítico (Carnois); a segunda procura conciliar ambas as abordagens, apontando para o caráter ambíguo da liberdade prática (Allison); a terceira também visa a conciliação dos dois textos, porém pensa a liberdade prática como um conceito híbrido (Julio Esteves). No final, faremos uma breve consideração acerca dos limites de cada uma das soluções.

**Palavras-chave:** Kant; liberdade transcendental; liberdade prática; causalidade natural; arbítrio.



## ABSTRACT

This study makes an incursion by Critique of Pure Reason in trying to understand how Kant thinks freedom in the context of this book. Roughly speaking, we have two problems to consider. According to the first, in the Dialectic we will see that there is a dependence of practical freedom in relation to the transcendental, to the extent that the suppression of the latter would lead to the annihilation of the first. It happens that, in the Canon, Kant seems to forgo the transcendental freedom in dealing with the practical freedom, since the context of the canon is purely practical and, as such, theoretical issues wouldn't have an importance in practical context. How to understand this dissociation? According to the second, in the Dialectic practical freedom was conceived as an independent and intelligible causality of sensible impulses. In the Canon, Kant says that it could be known by experience as one of natural causes. Here the difficulty is in the danger of practical freedom, which had an intelligible character in the Dialectic, being relegated to nature, being nothing but a mere chimera. Thus, our purpose is to understand these problems and present three perspectives of solution. The first shows that there is an incongruity between the approaches of the Canon and Dialectic, being the first possibly a pre-critical writing (Carnois); the second seeks to reconcile both approaches, pointing to the ambiguous nature of practical freedom (Allison); the third also seeks to reconcile the two texts, but thinks the practical freedom as a hybrid concept (Julio Esteves). In the end, we will make a brief consideration about the limits of each solution.

**Keywords:** Kant; transcendental freedom; practical freedom; natural causality; will.



## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	09
1.1. Objetivo e plano geral.....	09
<b>2. O CONTEXTO DA TERCEIRA ANTINOMIA</b> .....	13
2.1. O conhecimento restrito ao âmbito fenomênico.....	14
2.2. Da origem das ideias.....	16
2.3. A natureza das ideias cosmológicas.....	24
2.4. A terceira antinomia.....	31
2.5. Do interesse da tese e da antítese.....	41
2.6. A solução do terceiro conflito cosmológico.....	44
<b>3. O SENTIDO DA LIBERDADE NA DIALÉTICA</b> .....	50
3.1. Caráter empírico e caráter inteligível da razão.....	52
3.2. Liberdade transcendental e liberdade prática.....	58
3.3. As implicações da solução kantiana ao terceiro conflito cosmológico.....	67
<b>4. LIBERDADE: UMA RELAÇÃO ENTRE CÂNON E DIALÉTICA</b> .....	80
4.1. Apresentando o problema.....	81
4.2. A incompatibilidade entre <i>Dialética</i> e <i>Cânon</i> segundo Carnois.....	88
4.3. Allison: a ambigüidade da liberdade prática e a compatibilidade entre <i>Cânon</i> e <i>Dialética</i> .....	93
4.4. As objeções de Julio Esteves a Allison.....	99
4.5. Julio Esteves: A compatibilidade entre <i>Cânon</i> e <i>Dialética</i> e o hibridismo da liberdade prática.....	103
4.6. Considerações finais.....	112
<b>5. CONCLUSÃO</b> .....	115
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	120



# 1. INTRODUÇÃO

## 1.1. OBJETIVO E PLANO GERAL

O problema do tratamento da liberdade na *Crítica da Razão Pura* é um dos “tendões de Aquiles” da Filosofia kantiana, devido ao fato de que os estudiosos têm encontrado dificuldades em compatibilizar as teses da *Dialética* com as teses do *Cânon* acerca desta questão. De fato, segundo um primeiro ponto de vista, as afirmações da *Dialética* estariam em total contradição com aquelas do *Cânon* acerca da liberdade, de modo que a *Dialética* seria compatível com as obras maduras da moralidade, enquanto que o *Cânon*, por situar o conceito de liberdade prática no âmbito da causalidade natural, se coadunaria mais com o pensamento pré-crítico de Kant. Já outros autores, tais como Allison e Julio Esteves, embora tendo divergências quanto ao modo de conciliação dos dois textos, acreditam não haver contradição entre eles e propõem uma interpretação que possibilite uma conciliação de ambos.

O problema acima exposto pode ser melhor situado a partir de dois pontos, os quais, embora sejam apresentados separadamente, estão estritamente relacionados: o primeiro deles tem a ver com a estreita relação entre a liberdade prática e a liberdade transcendental. Na *Dialética* Kant afirmara uma total dependência da liberdade prática em relação à transcendental, a ponto de que a supressão desta última aniquilaria a possibilidade da existência da primeira. De fato, na *Dialética* a liberdade transcendental forneceria aquele caráter de espontaneidade absoluta capaz de possibilitar que um agente racional possa determinar o seu arbítrio independente dos móbeis da sensibilidade; por sua vez, no *Cânon*, Kant parece sugerir que deixaria de lado a liberdade transcendental ao tratar da liberdade prática, uma vez que o problema do *Cânon* seria puramente prático e, como tal, questões teóricas seriam indiferentes quando temos em vista o prático. Como então conciliar essas duas afirmações de Kant que pareceriam, em princípio, contraditórias? Note-se que o *Cânon*, ao pôr de lado a liberdade transcendental, estaria retirando do sujeito agente aquele caráter de espontaneidade próprio desta liberdade, condição esta que era essencial na *Dialética* para que uma ação pudesse ser considerada livre e não determinada pelos impulsos que vêm da sensibilidade.

O segundo ponto trata mais especificamente da liberdade prática, isto é, da liberdade no âmbito da ação humana. Na *Dialética* Kant afirmara que ela se caracterizava por uma independência do

arbítrio frente à coerção pelos impulsos que vêm da sensibilidade. Neste sentido, a causalidade da razão poderia ser pensada independentemente da causalidade natural, havendo, assim, por parte da ação determinada pela razão, uma total independência dos móveis sensíveis. Além do mais, por estar fundada na liberdade transcendental enquanto sua causa inteligível, a liberdade prática não poderia ser conhecida na experiência, uma vez que da experiência só temos acesso aos fenômenos, à experiência possível. Contudo, no *Cânon*, surpreendendo o leitor, Kant afirma que a liberdade prática poderia não somente ser provada por experiência como também estaria no rol das causas naturais. “Conhecemos, pois, a liberdade prática pela experiência como sendo uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade” (CRP, B831). Ora, na *Dialética* a liberdade prática exercia uma causalidade sobre a vontade, mas era uma causalidade inteligível e, portanto, até contrária à causalidade natural. No entanto, Kant está agora afirmando, no *Cânon*, que a liberdade ainda é uma causalidade da razão, mas, desta vez, situada entre as causas naturais. À primeira vista pareceria que, ao ser relegada a uma “mera causalidade natural”, a liberdade perderia sua razão de ser e não passaria de “mera natureza”, de modo que a razão perderia a sua peculiaridade de fundar uma ação humana livre. Deste modo, a causalidade inteligível já não seria mais necessária para explicar os fenômenos e a liberdade não passaria da liberdade de um assador, em termos kantianos, perdendo assim aquele *plus* de inteligibilidade que mantinha o seu caráter de espontaneidade. Como então conciliar afirmações tão contraditórias? Haveria, da parte de Kant, uma mudança radical da *Dialética* em relação ao conceito de liberdade apresentado no *Cânon*, ou ele estaria afirmando a mesma coisa em ambos os textos, de modo que um leitor pouco atento, por não se ater aos detalhes dos textos, não perceberia a coesão entre eles?

Uma boa compreensão deste problema se faz necessária porque toda a filosofia prática está baseada no conceito de liberdade. Por consequência, uma ação considerada racional pressuporá, em termos kantianos, a ideia de liberdade, de modo que se poderá imputar ao sujeito agente o mérito ou a culpa pelo que fez ou deixou de fazer. Curiosamente, nas obras posteriores Kant não faz referência a estes supostos problemas da relação entre *Cânon* e *Dialética*. Daí que, no decorrer de nossa pesquisa, teremos de nos certificar se de fato existe uma interpretação que razoavelmente possa conciliar as duas abordagens, embora o próprio Kant – como melhor veremos no capítulo terceiro – demonstra, no prefácio da segunda edição, que o sistema

como um todo estava completo e era completamente coerente em seu desenvolvimento.

Mas, para termos uma compreensão sobre a origem deste problema é preciso refazer o caminho das razões que nos conduziram até ele. Isto é o que faremos através dos dois primeiros capítulos. No primeiro deles, tentaremos mostrar qual a origem do conceito de liberdade e como Kant a situa entre as ideias cosmológicas. Veremos que Kant, na filosofia teórica, procura evidenciar que não é contraditório pensar natureza e liberdade num mesmo fenômeno. Isso se dá graças ao Idealismo Transcendental pelo qual é possível pensar num agente racional sob dois pontos de vista: enquanto um ser fenomênico sua ação é vista em total concordância com a causalidade natural, enquanto que, do ponto de vista do caráter inteligível, esta mesma ação deve ser considerada oriunda de um ato de liberdade, de uma absoluta espontaneidade de sua razão. Assim sendo, do ponto de vista da causalidade inteligível, nossas ações seriam vistas como provenientes da liberdade, de modo que dizemos que o sujeito inicia uma nova série de fenômenos a partir de si mesmo e espontaneamente. Contudo, do ponto de vista dos efeitos, esta mesma ação poderia ser vista em total consonância com a causalidade natural. Com isso, Kant quer demonstrar a possibilidade de sermos livres quando agimos sem que esta nossa liberdade interfira na causalidade natural. Esta será a problemática do primeiro capítulo, no qual trataremos de contextualizar o problema antinômico entre liberdade e natureza no contexto das ideias cosmológicas e apresentar a solução de Kant a este problema.

No segundo capítulo tentaremos analisar em que medida a solução de Kant se sustenta. Isto significa que a solução proposta na *Dialética* de que liberdade e natureza podem ser pensadas sem contradição não é tarefa fácil, pois veremos, por exemplo, a partir das análises de autores como Beck e Bennett, que a liberdade precisa fazer a diferença na causalidade natural, senão ela não faria o menor sentido. Uma ação considerada livre, oriunda de um caráter inteligível da razão e que em nada se diferencia de uma ação explicável por causas naturais, correria o risco de não passar de uma ilusão. Por isso, por um lado Kant pretende preservar a regularidade dos fenômenos da natureza - a qual funciona harmonicamente por leis mecânicas - e, por outro, parece pretender que a liberdade deixe marcas no mundo dos fenômenos. Bom, em que termos Kant consegue este intento é o que veremos melhor especialmente a partir da análise de Allison, cuja abordagem - em que pesem pequenas divergências de nossa interpretação sobre Kant - entre

os autores pesquisados é a que melhor traduz o pensamento de Kant a partir da teoria do modelo deliberativo de racionalidade.

Finalmente, no capítulo terceiro trataremos diretamente dos dois problemas levantados no início a partir de três abordagens. A primeira delas – a partir de Carnois – pensa haver uma contradição entre *Cânon* e *Dialética*, sendo o primeiro um escrito pré-crítico. De acordo com esta leitura, além da incongruência entre os textos, estaria presente no *Cânon* uma moralidade heterônoma. A segunda e terceira abordagens pensam ser possível uma conciliação dos dois textos. Em que pesem as diferenças entre seus representantes (Allison e Julio Esteves), ambas as abordagens acreditam ter encontrado elementos no texto capaz de demonstrar a coerência da doutrina kantiana. Primeiramente, apresentaremos a análise de Allison. Em seguida, apresentaremos as críticas a ele feitas por Esteves seguidas do ponto de vista deste último acerca da conciliação do *Cânon* com a *Dialética*.

A presente pesquisa não pretende ser uma contribuição original para o debate em questão. Trata-se muito mais de fazer uma confrontação de algumas posições de alguns autores que têm se debruçado na interpretação da problemática relação entre a *Dialética* e o *Cânon* em torno do conceito de liberdade. Com a análise das três abordagens, poderemos ter uma perspectiva sobre o alcance e limites de cada uma das tentativas de solução. Na medida em que conseguirmos realizar esta tarefa, teremos dado já um grande passo no sentido de compreender e apontar possíveis soluções ao problema proposto, o que é altamente relevante, inclusive porque nos fornecerá elementos para uma pesquisa futura, caso julgemos insuficientes as propostas aqui apresentadas. No final da pesquisa, faremos uma breve consideração acerca dos pontos relevantes, bem como os pontos mais polêmicos de cada posição teórica. Nosso intuito não é chegar a uma conclusão definitiva, mas na medida do alcance de nossa compreensão, perceber qual delas contribui com uma resposta mais satisfatória ao nosso problema.

## 2. O CONTEXTO DA TERCEIRA ANTINOMIA

O presente capítulo tem como escopo principal uma explanação acerca do terceiro conflito das ideias cosmológicas, tendo em vista o contexto do seu surgimento, a natureza deste conflito, bem como a solução a ele proposta por Kant na nona seção da *Dialética transcendental*. O conflito, marcado pela relação entre liberdade e natureza, se reveste de grande importância na medida em que a liberdade é o conceito norteador do sistema moral kantiano. Não é à toa que por muito tempo ele tem sido assunto de grandes debates entre os estudiosos de Kant. Por isso, neste primeiro momento, apresentaremos a origem deste conceito e o lugar que ele ocupa na arquitetura da Filosofia transcendental. Deste modo, desde já, podemos dar um direcionamento à nossa leitura acerca do modo como Kant trata das suas implicações ao longo da *Crítica*. Isto não significa dizer que teremos uma leitura linear e isenta de problemas. Por isso, neste primeiro capítulo, nossa leitura pretende, a partir de um diálogo com outros autores e, especialmente fundamentada no texto da *Crítica da Razão Pura* (CRP)<sup>1</sup>, estabelecer o lugar da liberdade na Filosofia teórica, na tentativa de uma leitura mais fidedigna possível ao próprio Kant. Embora a solução do terceiro conflito não esteja isenta de críticas, estas só terão um tratamento adequado a partir do capítulo segundo.

Veremos, neste primeiro capítulo, que o problema da liberdade surge como uma necessidade interna à própria razão que, por meio de uma dialética natural, interpela o entendimento na busca pelo incondicionado na série das condições, o que o leva a extrapolar os limites da própria experiência, gerando assim as antinomias. Veremos ainda que este tipo de conflito, que inicialmente surge como um conflito cosmológico, num segundo momento, a partir da solução a ele apresentada por Kant na nona seção da *Dialética*, torna-se um problema moral, possibilitando assim, a partir da ideia de liberdade, o estabelecimento das bases para sua teoria da ação moral e da imputação das ações ao sujeito agente. Neste sentido, ainda que num plano meramente teórico, na *Dialética* Kant já estabelece as bases para pensar a Filosofia prática a partir do conceito de liberdade. Por isso, é preciso investigar qual o alcance da solução de Kant à antinomia cosmológica e em que termos ele chega a uma conciliação entre liberdade - enquanto

---

<sup>1</sup> A partir de agora usaremos as abreviações CRP e CRPr sempre que nos referirmos à *Crítica da Razão Pura* e à *Crítica da Razão Prática* respectivamente.

uma ideia transcendental e regulativa da razão - e natureza, de modo que possam ser pensadas como coexistindo simultaneamente numa mesma ação.

## 2.1. O CONHECIMENTO RESTRITO AO ÂMBITO FENOMÊNICO

Com a sua “revolução copernicana” Kant reduziu todo conhecimento possível ao âmbito da experiência, isto é, ao âmbito fenomênico, evidenciando que o alcance de nosso conhecimento vai até onde as categorias de entendimento podem referir-se a um objeto, dado pelas formas puras da sensibilidade. Neste sentido, o primeiro elemento desta revolução é estabelecido por ele na *Estética transcendental*, a partir da explicação de como os dados sensíveis chegam até nós por meio de nossa sensibilidade. Para que possamos conhecer um objeto, primeiramente ele nos é “dado” na intuição, isto é, o objeto causa uma sensação em nós – efeito de um objeto sobre nossa capacidade de representação. Esta sensação, por sua vez, é percebida por nós por meio das intuições puras *a priori* da sensibilidade: espaço e tempo. Espaço e tempo são, pois, formas puras da sensibilidade através das quais e unicamente por meio das quais os objetos podem nos ser dados enquanto fenômenos, isto é, enquanto intuição empírica, pois o fenômeno é aquilo que nos aparece. Esta capacidade de obter representações mediante o modo como somos afetados pelos objetos é denominada por Kant de sensibilidade. (CRP, B33-34).

Sendo assim, à medida que um múltiplo de dados causa uma sensação empírica em nossa sensibilidade – do que se origina a representação de um fenômeno -, temos de pressupor que há algo que nos afeta, ainda que jamais possamos conhecê-lo enquanto coisa em si. Devemos pressupor que este fenômeno, que se origina de nossa sensibilidade, é uma aparição de algo que, embora não saibamos o que seja nele mesmo, não pode ser comparado a uma quimera. Por isso, esta sensação, que é a matéria do fenômeno, só poderá ocorrer *a posteriori*. Já a forma do fenômeno nos é dada *a priori*, por meio das formas puras de espaço e tempo. Em outros termos, a matéria do fenômeno é sempre “determinável” a partir de sua forma que é “determinante”.

Disto se depreende que, se por um lado, para que haja fenômenos precisamos pressupor que há algum objeto a que eles façam referência – ainda que não possa ser conhecido -, por outro, os fenômenos só são possíveis por meio de nossas formas puras *a priori* de espaço e tempo. Em outros termos, por um lado, o conhecimento é

filtrado pela nossa sensibilidade humana com as suas formas puras, mas, por outro, por causa dessas formas *a priori*, o nosso conhecimento está limitado ao âmbito da experiência possível, podendo referir-se apenas a objetos enquanto nos são dados na intuição empírica.

O espaço, salienta Kant, é a forma *a priori* do sentido externo, é a condição subjetiva da sensibilidade que nos permite apreender os fenômenos, uma vez que qualquer objeto só nos poderá ser dado espacialmente. É por isso que este conceito é representado por uma magnitude infinita, sendo um todo homogêneo, como uma unidade, dentro da qual os objetos nos são dados em suas múltiplas formas. Conforme Kant, “fora do espaço, aliás, não há outra representação subjetiva e referida a algo externo que pudesse *a priori* chamar-se objetiva” (CRP, B44).

Por sua vez, o tempo é uma representação necessária que subjaz a todas as intuições empíricas. Ele é a forma do sentido interno e condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral, tanto internos quanto externos, de modo que um objeto externo, quando intuído na experiência, sempre o será sob a forma pura do tempo. Conforme Kant, “[...] uma vez que nossa intuição é sempre sensível, na experiência jamais pode nos ser dado um objeto que não estiver submetido à condição do tempo” (CRP, B52). Portanto, tempo e espaço são duas condições *puramente a priori*, sem as quais não seria possível conhecimento algum. Eles são, pois, condição de possibilidade de toda experiência.

O segundo elemento da teoria do conhecimento de Kant são as categorias puras do entendimento, sem as quais nenhum objeto poderia ser pensado. Por este motivo, os conceitos puros têm uma função ativa que consiste em determinar este múltiplo de representações que nos é dado pela sensibilidade. Neste sentido, todo conhecimento é fruto de uma síntese de representações que são subsumidas nos conceitos do entendimento, através da espontaneidade que é própria deste mesmo entendimento. Por isso, dizemos que o conhecimento é sempre discursivo com uma função judicativa, uma vez que conhecer é fazer juízos sobre nossas representações, a ponto de Kant afirmar que todas as funções do entendimento poderiam ser reduzidas a juízos. Portanto, enquanto as intuições repousam sobre afecções, o entendimento repousa sobre funções (CRP, B93-94). Não cabe aqui entrar em discussões acerca da necessidade, ou mesmo acerca do papel dos esquemas transcendentais do entendimento para pensar esta subsunção dos dados da sensibilidade às categorias. Para os fins de nosso trabalho importa ressaltar alguns aspectos essenciais gerais da teoria do conhecimento de

Kant: que o conhecimento é sempre discursivo; que ele se refere a objetos fenomênicos, embora não possamos saber o que são em si; que ele é fruto de nossa estrutura transcendental; que está limitado ao âmbito da experiência possível; que só são possíveis intuições sensíveis. Estes aspectos nos ajudarão a compreender melhor o papel que cabe às ideias no interior da sua teoria, bem como qual o tipo de uso que delas poderá ser feito. O próprio Kant resume bem o que significa conhecer, quando afirmamos que o conhecimento está limitado ao âmbito da experiência possível: “sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (CRP, B75). Em outros termos, se separamos as categorias do entendimento das representações empíricas, podemos ter apenas um conceito de um objeto em geral, mas que não se refere a um objeto particular dado pela sensibilidade, de modo que o juízo acerca deste objeto será somente um juízo indeterminado.

A partir dessas considerações podemos concluir que nossa estrutura transcendental (sensibilidade e entendimento) só nos permite conhecer aquilo que nossas categorias e a sensibilidade *a priori* permitem, de modo que a revolução copernicana operada por Kant põe como figura central do conhecimento o ser humano com sua estrutura transcendental, enquanto um sujeito epistêmico puramente *a priori*. É graças a esta estrutura que podemos afirmar que conhecemos o mundo, pois é ela quem nos possibilita fazer juízos sintéticos *a priori*. Mas, todo o conhecimento possível será somente fenomênico, não podendo o entendimento jamais extrapolar o horizonte da experiência possível, uma vez que das coisas só podemos ter acesso ao fenômeno que nos é dado por meio das formas puras da sensibilidade.

## 2.2. DA ORIGEM DAS IDEIAS

Até aqui pudemos perceber que o uso que Kant faz do entendimento é um uso restrito ao âmbito fenomênico e, portanto, estritamente limitado pela sensibilidade, de modo que conhecer significa determinar o objeto a partir das formas puras do sujeito transcendental. Por sua vez, quanto à razão, Kant admite um uso mais amplo que aquele do entendimento, tratando-se de uma faculdade que se refere aos objetos sensíveis apenas indiretamente, estando ela numa relação direta com o entendimento, visto que seu objetivo é dar aos conhecimentos produzidos por este último uma maior unidade e direcionamento.

Conforme expressa Kant, “[...]a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios” (CRP, B359). Portanto, de um ponto de vista geral, a razão é a faculdade dos princípios que regulam e dão unidade ao entendimento, de modo que ela é a mais alta e a mais abrangente das faculdades. Nas palavras de Wood, ela é “a faculdade que dá as leis e regras que devem governar nossa conduta prática e nossas pesquisas teóricas” (WOOD, 2008, p. 101). Por isso, no âmbito teórico, cabe a ela sistematizar o conhecimento para torná-lo inteligível, dando-lhe uma ordem que nos permita estabelecer relações entre os múltiplos objetos que nos são dados na experiência. Conforme Smith observa, se nos aproximamos da dialética com o olhar da analítica ela mostra apenas o seu aspecto limitador do conhecimento. Contudo, ao nos aproximarmos dela de uma maneira distinta, percebemos as ideias sob uma nova luz. Elas passam a ter uma função de orientar o entendimento regulativamente. Essas duas tendências não estão em oposição, mas são duas funções complementárias (SMITH, 1996, p. 426-7).

Voltando nosso olhar para o *Apêndice à dialética transcendental*, constatamos que Kant utiliza o termo ideias, num sentido mais epistemológico, enquanto princípios organizadores da experiência (homogeneidade, especificação e continuidade). Tais princípios seriam dependentes da experiência na medida em que, por meio deles, a razão organiza os conhecimentos produzidos pelo entendimento. Notemos que a dependência da experiência tem a ver não com a constituição da ideia, uma vez que esta provém exclusivamente da razão e é dada *a priori*. Mas tem a ver com o objeto da ideia, isto é, a ideia tem um uso que se aplica aos dados da sensibilidade, organizando-os e lhes dando uma unidade, procurando constituir o que Kant chama de “unidade sistemática da natureza” (CRP, B679). Mas, Kant fala também de ideias num sentido mais elevado, enquanto um conceito não dependente da experiência (alma, mundo e Deus), cujo interesse vai além do mero interesse teórico de sistematizar o conhecimento empírico.

Iniciemos, então, com o primeiro sentido de ideia. De acordo com Kant, a razão, por meio das idéias - também denominadas princípios metodológicos ou máximas da razão -, nos ajuda a ordenar o conhecimento elaborado pelo entendimento, a fim de que não tenhamos um mero agregado de informações sem sentido. Neste primeiro sentido, tais princípios ou ideias são totalmente dependentes da experiência, uma vez que o seu interesse teórico está relacionado tão somente com a organização própria experiência. Com isso subentende-se que “os objetivos fundamentais e inclusive a estrutura da ciência são

determinados *a priori* pelos objetivos da razão na investigação, sendo as ideias da razão vitais na fixação desses objetivos”. (WOOD, 2008, p.104).

Por serem máximas subjetivas, as ideias não envolvem a constituição de um objeto diretamente e seu uso é meramente regulativo, de modo que tratam de um interesse mais abrangente da razão. Por regulativo entende-se aqui aquela função da ideia de ser uma regra de unidade da experiência, embora jamais possa ser dado constitutivamente um objeto a ela se referindo. Lembremos que, para Kant, a razão é uma faculdade de derivar o particular do universal, que já está dado enquanto ideia, porém é um universal admitido apenas problemáticamente. Deste modo, ao verificar-se que uma série de casos particulares podem ser considerados como decorrentes dela, pode-se inferir a universalidade da mesma. Conforme Kant, este uso regulativo “[...] consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto” (CRP, B672). Isto significa que este é um uso apenas hipotético da razão, jamais podendo ser deduzido, a partir dele, um objeto que lhe corresponda no mundo dos fenômenos. (CRP, B674-5). Em outras palavras, não temos aqui um conceito de ideia enquanto constituindo um objeto transcendente, mas apenas um conceito de ideia que serve para regular a experiência. Este princípio regulativo possibilita uma maior unidade da experiência, sem a qual não haveria como pensarmos a própria experiência. Como o entendimento apenas produz conhecimento do particular, cabe à razão, a partir dos conhecimentos produzidos pelo entendimento, ordená-los de acordo com tais princípios de unidade da experiência.

Com efeito, a lei da razão pela qual procura tal unidade é necessária, pois sem essa lei não teríamos absolutamente razão alguma, sem esta, porém, nenhum uso interconectado do entendimento e, na falta deste, nenhum sinal suficientemente característico da verdade empírica; é com respeito a este último, portanto, que temos que pressupor a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária. (CRP, B679)

Tais princípios funcionarão como um análogo aos esquemas da sensibilidade. Contudo, diferentemente destes, as ideias da razão não têm um conhecimento próprio do objeto, uma vez que funcionam somente como regra. Como observa Smith, enquanto as regras do entendimento são condições objetivas da experiência no espaço e no

tempo, a razão fornece os princípios que servem aos seus próprios interesses, à sua auto-determinação. A razão é uma unidade ideal, já o entendimento uma unidade empírica (SMITH, 1996, 443). Por isso, diferentemente do entendimento, as ideias não possuem um vínculo constitutivo com seu objeto. Tais máximas são apenas especulativas, servindo somente ao interesse especulativo da razão (CRP, B693-694). Como Kant salienta, cada ideia busca o uso empírico da razão só aproximadamente, tendo como proposição sintética uma validade objetiva indeterminada, servindo como regra da experiência possível, conquanto não seja possível, a partir disso, fazer uma dedução transcendental das mesmas. (CRP, B691). A ideia aqui é tomada como um análogo às categorias do entendimento, no sentido de que são dadas *a priori*, como tendo a capacidade de inquirir a natureza para que ela se nos revele a si mesma. Contudo, enquanto as categorias do entendimento são estruturas transcendentais, a partir das quais o sujeito indaga a natureza para constituir um objeto da sensibilidade, as ideias interrogam-na apenas regulativamente e de forma indireta, de modo a torná-la mais adequada possível aos seus próprios conceitos, que são dados *a priori*, conquanto jamais teremos uma perfeita adequação da realidade com cada um desses conceitos.

Num segundo sentido, Kant se refere ao termo ideia (alma, mundo, Deus) enquanto um “sistema de ideias transcendentais” que são dadas *a priori*. Tais ideias são geradas pela própria razão ao tentar pensar a completude da série das condições dos objetos, a fim de atribuir um incondicionado a esta mesma série. Por serem geradas pela própria razão, a elas não pode ser referido nenhum objeto da experiência possível. Conforme Kant mesmo define, “por ideia entendo um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente”. (CRP, B383). Justamente por isso, tais ideias são transcendentais, assim como o uso desses conceitos puros da razão será sempre transcendente, diferenciando-se dos conceitos puros do entendimento, os quais possuem um uso apenas imanente.

Notemos que a razão reserva para si a possibilidade de pensar uma totalidade absoluta das condições, a partir do uso que faz dos conceitos do entendimento, de modo a conduzir a unidade sintética, que é pensada na categoria até o absolutamente incondicionado. Mas, uma vez que visemos, a partir da exigência interna da razão, estabelecer uma realidade objetiva para tais conceitos como um objeto absolutamente incondicionado, nos deparamos com uma grande dificuldade. Tal dificuldade ocorre em virtude de que estamos fazendo um uso indevido das categorias do entendimento, ao tentar estabelecer um objeto que

extrapola os limites da experiência possível. Isto significa que, uma totalidade absoluta das condições do fenômeno jamais pode ser dada como um objeto de conhecimento, pois, o que nossa estrutura transcendental nos permite é apenas a experiência do particular e está limitada ao âmbito fenomênico. Deste modo, se nos apresenta um grande problema no âmbito teórico que diz respeito à impossibilidade de conhecermos o objeto da ideia que é exigido pela natureza da razão, a qual exige completude na série das condições condicionadas.

Este problema, no entender de Kant, permanece sem solução na razão teórica, pois a totalidade absoluta dos fenômenos é apenas uma idéia que a razão se põe, não sendo possível fazermos nenhuma intuição desta totalidade para o uso teórico, nem mesmo determinar o seu objeto (CRP, B383-4). Tal realidade só poderá ser determinada no âmbito prático da razão, segundo o qual “[...] a razão pura possui até causalidade para produzir efetivamente o que o seu conceito contém” (CRP B385). Conforme Smith, “embora ilusórias, elas são inevitáveis; e embora teoreticamente falsas, elas são, de um ponto de vista prático, legítimas e indispensáveis” (SMITH, 1996, p. 428). Portanto, no âmbito teórico da razão, a ideia só pode ser por ela apresentada como um mero conceito regulador da experiência, enquanto que, do ponto de vista de sua natureza prática, a razão poderá atribuir-lhe um objeto correspondente a partir da sua própria causalidade, se bem que apenas parcialmente, sendo sua realização sempre limitada e defeituosa, porém extremamente necessária para o uso prático (CRP, B385). Mas isto só será demonstrado por Kant na segunda crítica.

Como nosso trabalho, neste primeiro momento, visa apenas compreender o lugar que a ideia de liberdade ocupa dentro do sistema de Kant, é necessário nos mantermos no aspecto teórico da análise. Como Wood bem observa, o problema das ideias<sup>2</sup> – unidade absoluta do sujeito pensante (alma); unidade absoluta da série das condições do fenômeno (mundo); unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral (Deus) - não era, para Kant, um problema aleatório, surgido sem motivos, mas um problema genuíno, uma vez que Kant acreditava que a pergunta pelas idéias da razão era uma pergunta

---

<sup>2</sup> Com as três ideias transcendentais (alma, mundo e Deus), tratadas respectivamente pela Psicologia, Cosmologia e Teologia, Kant pretende apontar que o projeto de quaisquer dessas ciências, para tratar das idéias, não provém do entendimento - ainda que este tivesse ligado a um uso puramente lógico da razão -, mas unicamente da razão pura, pois elas são um produto exclusivo da razão (CRP, B391-92).

que todo ser humano se fazia. Portanto, no âmbito teórico, Kant não quer apenas rejeitar os argumentos que visam algum tipo de uso das ideias, de modo que ele estaria apenas tentando estabelecer os limites da razão. Pelo contrário, Kant pretende elaborar uma teoria sobre a natureza e a vocação da razão humana, e de por que ela se sente continuamente importunada por tais ideias, a ponto de não poder afastar-se delas definitivamente, uma vez que são postas pela natureza da própria razão. (WOOD, 2008, p.101). Isto significa que a razão será eternamente inquirida por tais questões, pois é de sua natureza perguntar-se pela totalidade incondicionada da série de condições. Contudo, esta pretensão da razão em conhecer o objeto da ideia, não passa de uma mera ilusão no campo teórico, porém é uma ilusão da qual jamais poderá desvencilhar-se, pois trata-se de uma ilusão natural. Faz parte da natureza da razão manter-se na ilusão de que é possível conhecer seu objeto. Por isso, ela permanecerá eternamente insistindo em atribuir às ideias os princípios que se aplicam apenas à experiência possível, e de achar que aquilo vale para os objetos dos sentidos, valha indistintamente para as coisas em geral (CRP, B610). Contudo, esta ilusão que acomete a razão de poder encontrar o objeto da ideia é criticada pela própria razão. A razão, como a mais alta faculdade, e a única faculdade crítica, é crítica de si mesma para evitar um uso indevido das ideias ao pretender que elas sejam constitutivas no seu uso teórico (WOOD, 2008, p. 110).

Atentemos para o termo “ilusão transcendental” apresentado por Kant. Não se trata de uma mera ilusão empírica que, uma vez descoberto o seu erro, cessa em definitivo. Pelo contrário, trata-se de uma ilusão natural e inevitável da razão, uma ilusão de que, a partir de juízos transcendentais, poderá determinar o seu objeto transcendental. Por isso, não há como cessar a ilusão, mas apenas vigiar para que a razão esteja constantemente formulando juízos dentro do âmbito da experiência possível, de modo que o seu uso, para além deste âmbito, seja apenas regulativo (CRP, B353-4). Em outros termos, na razão teórica, deve-se vigiar para que juízos subjetivos não sejam tomados como constitutivos de objetos dados objetivamente. Esta é, portanto, uma luta da razão com ela própria, visando um uso adequado de suas faculdades.

Em outra passagem Kant fala ainda que somos levados às ideias por um silogismo dialético necessário, cujas inferências são por ele chamadas de sofismas. Ou seja, a partir de algo que conhecemos por meio da sensibilidade, inferimos algo diverso que não temos nenhum conceito e ao qual pretendemos fornecer realidade objetiva. Tais

silogismos não são inventados ao acaso. “Trata-se de sofisticações, não dos homens, mas da própria razão pura, das quais nem o mais sábio entre eles poderá libertar-se” (CRP, B397). Os silogismos dialéticos correspondem às ideias de alma, mundo e Deus. Sendo assim, no silogismo de primeira classe, conclui-se do conceito de sujeito transcendental – o qual não contém nada de múltiplo – a unidade absoluta deste mesmo sujeito e do qual não possuímos nenhum conceito. Kant denomina tal silogismo de paralogismo transcendental. O segundo funda-se no conceito transcendental da totalidade absoluta da série das condições para um fenômeno dado em geral. Para alcançar esta totalidade o silogismo procede desta forma: do fato de que possui um conceito da incondicionada unidade sintética da série - que é, de certo modo, contraditório -, infiro que a unidade correta é a oposta, conquanto não possuindo dela nenhum conceito. Tal inferência é denominada por Kant de antinomia, dentre as quais a terceira será objeto principal deste trabalho. Finalmente, com relação à terceira espécie de inferência, concluo, a partir da totalidade das condições necessárias para se pensar os objetos em geral enquanto dados, que pode ser dada a absoluta unidade sintética de todas as condições de possibilidade das coisas em geral. Em outros termos, das coisas que não conheço, por meio do seu mero conceito transcendental, infiro um ser que está acima de todos os seres. Este é o tipo de silogismo que Kant denomina ideal da razão pura (CRP, B398).

Embora as ideias não possam ser deduzidas, como as categorias, por não ser possível atribuir-lhes qualquer objeto na experiência possível, elas precisam de algum tipo de justificação, a fim de que não sejam consideradas resultado de um mero sonho ou um devaneio qualquer. Em outros termos, as ideias precisam de uma função dentro da arquitetura da razão, para não serem consideradas meras quimeras oriundas do acaso. Por isso, o uso regulativo que elas desempenham cumpre esta função, pois este uso possibilita que todo nosso conhecimento e nossa ação sejam realizados levando em consideração o condicional “como se”, isto é, como se o mundo fosse uma totalidade orgânica, como se houvesse uma razão originária criadora, como se houvesse uma substância pensante simples. Elas funcionam como princípios reguladores objetivos, mas não determinados.

A ideia de Deus, por exemplo - que tem a ver com a ideia de finalidade e que foi posteriormente aprofundada por Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo* -, nos leva a pensar o mundo natural como uma unidade orgânica e sistemática, possibilitando-nos atribuir fins à

natureza. Significa que a razão se põe fins *a priori*, a partir dos quais busca estabelecer uma maior unidade sistemática, contudo sem com isso poder admitir que o seu objeto seja um ente que possa ser conhecido dentro da experiência possível. Como expressa Wood, “o fim é sempre para nos instigar a procurar conexões empíricas adicionais entre as coisas do mundo, de tal forma a maximizar a inteligibilidade sistemática de nossa experiência” (WOOD, 2008, p.106).

A partir disso, podemos perceber que o papel da *Dialética transcendental* é esclarecer a própria razão acerca dos seus próprios limites e, ao mesmo tempo, do possível uso que poderá fazer em relação às ideias. Assim, por um lado a razão é totalmente cerceadora, prevenindo a si mesma de permanecer em ilusões de toda ordem quando pretende ir além da experiência possível e fazer um uso transcendente e constitutivo das ideias. Por outro, delimita um possível uso apenas regulativo e hipotético para as ideias, pois a razão, pelo fato de cair naturalmente em ilusões, necessita de um uso adequado à sua natureza teórica, para não cair na mesma cilada da qual foi vítima a metafísica anterior. Por isso, nesta primeira etapa em que a razão ainda está buscando definir o âmbito de suas faculdades, ela poderá admitir as ideias - que naturalmente a importunam - apenas como não contraditórias, a fim de que possam ter um uso adequado na razão prática. Deste modo, podemos perceber que não há aqui na *Dialética* uma simples negação das ideias. Conforme Wood (WOOD, 2008, p. 106-7), embora pareça que, num primeiro olhar, Kant dê um apoio exclusivo ao empirismo, procurando apenas apontar os limites da metafísica tradicional, no entanto, ele também parece ser simpático a esta mesma metafísica, de modo a encontrar um espaço para as ideias no conjunto do seu sistema. Sendo assim, de meros erros metafísicos, quando empregadas adequadamente, as ideias são indispensáveis para a ciência empírica no âmbito teórico.

Kant dirá, ainda, que não somente as ideias transcendentais possuem uma unidade nelas próprias, mas também uma unidade entre si, de modo a formar um grande sistema. Assim, segundo ele haveria um processo natural de passagem de uma a outra, semelhante a um processo lógico da razão que procede desde as premissas até a conclusão. Neste sentido, poder-se-ia passar do conhecimento de si mesmo (alma) ao conhecimento do mundo e deste ao ente originário como uma conclusão necessária (CRP, B394-5). Embora todas as ideias sejam importantes e desempenhem um grande papel no sistema kantiano, focaremos nosso estudo apenas numa delas, que é a ideia de mundo, a qual compreende um “sistema de ideias cosmológicas”. Neste sistema, centraremos nossas

forças no estudo da ideia de liberdade, procurando evidenciar a sua relação com a causalidade natural.

### 2.3. A NATUREZA DAS IDEIAS COSMOLÓGICAS

Antes de tratarmos do conceito de liberdade é preciso situá-lo dentro do conjunto das quatro ideias do “sistema de ideias cosmológicas”, conjunto este que compõe aquilo que Kant denomina de “mundo”, considerado por ele como uma das três grandes ideias transcendentais, juntamente com a ideia de alma e Deus. Kant nos chama a atenção, no segundo livro da *Dialética transcendental* (CRP, B433), que com a ideia de alma tudo o que conseguimos alcançar é um falso silogismo – um paralogismo –, que é formalmente inválido. Segundo ele, a razão quer conhecer e deduzir do conceito formal “eu penso” – “unidade sintética da *apercepção* transcendental” –, que é puramente lógico, um eu em si. Isto se constitui em falácia, uma vez que aquilo que a experiência nos possibilita ter acesso é somente ao aspecto formal desse eu. O que ele é em si mesmo não é possível de se conhecer. Por ser transcendental, não podemos ter uma intuição intelectual do eu, uma vez que nosso conhecimento é sempre dependente da intuição sensível, do que se originam apenas fenômenos. Portanto, somente podemos chegar a um conceito formal e abstrato do eu, uma unidade do sujeito somente enquanto ideia, mas não enquanto sujeito em si, de modo que temos, neste tipo de silogismo, uma ilusão meramente unilateral da razão.

Algo bem diverso ocorre com as ideias cosmológicas, em que a ilusão é de ambas as proposições contrárias, que buscam pela síntese objetiva dos fenômenos e acabam se envolvendo em afirmações contrárias entre si. Assim, neste aspecto cosmológico, a razão precisa renunciar à pretensão de algum conhecimento desta síntese, pois cai numa antitética de maneira natural e inevitável. E isto pode levá-la a dois riscos: o primeiro deles é ao desespero cético e à renúncia total na busca pelo incondicionado; o segundo, uma busca dogmática e enrijecida por uma das posições, fechando os olhos para a posição contrária. Conforme Kant, “ambos os casos constituem a morte de uma *sã* Filosofia, conquanto o primeiro pudesse talvez ser chamado ainda a *eutanásia* da razão pura”. (CRP, B434).

Atentemos para o conceito de antitética, que será de suma importância para uma melhor compreensão da terceira antinomia.

Considerando-se que a tética é um conjunto de doutrinas dogmáticas, a antitética seria o conflito entre posições dogmáticas (tese e antítese) que têm peso igual em suas considerações. Por ambas terem pretensões de verdade, a razão cai em antinomias, pois ambas as posições podem ser consideradas legítimas, porém ambas não podem ser apoiadas na experiência, não podendo dela nem esperar confirmação e nem refutação. Conforme Kant, “cada uma dessas proposições não somente é sem contradição em si mesma, mas encontra na própria natureza da razão condições da sua necessidade, só que infelizmente a asserção do contrário possui do seu lado fundamentos igualmente válidos e necessários” (CRP, B449). De fato, consideradas individualmente, cada proposição deve ser legitimamente levada em conta em sua posição dogmática, diferente do que ocorria com os paralogismos em que a posição dogmática em si mesma gerava um falso silogismo. O problema de fato acontece porque ambas as posições pretendem ter a verdadeira explicação sobre os fenômenos do mundo, embora ambas se apoiem em pontos de vista totalmente contrários. Neste sentido, Kant faz notar que uma proposição dialética não é uma proposição gratuita e, por isso, deve ser distinguida de outras proposições sofisticadas, pois trata-se de uma proposição em que toda razão humana irá tropeçar em seu progresso. Por isso, tal ilusão a que chega a razão é uma ilusão natural e não artificiosa, pois não desaparece tão logo seja detectada, podendo “[...] ser tornada inofensiva, mas jamais exterminada” (CRP, B450). Em tom descontraído, Kant afirma que tais asserções são ambas pseudo-rationais, pois, na arena dialética em que se digladiam, após terem se cansado mais que prejudicado uma a outra, percebem a futilidade da contenda e se separam como bons amigos (CRP, B450-51).

Dada a natureza do conflito, o método de investigação será o método cético, o qual se preocupa justamente em analisar o conflito entre as asserções, não para decidir entre uma ou outra parte, mas para perceber se o objeto a que chegam não passa de uma simples ilusão. Isto é diferente do ceticismo, que mina os fundamentos epistemológicos extinguindo qualquer possibilidade de conhecimento. Na verdade, o método cético visa à certeza ao tentar descobrir o ponto de equívoco no conflito que é conduzido honestamente por ambas as partes, a fim de que, por meio de uma crítica, possa eliminar a ilusão (CRP, B451-52).

Quanto ao número das ideias cosmológicas, novamente Kant ressalta que são quatro e que, por serem problemas naturais e inevitáveis da razão, não são inventadas arbitrariamente, não podendo ser nem maior e nem menor. Kant segue aqui a classificação feita nas categorias do entendimento, significando que cada ideia representa um uso

transcendente de cada uma delas. Sendo assim, as quatro antinomias apresentam-se desta forma: a primeira trata de saber se o mundo tem um início quanto ao tempo, e se, quanto ao espaço, é limitado; ou ainda, se o espaço cósmico é repleto de entes ao infinito ou está encerrado dentro de certos limites; a segunda indaga se no mundo há somente substâncias simples, ou se tudo deve ser dividido ao infinito; a terceira trata de investigar se, ao lado da causalidade natural, pode ser admitida outra causalidade a partir da liberdade; finalmente, a quarta busca precisar se tudo no mundo é totalmente condicionado quanto à sua existência, ou pode ser admitido um ente totalmente incondicionado e necessário.

O problema antinômico surge porque a razão está baseada num princípio lógico que a leva a inquirir, a partir de um condicionado dado, pela série das condições antecedentes a este condicionado. Tal exigência faz parte da natureza da própria razão, que exige uma totalidade absoluta. Note-se que a razão mesma não produz tais conceitos de totalidade, apenas exige que se busque, na ordem da série, um objeto correspondente a esta ideia. Esta exigência da razão está baseada num princípio lógico que afirma: “*se o condicionado é dado, então também é dada a soma total das condições e, por conseguinte, o absolutamente incondicionado*” (CRP, B436). Assim, nas categorias em que constituem uma série e as condições se subordinam umas às outras, requer-se esta busca por uma totalidade absoluta a partir de um condicionado dado. Tal síntese, que vai do condicionado à totalidade das condições, é denominada por Kant de síntese regressiva. Conforme Wood, esta síntese consiste em que

cada evento no tempo depende de outro que vem antes, cada parte do mundo no espaço depende de uma parte do mundo que o circunda, cada coisa composta depende de suas partes, cada acontecimento depende de sua causa, cada ser contingente depende de outros seres (WOOD, 2008, p. 115).

Contudo, a ressalva de Guyer parece procedente quanto a esta busca da razão pelo incondicionado, pois, conforme ele ressalta, “[...] não se segue do fato de que a razão pode conceber o incondicionado que a sensibilidade possa representá-lo” (GUYER, 1995, p. 404). Em outros termos, Kant não pode aqui abdicar de todas as conquistas já feitas na *Analítica* ao limitar o conhecimento ao âmbito da experiência.

Kant nos mostra que a base da antinomia está no argumento dialético, cuja premissa maior pressupõe que, se o condicionado é dado, então deve ser dada a sua série completa de condições. Por sua vez, a

premissa menor afirma que de fato, empiricamente, os objetos dos sentidos nos são dados. Logo, a conclusão que se impõe é a de que devemos pressupor que a série completa das condições deste condicionado deverá ser dada. O que ocorre aqui, é que a premissa maior do silogismo cosmológico toma o condicionado no sentido transcendental de uma categoria pura, enquanto que a premissa menor o toma no sentido empírico de um mero conceito do entendimento aplicado aos fenômenos. Consequentemente, surge aquela falácia dialética denominada *sophisma figurae dictionis*, em que ambas as proposições são tomadas em sentidos diferentes, tornando o silogismo inválido (CRP, B527-8). É por isso, então, que ambas as proposições devem ser rejeitadas, pois o único regresso possível na série é o regresso empírico, que se dá no âmbito da experiência possível, além do qual nada pode ser dado como um objeto de conhecimento. Conforme Allison, “[...] uma vez que o mundo ou o “todo cósmico” nunca nos é dado na intuição de modo a poder ser verificado como um objeto distinto, nós não podemos determinar a sua magnitude (idade ou tamanho) independentemente do regresso do condicionado à condição” (ALLISON, 1998, p. 470). Que o incondicionado seja pressuposto, como dado na totalidade, é somente uma exigência lógica que a razão põe ao entendimento, para que ascenda cada vez mais na ordem das causas, porém ele jamais poderá ser conhecido como um objeto transcendental, uma vez que pelas nossas formas *a priori* só obtemos o conhecimento de algo particular e limitado aos sentidos. Neste caso, o princípio deve ser tomado apenas regulativamente, a fim de orientar o entendimento na busca por condições antecedentes na ordem dos fenômenos, e jamais deve ser considerado como um princípio constitutivo de tais objetos.

Por este motivo, a razão nos dá apenas uma regra, por meio da qual ascendemos, no regresso empírico, para condições cada vez mais altas na série, a fim de que nos aproximemos cada vez mais da totalidade das condições. “Consequentemente, nada poderei dizer do objeto da experiência em sua totalidade (o mundo dos sentidos); ao contrário, só poderei afirmar algo da regra segundo a qual a experiência, em adequação ao seu objeto, deve ser levada a cabo e continuada” (CRP, B548). Neste sentido, a série não será nem finita e nem infinita, mas procederá *in indefinitum*. Tudo o que dispomos são das condições empíricas de cada membro da série e, a partir dos quais, temos sempre que ascender a membros anteriores, de modo que a série cósmica não será nem maior, nem menor que o regresso empírico (CRP, B546-47).

Portanto, a pergunta pelo mundo como totalidade das condições

é uma questão que extrapola nosso conhecimento sensível, uma vez que o condicionado é sempre dado no espaço e no tempo, e um mundo pensado enquanto totalidade estaria no âmbito da coisa em si, cujo acesso só nos seria possível a partir de alguma intuição intelectual. A série, neste sentido, é dada no tempo e é sempre regressiva, e trata do tempo inteiro decorrido enquanto condição do instante dado. Por isso, se representamos a série mediante simples conceitos do entendimento, independente da intuição sensível e, portanto, baseados somente no princípio de que “se o condicionado é dado, é também dada a série completa das condições”, é possível que cheguemos ao incondicionado apenas enquanto ideia da razão, mas jamais enquanto um objeto a que possamos atribuir realidade no domínio da experiência possível.

Kant divide as ideias cosmológicas em dois grupos, sendo que as duas primeiras compõem o que ele denomina de antinomias matemáticas e, as duas últimas, de antinomias dinâmicas. As matemáticas – também chamadas de “conceitos cósmicos” – surgem da pretensão da razão elevar à ideias as categorias de qualidade e quantidade. Tal aplicação gera uma antinomia baseada em princípios matemáticos, que se aplicam às coisas dadas na intuição e envolvendo relações temporais e espaciais. Conforme a explicação de Wood,

cada evento no tempo deve ser condicionado por um evento anterior; cada porção extensiva do mundo no espaço deve ser condicionada por uma extensão maior; e cada parte de uma substância com extensão espacial deve ser um composto condicionado pelas próprias partes (WOOD, 2008, p. 119).

Por este motivo, assumir que a série das condições seja finita ou infinita, que tenha um início no tempo ou não, significa pensá-la como coisa em si e não como fenômeno. Por isso, para Kant ambas as antinomias são falsas, pois não lhes pode ser dado nenhum objeto correspondente, uma vez que nosso conhecimento é apenas fenomênico. Neste sentido, elas estão restritas ao domínio da experiência, não podendo ir além daquilo que aparece na intuição, de modo que o incondicionado só pode ser compreendido como um elemento da própria série; Deste modo, a ideia de totalidade, que compõe uma síntese do homogêneo, não poderia conter nenhum elemento heterogêneo ao mundo fenomênico. Assim, supondo que quiséssemos adequar o objeto à ideia, pensar que o mundo não tenha início seria pensá-lo como grande demais para nosso conceito empírico; admitir que ele tenha início seria considerá-lo pequeno demais; ou ainda, a respeito da magnitude: pensar

o mundo como infinito e ilimitado seria pensá-lo como grande demais; ao passo que considerá-lo como finito e limitado seria considerá-lo pequeno demais para nosso conceito (CRP, B514-515).

Guyer nos mostra que a falsidade das antinomias matemáticas é dependente da afirmação do idealismo transcendental. Porém é uma falsidade apenas no nível epistêmico, já que no plano ôntico nos é negado qualquer acesso além deste plano fenomênico. No caso da primeira antinomia, por exemplo, em virtude de que o espaço é apenas a forma *a priori* de nossa sensibilidade, a limitação do espaço vazio não poderia ser percebida, de modo que uma suposta limitação do mundo por um espaço vazio não faria o menor sentido (GUYER, 1995, p. 408-9). De fato parece problemática a afirmação de Kant de que ambas as afirmações são falsas uma vez que não temos como “verificá-las”, não podemos saber como o mundo é em si mesmo na sua totalidade. Neste sentido, a atribuição de veracidade ou falsidade a quaisquer das asserções, somente seria possível se assumíssemos que “[...] as coisas em si mesmas são necessariamente conhecíveis ou ainda que os objetos em questão podem ser reduzidos à representações e são, por esta razão, necessariamente objetos conhecíveis”. (GUYER, 1995, p. 406).

Nesta linha de raciocínio, Allen Wood (WOOD, 2008, p. 121-22) ressalta que a solução de Kant para as antinomias matemáticas também é dependente do pressuposto da validade do idealismo transcendental, sem o qual tal inferência não se daria necessariamente, de modo que Kant deriva a validade do idealismo a partir da falsidade de ambas as antinomias. Contudo, pergunta-se Wood: uma vez que assumimos que o princípio “*se o condicionado é dado, então...*” é tomado apenas regulativamente, nos orientando na investigação sem garantir a validade das hipóteses, porque então ele não poderia ser aplicado a fenômenos e a coisas em si indistintamente? Segundo Wood Kant não dá provas de que, tomando o mundo como coisa em si, as antinomias não teriam igualmente solução. Não haveria então necessidade de Kant apelar, de antemão, para o idealismo a fim de apontar a falsidade das antinomias. De fato, a consideração de Wood parece ser justa. Porém, a questão é que talvez o princípio acima só possa ser devidamente aplicável levando em conta o contexto do idealismo transcendental. Deste modo, se abdicamos de tal teoria de fundo, talvez não possamos tomar o princípio como regulativo. Isto significa que Wood faz bem notar que Kant dá uma prova indireta do idealismo a partir do conflito antinômico, mas Kant parece não pretender ir além disso, uma vez que isto lhe é suficiente para demonstrar a eficácia do idealismo na solução do problema. Em outros

termos, o idealismo transcendental é suficiente para os propósitos de Kant no presente contexto teórico, de modo que lançar mão de outras justificativas, ou tentar resolver o conflito a partir do próprio realismo transcendental não faria sentido, uma vez que Kant está convicto da força de sua teoria. Por isso, ele não teria motivos para abdicar dela, de forma que, se o fizesse, estaria provavelmente enfraquecendo o próprio idealismo.

Por sua vez, as antinomias dinâmicas – também chamadas de “conceitos transcendentais da natureza” -, envolvem uma dependência causal entre acontecimentos e coisas. Contudo, diferentemente das matemáticas, aqui pode ser admitida uma condição heterogênea que esteja fora da série, como algo puramente inteligível, de modo que “[...] o incondicionado é anteposto aos fenômenos, sem com isso confundir a série dos últimos, enquanto sempre condicionados, nem a romper e assim violar os princípios do entendimento”. (CRP, B559).

Notemos que nas antinomias matemáticas o conceito de “mundo” é visto por Kant como uma totalidade matemática dos fenômenos – uma síntese do muito grande ou muito pequeno -, cuja magnitude extrapola as condições da sensibilidade, não podendo ser atribuído a ele nenhum conceito. Conforme Pinto (PINTO, 2002, p.375), as questões de magnitude só podem ser resolvidas no âmbito sensível. Strawson também observa que quando estamos lidando com questões de magnitude com extensão temporal e espacial, o incondicionado só pode ser concebido na esfera do sensível, no espaço e no tempo, ao passo que quando temos em vista questões de suficiência e necessidade no mundo sensível, nós podemos permitir que uma condição incondicionada possa ser concebida fora do âmbito sensível (STRAWSON, 1995, p. 211-12). Ora, continua Pinto, aqui nas dinâmicas o mesmo mundo é denominado “natureza” e, agora, é considerado uma totalidade dinâmica. Isto significa que o que está em questão não são mais relações de agregação dos fenômenos, mas relações de contingência e suficiência, o que nos possibilita admitir uma condição incondicionada de caráter *noumênico*, a qual, pelo fato de tratar-se de um todo dinâmico, pode ser concebida fora da série. Tais conceitos dinâmicos tratam não da magnitude, mas unicamente da existência dos objetos, levando em consideração a relação dinâmica entre condição e condicionado (CRP, B563). Por isso, pode ser possível admitir que ambas as posições sejam verdadeiras, porém não da forma como são apresentadas no conflito antinômico, como duas posições que se excluem mutuamente a partir do dogmatismo racional. A solução proposta por Kant, e que analisaremos em detalhes logo adiante, toma por base o idealismo transcendental, que diferencia

as coisas enquanto dadas à nossa sensibilidade (fenômeno) e enquanto coisas em si (*noumenon*). Neste sentido, a tese seria verdadeira quando o incondicionado é admitido fora da série, como coisa em si; por sua vez, a antítese seria verdadeira quando toma o condicionado como parte da série fenomênica, não podendo referir-se senão aos membros da série. Com isso, Kant pensa ter encontrado uma solução para o conflito dinâmico e possibilitado que ambos os pontos de vista possam ser justificáveis, embora, como veremos melhor, isto não significa que possamos provar ou demonstrar que existe um incondicionado da série, apenas que podemos pensá-lo como um conceito não-contraditório que pode ser admitido simultaneamente à causalidade natural na série empírica.

#### 2.4. A TERCEIRA ANTINOMIA

O terceiro conflito das ideias transcendentais trata da relação entre a ideia de liberdade e a natureza e, a questão posta, é se devemos admitir ou não, juntamente com a causalidade natural, uma causalidade de outra ordem. A tese afirmará que a causalidade segundo as leis da natureza não é a única, a partir da qual, os fenômenos do mundo podem ser derivados em conjunto, devendo ser admitida uma causalidade mediante a liberdade. A antítese, por sua vez, afirma que tudo no mundo acontece meramente segundo as leis da causalidade natural. Ambos os pontos de vista procedem *apagologicamente*, no sentido de buscar demonstrar a verdade de suas proposições a partir da falsidade do argumento do adversário, do que se conclui que ambas as proposições estariam fazendo exigências contraditórias entre si.

Do lado da tese, a argumentação segue a seguinte ordem: 1. Suponhamos que não exista nenhuma outra causalidade além daquela segundo as leis da natureza; 2. Em tal caso, *o que acontece*, pressupõe um estado antecedente, ao qual sucede segundo uma regra; 3. Considerando a validade universal da lei da natureza, este raciocínio repete-se a todo membro da série, de modo que o próprio estado anterior deve ser algo que aconteceu (veio a ser no tempo), pois, se tivesse sido sempre, a sua conseqüência não teria surgido pela primeira vez; 4. Assim, a causalidade de toda causa, por meio da qual algo acontece, deve ser algo *acontecido*; 5. Mas, se tudo acontece somente segundo simples leis da natureza, haverá somente começos subalternos e jamais um primeiro início, não havendo nenhuma completude na série do lado das causas que procedem umas das outras; 6. Ora, a lei da natureza

consiste em que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada *a priori*; 7. Portanto, quando considerada irrestritamente, a proposição, segundo a qual, toda causalidade é possível somente conforme às leis da natureza, contradiz a si mesma, e não pode ser admitida como a única causalidade (CRP, B472 e B474).

Por sua vez, a antítese busca demonstrar que a causalidade natural é a única causalidade possível de ser admitida, pois admitir uma causalidade por liberdade significaria violar a lei da causalidade natural e, portanto, geraria total desordem na natureza, que está fundada na regra da unidade da experiência (CRP, B473 e B475).

Começemos analisando o ponto de vista da tese. É notável, de antemão, que a tese não parece querer negar a causalidade pela natureza, mas apenas encontrar um espaço para a liberdade, ainda que a questão problemática seja em que termos isto lhe possa ser concedido. Neste sentido, se tudo fosse mera natureza, teríamos apenas começos subalternos, isto é, um fenômeno seria gerado por uma causa anterior, e esta, por sua vez, seria por outra causa antecedente, que também seria gerada por outra ainda mais anterior e assim sucessivamente ao infinito, sem poder encontrar um repouso na série causal. Por isso, segundo a tese, o ponto de vista da antítese é absurdo, pois não nos permite pensar, a partir da lei da natureza, um fundamento para explicar a origem dos fenômenos. Faz-se necessário, então, admitir uma espontaneidade absoluta da liberdade, uma causalidade da causa que seja incausada e que dê início, a partir de si mesma, a uma nova série de fenômenos. Tal causalidade pode ser compreendida de duas formas: como um primeiro início no tempo ou como outros inícios posteriores a este na ordem das causas. Neste sentido, a questão que se apresenta como um problema eminentemente cosmológico estaria também vinculado à liberdade humana. No exemplo do levantar-se da cadeira (CRP, B478), Kant afirma que tal ato consiste numa espontaneidade absoluta quanto à causalidade, embora quanto ao tempo seja somente a continuação de uma série precedente.

Aqui já temos uma primeira dificuldade acerca de, se é lícito ou não, passar de uma causalidade primeira na ordem do tempo – um problema eminentemente cosmológico – para a causalidade humana de começos múltiplos na ordem das causas. Conforme Allison, Kant comete um *non sequitur* ao passar de uma liberdade transcendental extra-mundana para uma liberdade transcendental intra-mundana (ALLISON, 1992, p. 176). Bennett, por sua vez, ressalta que “se o conceito de liberdade resolve problemas relativos ao gênero humano, por que então trazer à tona a cosmologia para defendê-lo?” (BENNETT,

1981, p. 209). Na sequência, ele é ainda mais enfático sugerindo que “[...] alinhar a oposição tese/antítese com a distinção prático/teórico carece por completo de base” (BENNETT, 1981, p. 209). De fato, por tratar-se, neste momento, de um conflito puramente cosmológico, pode-se admitir apenas um começo primeiro quanto ao tempo, pois nos parece que é somente neste sentido que a antítese se contrapõe à tese, uma vez que a discussão se dá no âmbito do realismo transcendental. Para pressupormos começos posteriores na ordem da causalidade, precisaríamos assumir o idealismo como teoria de fundo, coisa que Kant não faz, pelo menos neste momento em que ainda está apresentando o conflito antinômico. Por isso, os questionamentos tanto de Allison quanto de Bennett são dignos de consideração.

Numa posição mais ponderada estão autores como Al Azm e Carnois. Para Al Azm o problema antinômico não é um problema moral na sua essência, mas um problema cosmológico da determinação causal de duas visões conflitantes. Porém o problema cosmológico pode gerar conseqüências no aspecto moral, o que implicaria pensar em questões como liberdade da vontade, obrigação, recompensa, punição. Neste sentido, a questão moral da liberdade prática seria um caso especial da liberdade transcendental. Contudo, o elemento mais problemático da liberdade prática seria o seu aspecto transcendental e não moral. Assim, uma vez encontrada a solução para o problema transcendental, conseqüentemente o problema moral também seria resolvido (AL AZM, 1972, p. 89-91). Muito próximo a Al Azm, Carnois afirma que, embora a questão inicial de Kant seja eminentemente cosmológica, o que ele faz é uma fusão com outros domínios. Assim, uma vez admitido um primeiro início na ordem do tempo, esta espontaneidade poderia ser estendida ao âmbito teológico, podendo-se deduzir dela uma suprema inteligência. Da mesma forma, poder-se-ia admitir uma causalidade humana de ordem prática/moral (CARNOIS, 1987, p. 6-7). Em outros termos, para ele, embora o problema da liberdade humana tenha sua especificidade, ele aparece como uma afirmação da tese cosmológica, uma vez que a espontaneidade da liberdade está presente em ambos os domínios, não havendo como dissociá-los por completo. De fato, na nota à tese, Kant explicitamente demonstra não ver problemas em passar de uma primeira causalidade na ordem do tempo a outras subseqüentes causalidades espontâneas na ordem das causas, afirmando que, uma vez que foi provado um primeiro início no tempo, “[...] doravante é também permitido fazer começar diversas séries dentro do curso do mundo e de modo totalmente espontâneo quanto à causalidade [...]” (CRP, B478).

Outra questão que normalmente gera polêmicas na interpretação da tese diz respeito ao ponto 6 do seu argumento. Conforme Kant, “a lei da natureza consiste precisamente em que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada *a priori*”. Temos aqui dois problemas. Um que tem a ver com o próprio termo “suficientemente”, que alguns tradutores também o traduzem por “suficiente”. Este problema nos parece de menor importância em relação ao segundo que trata de determinar o significado da oração “uma causa suficiente(mente) determinada *a priori*”. Vamos nos ater a este segundo problema. Nesta sentença, temos o coração da prova da tese, uma vez que repousa nela a justificativa para demonstrar a fraqueza da antítese. Bennett, por exemplo, após uma tentativa infrutífera para solucionar a questão, declara sua derrota e, definitivamente, demonstra não saber o que Kant pretendia dizer com tal expressão (BENNETT, 1981, p. 207). Pinzani, por sua vez, aponta que, se entendermos por uma “causa suficientemente determinada *a priori*, uma causa primeira, o argumento da tese cairia em circularidade, pois o pressuposto em que se baseia seu argumento é o de que a série causal deve ser completa. Porém, isto é precisamente o que deveria ser demonstrado pela tese. (PINZANI, 2012, p. 570-71). Por isso, por dedução, podemos auferir que a sua sugestão é de que a “causa suficientemente *a priori*” deve ser entendida não no sentido de completude da série, mas como uma causa *a priori* nos termos técnicos da Filosofia transcendental.

Por sua vez, Allison apresenta dois caminhos para entendermos a expressão “uma causa suficientemente determinada *a priori*”, sendo que o primeiro deles também demonstra uma circularidade no argumento da tese, sendo por isso problemático. De acordo com o primeiro caminho, Allison pensa a causalidade em termos de razão suficiente de Leibniz. De acordo com Leibniz, no princípio de razão suficiente estaria suposto um princípio lógico, de fundamento último das coisas, e um princípio causal real, que é responsável pela explicação direta de todo epifenômeno. Assim, todo evento teria necessariamente uma causa antecedente e suficiente para explicá-lo, e uma explicação última, sem a qual a causa atual deste evento não se sustentaria<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> É importante destacar que Leibniz tem um conceito de natureza regulada totalmente por leis mecânicas, um determinismo universal natural que não admite a intervenção de Deus na realidade. Como criador, Ele apenas cria e deixa que o mundo siga seu curso mecanicamente. Por isso, todo fenômeno deve ter uma razão suficiente anterior que possibilite explicá-lo a partir de uma causa que o antecede. Mesmo assim, o mecanicismo natural é totalmente

Conforme Allison, Leibniz vê ambos os princípios como a explicação de um só, pois está comprometido com uma explicação de um antecedente causal no tempo e, ao mesmo tempo, com uma explicação última dos fenômenos. Deste modo, toda ocorrência teria uma condição causal antecedente como sua causa suficiente e uma explicação última na completude das causas. Allison vê este tipo de argumento como problemático porque, por um lado, o princípio afirma a necessidade de uma causa última; por outro, exige que seja excluída qualquer causalidade que não aquela que ocorre no âmbito das leis naturais. Portanto, o conflito se daria entre uma exigência de completude na ordem das causas naturais (um último descanso para o pensamento) e a exigência de universalidade na ordem das causas naturais, que rejeita qualquer explicação que não a de uma razão suficiente. Allison observa que este tipo de argumento conduz a uma circularidade, tornando-se arbitrário e dogmático (ALLISSON, 1990, p.17-18).

De fato, o argumento da tese apresenta-se como circular e dogmático ao querer pressupor que a antítese tenha um fundamento último na ordem das causas. Porém a tese, ao afirmar que a antítese necessita de tal fundamento, não demonstra tal necessidade. Não obstante, parece ser justamente isso que Kant quer mostrar, isto é, que neste contexto do realismo transcendental, tese e antítese fazem afirmações dogmáticas que não podem ser demonstradas. Deste modo, Kant não quer defender a tese, mas mostrar que tese e antítese, ao fazerem afirmações que extrapolam o âmbito da experiência possível, caem em antinomias.

O segundo caminho, que Allison considera mais promissor, está baseado no princípio kantiano já visto anteriormente que afirma “se o condicionado é dado, então a série inteira de todas as condições também é dada. Ora, os objetos dos sentidos nos são dados, então...” (CRP, B525). Ou seja, o princípio expressa uma exigência de completude da razão na ordem dos fundamentos, completude esta que é construída de forma dogmática e que identifica os fenômenos com as coisas em si.

---

dependente de uma causa primeira, da qual tudo descende, e sem a qual não haveria possibilidade de explicarmos o fundamento das coisas. Daí então a crítica de Clark a Leibniz, que o acusa de apresentar uma necessidade cega da natureza, pois, para Clarck, deve haver o intervencionismo de Deus no mundo natural. Assim como o relógio não pode funcionar sem o relojoeiro, o mundo não pode funcionar sem que Deus intervenha continuamente na ordem do tempo, a fim de consertar eventuais anomalias na natureza. (AL-AZM, 1972, p. 87).

Neste sentido, a contradição se apresenta porque, em se tomando as coisas em si, se aceitamos a causalidade natural não temos como admitir a possibilidade de um incondicionado que ultrapasse o limite da experiência possível, de modo que a experiência por si só fica sem fundamento. Por isso, o uso do princípio de forma dogmática gera a antinomia (ALLISON, 1990, p. 19). Esteves, na linha do pensamento de Allison, resume o sentido em que a tese demonstra a fragilidade da antítese:

[...] a tese consegue mostrar, de uma maneira formalmente perfeita, que há uma contradição no interior da antítese. Pois esta última não pode pretender sustentar ao mesmo tempo a exigência de validade universal e irrestrita da lei da natureza e a exigência de completude da série causal (ESTEVES, 1997, p.148).

A partir dessas considerações, pareceria evidente que, considerando a antítese como falsa, consequentemente a tese teria que ser verdadeira, de modo que seria possível admitirmos um incondicionado como primeiro membro da série, podendo começar a partir de si mesmo uma série de efeitos. É bom frisar, que o conflito antinômico se dá a partir do ponto de vista do realismo transcendental,<sup>4</sup> que toma os fenômenos por coisas em si e, com isso, não consegue ir além da lei da natureza. Notemos, porém, que este não é o posicionamento de Kant ainda, de modo que Kant não subscreve a tese.

Do ponto de vista da antítese, observamos a mesma pretensão de mostrar a fraqueza do adversário. Seu argumento repousa na ideia de que, ao admitir-se uma espontaneidade absoluta por liberdade na ordem

---

<sup>4</sup> Esteves aponta que realismo transcendental na sua segunda versão (que coloca o conhecimento humano em pé de igualdade com o divino) é um posicionamento oposto ao do idealismo transcendental. O idealismo tem por base uma condição epistêmica constitutiva da representação dos objetos e, portanto, constitutiva de juízos de validade objetiva. Porém, o que pode ser conhecido, por meio desta condição, são unicamente os objetos como são representados e não como são em si mesmos. Por sua vez, o realismo toma meras condições epistêmicas por condições ontológicas, tais como o espaço e o tempo absolutos de Newton, considerados por ele como sendo condição de possibilidade das coisas em si. Neste sentido, idealismo e realismo seriam posicionamentos filosóficos mutuamente opostos, uma vez que, o não reconhecimento de condições epistêmicas *a priori* do idealismo transcendental, conduz necessariamente a um comprometimento com o realismo transcendental. Por isso, negar o idealismo significa afirmar o realismo e vice-versa. (ESTEVES, 1997, p. 137-140).

das causas, isso colocaria em cheque a lei da natureza e inviabilizaria a regularidade da experiência. Desta forma, um primeiro início dinâmico significaria negar qualquer nexos causal de um evento atual com um anterior. Por isso, admitir a liberdade como uma causa absolutamente espontânea, seria afirmar uma total ausência de leis na natureza. “Natureza e liberdade transcendental distinguem-se, pois, como conformidade a leis e ausência de leis” (CRP, B475). Embora, nos diz Kant, a liberdade prometa paz ao entendimento ao inquirir sobre a cadeia das causas, por ser ela cega, rompe com o fio condutor das regras por meio do qual é unicamente possível a experiência (CRP, B475).

O pressuposto, em que se baseia a antítese, é o de que as substâncias existiram desde sempre no mundo e que toda mudança possui uma regularidade baseada numa regra que determina causalmente a relação entre os fenômenos. Neste sentido, se houvesse possibilidade de admitir-se algum tipo de liberdade, seria somente extrínseca ao mundo - embora isso não pudesse ser dado em uma intuição possível -, mas jamais entre as substâncias do mundo, mesmo porque, neste caso, desapareceria o critério da verdade empírica que distingue a experiência do sonho (CRP, B479). Pinzani resume o que entende aqui por leis da natureza enquanto consideradas capazes de estabelecer a unidade da experiência:

para que nossas múltiplas experiências possam ser consideradas como referindo-se todas à mesma realidade, é necessário que tal realidade obedeça ao mesmo tipo de causalidade, a saber, à por natureza, sem que haja fenômenos que obedecem a outra causalidade, pois isso impossibilitaria conciliar a experiência deles com a dos fenômenos que obedecem à lei da natureza (PINZANI, 2012, p. 572).

Uma primeira dificuldade na interpretação da antítese é se ela opera com um conceito de incondicionado ou não. Para Pinzani, é possível conceber-se um incondicionado, porém não nos moldes da tese, isto é, o incondicionado seria a própria série, de modo que tese e antítese lidariam com ele de formas diferentes (PINZANI, 2012, p.573-74). Assim, considerando-se que a série é sempre regressiva na ordem das causas no tempo, a antítese estaria afirmando que esta série é infinita. Por sua vez, a tese estaria afirmando justamente o contrário, ou seja, que ela precisa ter um momento de repouso, um primeiro início. A antinomia então se daria entre esses dois posicionamentos: um exigindo um incondicionado fora da série e outro pressupondo que não há

incondicionado. Ou, caso admita-se algum, ele seria a totalidade da própria série. Conforme Pinzani, “postular a necessidade de um início da série causal não parece corresponder a um interesse especulativo superior ou mais legítimo do que afirmar que tal série é infinita”. (PINZANI, 2012, p. 578).

Prosseguindo com o exame da antítese, Allison observa (ALLISON, 1990, p.21-22) que o argumento por ela apresentado não está focado em demonstrar a contradição na tese, mas tão somente em afirmar que qualquer explicação que negue a causalidade natural é auto-contraditória. Por isso, o argumento da antítese apenas exclui a espontaneidade causal dentro da natureza, mas não toca a questão assumida pela tese de uma causalidade fora dela. A questão é que a liberdade aqui conflita com a lei da natureza, que é a única lei neste contexto cosmológico, havendo assim um posicionamento incompatibilista entre a liberdade e causalidade natural, de modo que, encarado como um conflito a partir das coisas em si, o argumento da antítese faz sentido. Por isso, no seu entender, a conclusão é que, enquanto a tese foca-se na exigência de completude à custa de uma exigência de universalidade na ordem da causalidade natural, a antítese, por sua vez, insiste nesta mesma causalidade à custa da completude. Ou seja, a tese afirma um racionalismo dogmático em que a razão tem necessidade de uma totalidade (incondicionado) que satisfaça as condições do pensamento, enquanto que a antítese reflete o empirismo dogmático, exigindo a consistência da unidade da experiência. A antinomia surge porque ambos os lados exigem ser igualmente legítimos e cada lado toma sua posição como incompatível com a do outro.

No entender de Al-Azm, do lado da tese não temos como compreender que, a partir da existência de um, seja posta a existência de outro, assim como do lado da antítese não temos como compreender a possibilidade de uma derivação infinita sem um primeiro membro. Sendo assim, a “causalidade, quer do tipo espontâneo, quer do tipo determinista, não é uma espécie de relação que pode ser entendida ou compreendida puramente *a priori*”. (AL-AZM, 1972, p. 101). Em outros termos, quaisquer das causalidades – quer a natural, quer a por liberdade - só pode ser devidamente compreendida no âmbito da experiência, não sendo possível fazer-se uma inferência a seu respeito dogmaticamente. Além do mais, se seguíssemos as conclusões lógicas da tese, todos os eventos livres seriam atomizados, tornando a experiência impossível. Isso é possível de se afirmar porque os partidários da tese também estão comprometidos com a ordem natural e admitir espontaneidade absoluta seria contrariar esta ordem. Conforme Al-Azm, “[...] a afirmação da tese

sobre a existência de agentes reais, os quais teriam o poder de uma origem espontânea, equivale à admissão de uma exceção real ao princípio de razão suficiente”. (AL AZM, 1972, p.107).

Uma leitura que se propõe um pouco mais heterodoxa do terceiro conflito é feita por Julio Esteves (ESTEVES, 1997, p.123-4). No seu entender, alguns estudos muitas vezes passam por cima do fato de que os defensores da tese e da antítese são representantes da filosofia dogmática, a cujo público Kant teria dedicado o capítulo das antinomias. Por isso, a antinomia é autêntica e insuperável (nas coisas em si mesmas) quando considerada do ponto de vista do realismo transcendental. Julio quer mostrar que cada um dos adversários tem êxito em apontar a contradição do outro, mas tenta demonstrá-lo não lançando mão, já de início, do idealismo transcendental, mas apontando que dentro do próprio realismo isto seria possível, embora a conclusão a que chegue é a mesma da leitura oficial. Contudo, salienta Esteves, em geral as leituras mais ortodoxas ignoram o fato de que a antítese, diferente da tese, não aponta uma contradição no adversário, limitando-se em afirmar que tudo o que vai contra a lei universal e irrestrita da natureza deve ser rejeitado, como é o caso da causalidade espontânea, não havendo assim uma autêntica contradição entre ambas as posições.

Contra a antítese, o defensor da tese poderia defender-se questionando que o princípio da causalidade da natureza valha irrestritamente. Ou seja, a antítese comete uma petição de princípio pressupondo como certo o argumento que deveria ser provado. Ela deveria ser capaz de provar que tudo o que entra em contradição com a lei da natureza é algo absurdo e contraditório, coisa que ela não faz. Por isso, para Esteves somente a tese consegue mostrar a contradição no adversário. “[...] A tese mostra que a antítese se contradiz, ao afirmar a possibilidade de sustentar a validade universal e irrestrita da lei da natureza juntamente com o pensamento da série completa das causas” (ESTEVES, 1997, p.155). Uma vez que, segundo abordagens mais ortodoxas, a antítese não consegue fornecer um argumento que aponte para uma contradição no adversário, Esteves propõe-se a demonstrar tal argumento. A contradição se configuraria como segue: se por um lado, é impossível defender a validade universal e irrestrita do princípio da causalidade natural para todos os mundos possíveis, por outro lado, é impossível defender a idéia de uma causalidade livre em conexão com os fenômenos.

Segundo Esteves, mesmo se objetássemos, a partir do realismo, que o conhecimento sensível não esgota toda a realidade, e que, portanto, uma causa inteligível poderia ser posta fora da série espaço-

temporal, isto não seria possível, pois estaríamos negando e afirmando algo simultâneo a respeito de um mesmo objeto, o que é contraditório. Por isso, a saída do conflito só pode ocorrer via idealismo transcendental com os dois modos de considerar um objeto. Em outros termos, a contradição entre ambas as posições se deve ao fato de o filósofo dogmático assumir o realismo como teoria de fundo do conflito. É claro que a tese já teria uma intenção conciliatória dentro do próprio realismo, porém o modo como pretende fazê-lo não explica muita coisa. Deste modo, a tese, a partir do realismo, ao colocar a causalidade inteligível em conexão direta com os fenômenos e tentar apontar para uma causalidade inteligível não submetida às condições temporais, não consegue explicar a sua ação junto com a causalidade natural, resultando disso uma contradição entre tese e antítese. A conclusão é que há uma autêntica contradição entre ambas as posições desde o olhar do realismo (ESTEVES, 1997, p. 163-67). Esteves resume esta ideia ao afirmar o seguinte: “desse modo, ou bem concebemos o incondicionado, mas ficamos sem poder dar conta dos fenômenos no tempo, que é a opção da tese, ou bem damos conta dos fenômenos no tempo, mas temos de abrir mão do incondicionado, que é a opção da antítese” (ESTEVES, 1997, p. 151).

Feitas essas considerações, queremos registrar duas breves observações de caráter mais geral. Strawson ressalta que, na terceira e quarta antinomias, Kant se desvia de sua solução crítica, ao supor que o incondicionado possa ser encontrado fora da série temporal. Na sua interpretação, do ponto de vista das demandas teóricas da razão, nós não podemos sair da esfera sensível procurando na série por causas limites da existência, justamente porque a solução de tais questões exigiria um conhecimento daquilo que está “fora” da esfera sensível. Uma necessidade material deve ser determinada de acordo com leis empíricas, isto é, de acordo com as leis da experiência. Contudo, como Kant estava preocupado com o interesse prático da razão, ele precisou dar um tratamento diferente para as antinomias matemáticas e dinâmicas, de modo a poder encontrar um espaço para o inteligível fora da série. Por isso é que Kant tenta mostrar a compatibilidade do determinismo causal com a ideia de que certos eventos têm uma causalidade especial pertencente à esfera *noumenal*. Portanto, o conflito a que Kant estaria respondendo não seria mais um conflito cosmológico, mas um conflito moral (STRAWSON, 1995, p. 212-13). Novamente aqui vem à tona o questionamento de Bennett que fora tratado mais acima, segundo o qual, se o conceito de liberdade resolve problemas relativos ao gênero humano, por que então Kant lançaria mão de

questões cosmológicas para defendê-lo? De fato, até onde conhecemos a *Crítica*, Kant em momento algum justifica a sua passagem do plano cosmológico para o moral, embora autores como Allison, por exemplo, pensem haver na CRP um problema apenas cosmológico e não moral. Em todo caso, a posição de Allison a este respeito será tratada no capítulo segundo.

Uma segunda consideração vem de Kemp Smith, o qual não concorda que no nível dogmático as antinomias possam ser demonstráveis, e que por isso Kant falha ao tentar justificá-las. Segundo ele, Kant não tem sucesso na sua tentativa de apresentar autênticas proposições contraditórias. Por isso, a real natureza do conflito deve ser entendida como um conflito entre a exigência da razão por unidade (sistematização) e a natureza específica das condições espaciais e temporais da existência: um conflito fundamental entre razão e entendimento. Esta forma mais ampla de se interpretar constituiria o genuíno problema, o qual exige, para sua solução, uma distinção crítica fundamental entre as aparências e as coisas em si. Em outros termos, o problema, na sua interpretação, estaria ligado a um conflito da razão com o entendimento e não a um conflito interno à própria razão na tentativa de estabelecer funções para as ideias (SMITH, 1996, p. 519-520).

Em que pesem as pequenas nuances na abordagem de cada autor, se o conflito tem bases sólidas ou não na maneira com que é apresentado por Kant, a conclusão a que podemos chegar é que o conflito surge da adoção do realismo transcendental como teoria para explicar o mundo, conflito este que se torna inevitável quando consideramos as coisas em si, e que somente pela via do idealismo transcendental é possível uma solução para ele.

## 2.5. DO INTERESSE DA TESE E DA ANTÍTESE

A partir de um rápido olhar na terceira seção da *Dialética*, lembremos que as antinomias surgem toda vez que a razão busca compreender a existência dos acontecimentos na série das causas e para isso rompe os muros da experiência possível, a fim de determinar o incondicionado da série. Cada uma das posições persegue os próprios interesses, ao mesmo tempo em que nega o interesse do seu adversário. Neste sentido, quando o conflito é considerado a partir do realismo transcendental, torna-se um autêntico conflito em que tese e antítese não podem conviver simultaneamente em suas considerações acerca de um

mesmo epifenômeno. Deste modo, tese e antítese expressam interesses distintos, a primeira sendo expressão do dogmatismo da razão e, a segunda, do empirismo. Neste estágio da teoria Kant não toma ainda partido a favor de uma ou de outra posição, dado que ambas são expressão do realismo. Por isso, neste contexto dogmático, ele apresenta ao leitor algumas razões para se aderir a cada uma das posições, sendo que ambas teriam igual legitimidade.

Haveria assim, do lado da tese, um interesse prático da razão aliado a um interesse da moral e da religião. A vantagem desta posição seria a de permitir-nos pensar um início para o mundo, um sujeito pensante de natureza simples, uma causalidade por liberdade etc., coisa que a antítese definitivamente nos privaria (CRP, B494). De fato, este parece ser um interesse muito importante para uma concepção moral, que está centrada na responsabilidade individual, embora, reiteramos, Kant não subscreva a tese, justamente porque neste contexto do realismo cosmológico sua preocupação não é ainda tomar partido, mas apenas apontar os limites de cada posição quando considerada a partir do realismo. Há ainda um interesse especulativo, o que nos possibilita pensar as ideias totalmente *a priori* e deduzir o condicionado a partir da ideia de um incondicionado. Do lado da tese, haveria ainda a vantagem da popularidade, pois o interesse comum está mais acostumado a, partindo dos fundamentos, descer às conseqüências, e não das conseqüências ascender aos fundamentos. Assim, a partir de um conceito absolutamente primeiro, haveria um terreno firme, a partir do qual, poder-se-ia deduzir tudo o que existe, sem necessidade de demonstrá-lo (CRP, B495).

Do lado da antítese, a posição empirista não oferece comodidade ao pensamento e nenhum interesse prático, especulativo ou mesmo religioso, de modo que as ideias perdem toda sua validade enquanto suporte teórico. Mesmo assim, há muitas vantagens do lado do empirismo do ponto de vista especulativo, pois coloca o entendimento no seu campo exclusivo de atuação - que é o âmbito da experiência possível -, perseguindo, por meio de suas leis, o conhecimento daquilo que é possível conhecer, e não lhe sendo permitido elevar-se a conceitos transcendentais por meio da razão idealizante. Assim, a partir do empirismo, não se permitirá que qualquer coisa seja admitida como primeira no âmbito da natureza, ou que outra causalidade prescindia de suas leis - como, por exemplo, que uma liberdade possa ser pressuposta -, cabendo ao entendimento seguir o fio condutor das regras necessárias para determinar a experiência. Nem mesmo será permitido que fora da natureza seja estabelecida qualquer causa que possa explicá-la (CRP,

B496-8). Há, no entanto, do lado do empirismo, o risco de tornar-se dogmático quando seu único objetivo - no âmbito especulativo - é suprimir a curiosidade da razão, negando-lhe qualquer conhecimento que ultrapassa a esfera da intuição e caindo assim numa imodéstia. Isto seria algo ainda mais censurável, uma vez que estaria causando um prejuízo insubstituível ao interesse prático da razão (CRP, B498-9). Mesmo assim, Kant não teme que o empirismo seja prejudicial a ponto de fazer desaparecer até mesmo o interesse prático pelas ideias, pois, ainda que tenha aumentado o interesse do público comum a seu respeito, o ponto de vista prático é sempre mais atraente ao grande público.

Há que se observar, porém, que do ponto de vista de sua arquitetônica a razão traz uma inclinação natural pela tese. Apesar de as ideias não poderem ser provadas, delas também não se pode fazer qualquer juízo negativo, justamente porque não é possível saber nada a seu respeito, pelo menos no domínio teórico da razão. Por isso, uma vez que do ponto de vista da antítese está eliminada a possibilidade da razão pensar uma completude no seu sistema de conhecimento, a razão se inclinará mais facilmente às asserções da tese. No entanto, nos diz Kant, se alguém fosse deixar de lado qualquer interesse, seja da tese, seja da antítese, e analisar cada asserção a partir do ponto de vista do conteúdo dos seus argumentos, encontrar-se-ia num impasse sem solução, pois ora se inclinaria para um lado, ora para outro, de modo que o conflito, assim como está posto, permanece insolúvel. Nas suas palavras,

hoje se apresentaria a ele como convincente que a vontade humana é livre; amanhã, quando considerasse a indissolúvel cadeia natural, admitiria que a liberdade não é senão a auto-ilusão e que tudo é meramente natureza. Quando então se tratasse de operar e agir, esse jogo da razão simplesmente especulativa desapareceria como silhuetas de um sonho e ele escolheria os seus princípios meramente segundo o interesse prático (CRP B503).

Portanto, assim como é apresentado em forma de dilema cosmológico, o conflito não parece admitir, por parte de Kant, nenhum posicionamento a favor ou contra quaisquer das posições. Seu posicionamento só aparece na nona seção da *Dialética*, quando ele introduz o idealismo transcendental como teoria de fundo para solucionar a antinomia. E isto é o que veremos na sequência. Vamos observar ainda, no próximo capítulo, que um conflito que surge como

uma antinomia cosmológica passará a ter uma conotação moral, a partir da tese dos dois caracteres da razão.

## 2.6. A SOLUÇÃO DO TERCEIRO CONFLITO COSMOLÓGICO

Na tentativa de se poder pensar uma possível conciliação entre a causalidade natural e a causalidade por liberdade, Kant lança mão da teoria dos dois pontos de vista, ou ainda, dos dois caracteres da razão. Como observamos no início deste capítulo, o âmbito fenomênico é resultado da aplicação das formas *a priori* da nossa sensibilidade à matéria dos objetos, a qual nos é dada através dos sentidos. Assim, tudo o que podemos conhecer é o aspecto fenomênico das coisas, estando nosso conhecimento limitado pelas formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento, não podendo ir além do empírico. No entanto, precisamos admitir que por trás deste caráter empírico, seja como fundamento, seja como causa, existe um caráter inteligível ao qual não temos acesso, pois a sua realidade extrapola nossas faculdades de conhecimento, uma vez que está no âmbito da coisa em si. “Denomino inteligível aquilo que num objeto dos sentidos não é propriamente fenômeno” (CRP, B566).

Autores como Guyer (GUYER, 1995, p. 334) e Watkins (WATKINS, 1998, p. 462), por exemplo, observam que tradicionalmente o problema da coisa em si e do fenômeno fora interpretado como se Kant estivesse se referindo a dois reinos de objetos ontologicamente distintos. Contudo, recentemente alguns comentadores têm enfatizado o duplo significado dos objetos. Segundo esta visão, Kant não estaria advogando uma duplicação ontológica, mas uma divisão epistêmica, conceitual, isto é, não dois conjuntos de objetos diferentes, mas duas formas de pensar ou descrever um único objeto. É claro que, segundo Guyer, ainda permanece o problema de determinar alguns objetos que não podem ser dados em qualquer experiência dos sentidos, tais como Deus e a alma. Para fins de nossa interpretação da solução de Kant à terceira antinomia, tomamos como referência esta leitura mais recente que interpreta a distinção entre fenômeno e coisa em si como uma distinção epistêmica e não ontológica. Assim sendo, conforme Kant, nossas faculdades só nos permitem o acesso ao caráter empírico, fenomênico, sendo que tudo aquilo que ultrapassa tal âmbito não pode ser por nós acessado e conhecido, mas apenas pensado. A coisa, considerada em si mesma, é, portanto, *noumenon*, pois nosso conhecimento discursivo se refere somente aos dados fornecidos pela

sensibilidade. Por isso, o conceito da *coisa em si* é um conceito problemático. Ele é

[...] a representação de uma coisa com respeito à qual não podemos dizer nem que seja possível nem que seja impossível, enquanto não conhecemos nenhuma outra espécie de intuição a não ser a nossa intuição sensível e nenhuma espécie de conceitos senão as categorias, não sendo, contudo, nenhuma delas apropriada para um objeto supra-sensível (CRP, B343).

Deste modo, a coisa em si acaba sendo um conceito limite e por isso não podemos atribuir-lhe uma identidade positiva, nem mesmo negar absolutamente a sua existência, pois, como um conceito problemático, ele se faz necessário para limitar a sensibilidade ao âmbito da experiência possível. Neste contexto do idealismo transcendental, dizer que um conceito é problemático significa que, enquanto conceito, ele não contém nenhuma contradição e, como tal, pode ser admitido pelo menos enquanto ideia, tratando-se de um conceito puramente formal (CRP, B310). Por isso ele será de suma importância para Kant na *Dialética*, a fim de que neste âmbito teórico, ainda que Kant não demonstre a realidade da liberdade, ela possa ser admitida, pelo menos, enquanto um conceito não contraditório.

Kant prossegue afirmando que há dois tipos de causalidade, a por *natureza* e a por *liberdade*. A primeira é aquela que ocorre segundo uma regra e repousa sobre condições temporais. Trata-se daquela causalidade já analisada por Kant na segunda analogia da experiência, em que todo fenômeno é condicionado por outro anterior, e este, por sua vez, por outro mais anterior ainda e assim sucessivamente no regresso empírico. Pela regra, que é dada *a priori*, pressupomos, sempre que ocorre um evento, que lhe precede outra coisa necessariamente, de modo que a regra nos permite pensar uma relação causal, sem a qual tal evento não ocorreria (CRP, B238-241). A regra nos traz a noção de uma ordem necessária dos acontecimentos. Conforme Strawson, “a ideia é que nós não podemos empiricamente aplicar [...] os conceitos de mudança objetiva e coexistência objetiva sem implicitamente usar as noções de uma ordem necessária [...] de percepções [...]” (STRAWSON, 1995, p. 137). Assim, é por esta relação causal, determinada pela regra, que podemos pensar uma regularidade na experiência, de modo que a série não seja considerada uma mera sucessão de percepções, mas uma série de fenômenos causalmente interligados. “Disso resulta, efetivamente,

primeiro que não posso inverter a série, nem pôr aquilo que acontece antes daquilo ao qual sucede; segundo, que se o estado precedente é posto, tal evento determinado segue inevitável e necessariamente” (CRP, B243-4). A idéia de regra é uma condição formal, a partir da qual pensamos os fenômenos na natureza como devendo ter uma condição suficiente naquilo que os precede, o que torna sem sentido a ideia de criação neste contexto, pois a sua admissão tornaria caótica a regularidade da experiência, que está regida por regras necessárias *a priori* (CRP, B263).

Um segundo tipo de causalidade é aquela por liberdade, que em sentido cosmológico (CRP, B561) é a faculdade de iniciar um estado espontaneamente e de forma absoluta (sentido positivo), não sendo condicionada por causa anterior que a determine quanto ao tempo (sentido negativo). Esta liberdade é a liberdade transcendental pura, que não contém nada emprestado da experiência e não pode ser por ela determinada. Conforme Kant, “[...] a razão cria para si mesma a ideia de uma espontaneidade, que pode, por si mesma, iniciar uma ação sem que seja necessário antepor-lhe uma outra causa, que, por sua vez, a determine para a ação segundo a lei da conexão causal” (CRP, B561). Note-se que a liberdade transcendental não se confunde com a lei da natureza, pois é uma ideia que a razão cria para si de iniciar, de forma absoluta, uma nova série espontaneamente, não podendo a ela ser atribuída nenhuma causalidade anterior.

Retomando nossa análise para apresentarmos a solução ao dilema antinômico, Kant dirá que, assim como qualquer evento pode ser pensado enquanto fenômeno e enquanto coisa em si, assim também o ser humano pode ser visto a partir de ambos os aspectos. Considerado como fenômeno, as suas ações seguem a ordem natural na série das causas, mas, quanto seu caráter inteligível, ele pode ser pensado como *noumenon* e, como tal, como podendo determinar as suas ações livremente. Assim, liberdade e natureza podem ser pensadas como coexistindo simultaneamente num mesmo sujeito e mesma ação, pois toda ação humana, no que toca ao caráter empírico, segue as leis da causalidade natural, podendo ser explicada por causas naturais antecedentes; já enquanto causada pela liberdade, está isenta do influxo natural, uma vez que a liberdade, enquanto causa inteligível, pressupõe que o sujeito inicie espontaneamente uma nova série de fenômenos, sem estar determinado por qualquer causalidade anterior. (CRP, B567).

Teremos então dois domínios para considerar uma ação. Por um lado, no âmbito empírico, as ações são pensadas como decorrentes de causas anteriores e de modo algum é violada a lei da causalidade

natural. Por outro, pela liberdade, pensada no plano inteligível, supomos um sujeito como sendo causa inteligível dessas mesmas ações, podendo ser dito que inicia, a partir de si, uma nova série de forma absolutamente espontânea, embora os efeitos possam ser considerados como simples consequência de uma causalidade empírica anterior. Por sinal, salienta Kant, “em consequência, o efeito pode ser encarado, ao mesmo tempo, como livre no que se refere à sua causa inteligível e como um resultado de fenômenos segundo a necessidade da natureza no que se refere aos fenômenos” (CRP, B565). Aqui a causalidade pela liberdade está fora da série, de modo que pressupomos que, a partir de sua ação, o sujeito inicia uma nova série independentemente de condições anteriores. Desta forma, nos diz Kant, “[...] liberdade e natureza, cada qual em seu significado pleno, seriam encontradas, ao mesmo tempo e sem qualquer conflito, exatamente nas mesmas ações, e isto conforme reportarmos estas últimas à sua causa inteligível ou sensível” (CRP, B569).

Note-se que, por tratar-se de um conceito dinâmico, a liberdade pode ser pensada juntamente com a causalidade natural num mesmo fenômeno, como dois planos distintos e sem que um interfira no outro. A liberdade, por ser de caráter inteligível, figuraria com uma causalidade das ações que não é determinada por outra causa anterior; por sua vez, a causalidade natural, por pertencer ao caráter empírico da razão, teria sua regularidade preservada, de modo que natureza e liberdade poderiam coexistir pacificamente, cada uma delas no domínio que lhe é próprio. Não obstante, a liberdade, pensada como fundamento do fenômeno, em algum sentido pareceria ter relação com ele. Como Kant bem expressa: “ao contrário, se os fenômenos por nada mais são tomados do que por aquilo que de fato são, ou seja, por meras representações interconectadas segundo leis empíricas e não por coisas em si, então eles mesmos têm que ter fundamentos que não são fenômenos” (CRP B565). Mas este é assunto para o próximo capítulo.

Mas Kant não se detém apenas no aspecto transcendental da liberdade, no sentido de que ela é uma espontaneidade da razão que pode ser pensada conjuntamente com a causalidade natural, mas afirma que esta liberdade pode ser prática, isto é, que a razão pode determinar positivamente o arbítrio, independente dos impulsos da sensibilidade. Como ele mesmo apresenta:

*A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coerção pelos impulsos da sensibilidade. Com efeito, um arbítrio é sensível na medida em que é afetado patologicamente (por motivação da*

sensibilidade); denomina-se *animal* (*arbitrium brutum*) quando ele pode ser *patologicamente necessitado*. Apesar de consistir num *arbitrium sensitivum*, o arbítrio humano não é um *arbitrium brutum*, mas sim *liberum*, pois ao homem é inerente um poder para determinar-se espontaneamente, independentemente da coerção por impulsos sensíveis (CRP, B562).

Aqui neste contexto prático, estamos tratando da liberdade humana, a qual, por meio da razão, tem o poder de determinar o arbítrio. Trata-se de uma liberdade efetiva, capaz de determinar a ação por meio do seu caráter inteligível. Assim, o que no contexto das antinomias era apenas uma questão cosmológica, a partir de agora passa a ser tratada como uma questão moral, uma vez que o arbítrio humano não é um *arbitrium brutum*, mas *liberum*, podendo ser afetado, mas não determinado pela sensibilidade. Contudo, para ser prática a liberdade precisa pressupor a transcendental, isto é, precisa pressupor uma espontaneidade da razão que possa iniciar, a partir de si, uma nova série. Deste modo, temos aqui na *Dialética* uma dependência da liberdade prática em relação à transcendental, a ponto de Kant chegar a afirmar que “[...] a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática” (CRP, B562). Isto significa que, para ser prática, a liberdade precisa ser possível no âmbito teórico enquanto ideia, ainda que seja apenas uma ideia pensada regulativamente, capaz de permitir que a razão se pense como podendo ter espontaneidade. Além disso, evidencia-se também que há no ser humano uma capacidade de sobrepor-se à lei natural e determinar-se pela própria razão, independentemente dos impulsos sensíveis. De fato, veremos no próximo capítulo que, pelo dever, a razão dá mostras do seu caráter inteligível e moral.

Quanto à questão posta por Kant acerca das antinomias dinâmicas, se elas podem ter algum proveito positivo ou não, diferentemente das matemáticas em que ambas as proposições eram falsas, por se excluírem mutuamente, aqui nas dinâmicas Kant admitirá que ambas podem ser verdadeiras, mas não na forma de dilema cosmológico como são postas. A tese pode ser verdadeira quando pensada no domínio do inteligível, sendo que, deste modo, a sua causalidade não seria dependente da série fenomênica. A liberdade faria parte da série enquanto causa, mas a sua causalidade estaria fora da série. Já o ente primeiro da quarta antinomia deveria ser pensado fora do

mundo, como um ente puramente inteligível. Por sua vez, a antítese pode ser verdadeira quando pensada no âmbito fenomênico. Deste modo, a partir do idealismo transcendental, é possível pensar ambos os domínios – liberdade e natureza – convivendo numa mesma ação (CRP, B588-9). Conforme Pinto, corroborando com a solução de Kant, do ponto de vista lógico a solução não apresenta problemas, pois como os domínios são diferentes não há perigos de contradição. “A ilusão da existência de um conflito entre tese e antítese é criada a partir da não percepção de que, embora os predicados envolvidos por estas proposições sejam os mesmos, os seus sujeitos lógicos são diferentes” (PINTO, 2002, p. 385). Com isso, podemos concluir que, do ponto de vista teórico, é pelo menos possível pensar que a liberdade possa coexistir com a causalidade natural, sem trazer problemas à regularidade dos fenômenos, e sem violar a lei da experiência, pois ela é apenas um conceito problemático. Kant mesmo admite não ter tido a pretensão de apresentar a liberdade como uma das faculdades que contém a causa dos fenômenos no mundo sensível; nem mesmo tentou demonstrar a possibilidade da liberdade, uma vez que a partir de puros conceitos *a priori* não é possível conhecer qualquer fundamento dado fenomenicamente. Conforme suas palavras, “a liberdade é aqui tratada unicamente como uma ideia transcendental mediante a qual a razão pensa iniciar absolutamente a série das condições no fenômeno através daquilo que não é condicionado pelos sentidos [...]” (CRP, B586).

Portanto, sua conclusão é que a antinomia repousa numa simples aparência e que liberdade e natureza podem ser pensadas juntamente num mesmo fenômeno. De fato, a antinomia é autêntica quando vista a partir do realismo transcendental, mas a partir do idealismo torna-se um aparente conflito, pois natureza e liberdade podem ser conciliadas. Conforme comenta Allison, o idealismo Transcendental “[...] fornece o único veículo para a criação de um espaço conceitual exigido para se pensar um fundamento inteligível das aparências” (ALLISON, 1998, p. 477).

A questão que surge é: a que preço pode ser feita esta conciliação e quais as implicações decorrentes desta conclusão? Este é o ponto central que pretendemos discutir no próximo capítulo. Nosso intuito não é apresentar uma solução para a questão, mas, a partir de um diálogo com o texto e alguns autores, tornar mais claro o lugar da liberdade na *Dialética transcendental*, assim como compreender os limites da posição de Kant.

### 3. O SENTIDO DA LIBERDADE NA *DIALÉTICA*

Finalizamos o capítulo anterior com a solução da terceira antinomia, na qual Kant apontava, a partir do idealismo transcendental, os dois caracteres da razão: pelo seu caráter empírico, as ações seguiriam o curso normal da causalidade da natureza; por seu caráter inteligível, teríamos de pressupor que o sujeito atua livremente, a partir de uma espontaneidade absoluta de sua razão, sem com isso prejudicar em nada a causalidade natural. A partir desta solução, teríamos dois domínios paralelos, sem que um interfira no outro, sendo possível pensar numa e mesma ação ambas as causalidades. Além disso, dada a espontaneidade da razão, a liberdade poderia tornar-se prática, de modo que razão, sem ser patologicamente determinada pelos impulsos sensíveis, poderia, a partir de si, determinar o arbítrio para a ação, havendo assim uma unidade estrita entre liberdade transcendental e liberdade prática. Neste sentido, diríamos que é porque a razão pressupõe uma espontaneidade que ela pode dar início, a partir de si, a uma nova série de fenômenos e determinar a ação livremente, sem estar submetida às condições anteriores na ordem das causas.

O desafio de Kant parece ser o de conciliar um conceito de natureza totalmente mecânica, configurada de relações causais, em que os fenômenos estão estritamente relacionados entre si, com uma causalidade por liberdade que não viole as leis causais da natureza. Na segunda crítica, Kant retoma e reafirma as conclusões da primeira acerca da solução do terceiro conflito antinômico. Conforme ele destaca, se tudo na natureza pudesse ser explicado por um mero mecanicismo material - *automaton materiale* -, em que esta natureza seria movida por um processo meramente mecânico, a nossa liberdade não passaria da liberdade de um assador, segundo a qual, uma vez posto em marcha o movimento do mundo, todo o restante ocorreria mecanicamente (CRPr, AA 05: 173-174). A ideia posta é a de que, ainda que o mecanicismo explique a maioria dos fenômenos, haveria alguns que podem ser explicados por um outro ponto de vista, ainda que a causalidade natural em nada fosse contrariada. Kant prossegue afirmando: “deveras, se as ações do homem, da maneira como elas pertencem às suas determinações no tempo, não fossem simples determinações dele enquanto fenômeno mas enquanto coisa em si mesma, a liberdade não se salvaria” (CRPr, AA 05:181). Deste modo, o homem não passaria de uma mera marionete ou um autômato de *Vaucanson*, fabricado e posto em movimento pelo ser supremo, e que seguiria executando movimentos

mecânicos, sem ser possível pressupormos uma liberdade capaz de iniciar, a partir de si e de forma espontânea, uma nova série na ordem da causalidade. Por isso, faz-se necessário pensar uma liberdade ligada ao caráter inteligível da ação, e pensar o humano como um ser de dois mundos: pensado como um ser fenomênico, a sua razão estaria estritamente conectada ao mecanismo da natureza, seguindo plenamente as leis causais naturais; pensado como ser inteligível, seguiria as leis da liberdade, não sendo assim apenas fenômeno.

Esta forma de compatibilizar a liberdade com a causalidade natural é distinta daquela do assador e só pode ser compreendida assumindo o idealismo como teoria de fundo. Enquanto que na liberdade do assador o sujeito apenas segue o curso do encadeamento causal natural, sem poder dar início a partir de si a novas séries causais, a liberdade, vista pelo idealismo transcendental, pressupõe que a partir do caráter inteligível o sujeito não é determinado, na sua espontaneidade, por causalidade anterior na ordem das causas. Pressupõe que o sujeito pode determinar sua ação independente do mecanismo da natureza a partir da sua própria causalidade, mas sem contrariar o próprio mecanismo natural. A pergunta que já podemos deixar em aberta, para tratar mais adiante, é acerca da natureza desta liberdade, ou seja, de que natureza seria a sua causalidade e que papel ela desempenha no âmbito das ações, já que ela não causa qualquer conflito na natureza?

A resposta a esta questão parece estar relacionada com o problema do *Cânon*, uma vez que a problemática a ser desenvolvida naquele contexto é dependente de uma compreensão da liberdade no âmbito teórico da *Dialética*. De fato, se pudermos compreender que na *Dialética* a solução antinômica visa resolver um problema que é essencialmente teórico, mais claramente poderemos compreender a natureza dos problemas do *Cânon*, os quais têm a ver com a natureza prática da liberdade. É neste sentido que na continuação pretendemos focar esta análise teórica de Kant e os problemas nela envolvidos. Antes, porém, de discutirmos as teses de Kant acerca dos dois caracteres da razão numa e mesma ação, assim como as implicações da sua solução ao conflito antinômico, é preciso, neste primeiro momento, definirmos melhor alguns conceitos como liberdade prática, liberdade transcendental, caráter empírico e caráter inteligível da razão. Só então será possível entendermos melhor o alcance e os limites da proposta de Kant e o que isso implica em termos de razão teórica.

### 3.1. CARÁTER EMPÍRICO E CARÁTER INTELIGÍVEL DA RAZÃO

Como uma faculdade que está no âmbito transcendental, a razão, como a mais altas das faculdades, não pertence à sensibilidade. No entanto, de alguma forma ela se relaciona com o sensível, pois o ser humano, enquanto um ser pertencente a dois mundos – sensível e inteligível – está constantemente buscando adequar o mundo dos fenômenos ao mundo inteligível. Por isso, a razão igualmente terá um caráter inteligível, puramente *a priori*, que a mantém ligada ao mundo *noumênico*, mas, ao mesmo tempo, suas ações terão uma incidência no mundo fenomênico, relacionando-a de alguma forma com o mundo empírico. É nesta relação empiricamente manifesta nos fenômenos que a razão, por mais que seja *a priori*, expressa um caráter empírico. É por meio deste caráter que podemos afirmar que a razão segue o curso da causalidade natural e pressupõe uma regra, a partir da qual, certos fenômenos se seguem como efeitos, revelando assim uma uniformidade na natureza, tratando-se de um caráter permanente, embora os seus efeitos apareçam sob formas mutáveis (CRP B577). Segundo este caráter, qualquer ação pode ser explicada como um fenômeno da natureza, de modo que todas as suas determinações podem ser encontradas dentro da experiência possível da causalidade natural. Conforme Kant,

na medida em que produz um evento, toda ação, enquanto fenômeno, também é propriamente um evento ou acontecimento que pressupõe um outro estado no qual se encontra a sua causa, desta forma, tudo o que ocorre é somente uma continuação da série, sendo impossível, nesta última, qualquer início que ocorra por si mesmo. (CRP, B571).

O caráter empírico é sempre encontrado dentro da série, não podendo ser determinado a não ser por leis puramente causais. Neste sentido, podemos reafirmar que as analogias da experiência – de modo especial a segunda – constituem a regra por excelência em que se baseia o caráter empírico da razão. Qualquer ação, ou ainda, qualquer evento, poderá ser considerado a partir do seu caráter empírico, cujas causas que lhe antecedem no tempo poderão ser justificadas pela causalidade natural, sendo totalmente condicionadas e não podendo ser jamais encontrada uma delas que seja incondicionada. Trata-se, pois, de uma causalidade na qual nada há de espontâneo, a ponto de Kant afirmar; “e se fosse possível perscrutar até o fundo todos os fenômenos do arbítrio

humano, não haveria sequer uma ação humana que não fosse possível de ser predita com certeza e de ser reconhecida como necessária a partir de suas condições precedentes” (CRP, B577-8). Kant toca aqui num aspecto de difícil interpretação que é a previsibilidade e necessidade das ações. Pareceria, à primeira vista, que há um determinismo natural condicionando todo e qualquer fenômeno, inclusive as ações humanas, determinismo este do qual não haveria como fugir, uma vez que somos seres estritamente ligados ao mundo sensível.

Kant é ainda mais enfático acerca deste caráter determinista das ações: “antes mesmo que ocorra, cada uma delas está predeterminada no caráter empírico do ser humano” (CRP, B581). Supondo-se que pudéssemos conhecer o mais íntimo do arbítrio no seu aspecto fenomênico, não seria complicado aceitarmos o fato de que, por uma mera causalidade natural, pudéssemos ascender às condições anteriores na ordem das causas para descobrir os fundamentos de determinadas ações e comportamentos. Contudo, o problema se agrava quando Kant sugere que poderíamos inclusive prever as ações e comportamentos, uma vez que, a partir das causas de um determinado fenômeno, os seus efeitos seguiriam necessariamente conforme a uma regra. Pareceria, à primeira vista, que com tal afirmação Kant estaria afirmando um determinismo cego e retirando qualquer possibilidade de uma causalidade das ações pela espontaneidade da liberdade, de modo que estaríamos totalmente subsumidos pelas leis da natureza, sendo o arbítrio totalmente determinado por uma causalidade puramente empírica. A liberdade, se houvesse, pareceria ser a mera liberdade de um assador, segundo a qual, uma vez dado início ao mundo, todos os demais fenômenos se dariam meramente por leis mecânicas.

Continuando com nossa descrição do caráter empírico, Kant irá afirmar que ele é o esquema sensível e ao mesmo tempo um efeito do caráter inteligível (CRP, B581). Isto significa que toda ação humana terá sempre que ser considerada a partir de ambas as causalidades, uma vez que o sensível é apenas o esquema do inteligível que é causa e fundamento daquele. A questão que se põe, é de que forma poderíamos considerar a causalidade inteligível, uma vez que tudo o que ocorre no mundo fenomênico pode ser explicado simplesmente se apelarmos para a causalidade natural? Neste mesmo sentido, Kant fala ainda que o caráter sensível é sinal do inteligível. Como o inteligível não pode ser conhecido nele mesmo – pois está no âmbito da coisa em si - a não ser enquanto se manifesta no sensível, este, na medida em que é sinal, indica o inteligível por meio deste sinal (CRP, B574). Com isso, podemos deduzir que Kant estaria sugerindo que o inteligível se mostra

de alguma forma e se dá a conhecer, podendo assim ser diferenciado do meramente sensível, a ponto deste ser sinal daquele. Isto é um problema, uma vez que logo adiante veremos que o inteligível não pode ser conhecido, justamente por estar no âmbito *noumênico*, no âmbito da coisa em si, significando que ele ultrapassa o âmbito da experiência possível. Em última instância, como aponta Bennett, o inteligível por seu caráter inacessível, acaba sendo um conceito vazio, ao qual efetivamente não podemos atribuir conteúdo algum (BENNETT, 1981, p.224). Deste modo, estaria Kant se contradizendo ao sugerir que o inteligível pode ser conhecido, quando na *Análitica* havia negado qualquer conhecimento da coisa em si? Mesmo ainda se considerássemos que Kant encontre meios para justificar a sua posição, a questão que surge é acerca de saber se o inteligível se manifesta por trás de quaisquer ações ou apenas de algumas, e, uma vez considerado que se manifesta, quais seriam estes sinais?

Considerando agora o caráter inteligível da razão, Kant ressalta que ele está no domínio da coisa em si, devendo ser pensado como *noumenon*, uma vez que dele não podemos ter nada mais que um conceito puramente universal (CRP, B569). Assim, por meio dele, um sujeito agente jamais estaria submetido a quaisquer condições empíricas, pois o tempo é apenas a condição dos fenômenos e não pode afetar em nada as coisas consideradas em si mesmas; não estaria ainda determinado por quaisquer leis da temporalidade, estando, como causa, isenta de quaisquer condições da série empírica. Por outro lado, por estar além do que se manifesta fenomenicamente, “[...] teria que ser *pensado* em adequação ao caráter empírico, da mesma forma como, de um modo geral, temos que idear um objeto transcendental como o fundamento dos fenômenos, mesmo que nada saibamos sobre o que ele é em si mesmo” (CRP, B568). Aqui novamente Kant retoma a ideia já posta anteriormente quando apresentara o caráter empírico como sinal ou esquema do inteligível. No entanto, a maneira com que se expressa ao afirmar que o inteligível precisa ser pensado em adequação com o sensível, poderia nos conduzir a pensar que o sensível determina o inteligível, quando o contrário parece ser o que realmente pensa Kant.

De fato, a tese forte de Kant é que o caráter inteligível da razão é a causa *noumênica* do sensível, isto é, ele é responsável por uma ação originária, mediante a qual ocorre algo que anteriormente não existia, mas sem que com isto haja uma interferência na causalidade natural a ponto de gerar desordem nesta causalidade.

No que diz respeito aos fenômenos, esta causalidade inteligível seria uma ação

originária de uma causa que, nesta medida, pois, não seria um fenômeno, mas sim inteligível segundo este poder, embora de resto ela tenha que ser totalmente incluída, como um membro da cadeia natural, no mundo dos sentidos (CRP, B572).

Este “resto”, que pode ser incluso na causalidade natural, pode ser entendido como o caráter empírico, pois uma vez que a causalidade da causa é pressuposta como um caráter inteligível, todo o restante pode ser explicado como uma simples relação de causas naturais. A pergunta que surge novamente seria a de como determinar especificamente o espaço de atuação do caráter inteligível, uma vez que tudo pode ser explicado pela mera natureza. O que seria então esta causalidade cujo “resto” é causalmente determinado?

Kant continua sua análise mostrando que o caráter inteligível é, além de causa, também fundamento do sensível - embora às vezes use indistintamente ambas as expressões, afirmando que ora é causa, ora é fundamento -, dando a entender que os fenômenos conteriam certas condições que teriam que ser encaradas como inteligíveis, não obstante reafirme que, como fenômenos, seriam explicados segundo as leis naturais. Ora, diz Kant, na natureza inanimada ou meramente animal, não há necessidade de pensar uma faculdade condicionada a não ser de modo puramente natural, pois o arbítrio animal é um *arbitrium brutum*, que segue o mecanismo da natureza, não sendo necessário atribuir-lhe nenhuma liberdade. Exclusivamente no homem, por seu *arbitrium liberum*, que é afetado, mas não determinado pelos impulsos da sensibilidade, temos que pressupor um caráter inteligível, o qual expressa certas faculdades como entendimento e razão que se distinguem de todas as formas empiricamente condicionadas, pois especialmente a razão pondera os seus objetos segundo ideias, e determina que o entendimento possa fazer uso dos seus conceitos puros (CRP, B575).

Esta capacidade que o ser humano tem determinar-se somente por meio das ideias, e de forma não necessitada pelo mecanismo natural, pode ser visualizada por meio do dever que ele se impõe ao agir. “O *dever* expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos que não ocorre alhures com toda a natureza” (CRP, B575). Kant prossegue afirmando que na natureza o entendimento somente se preocupa em conhecer aquilo que existe, não sendo possível atribuir um dever de certos objetos serem de uma forma e não de outra, ou que determinados fenômenos ocorram de uma maneira diversa da que

ocorrem. Por outro lado, quando temos em vista a ação humana, por meio do dever a razão expressa uma ordem que se contrapõe à ordem natural, e pode-se dizer que, por seu caráter inteligível, ela inicia espontaneamente e a partir de si mesma uma ação tomando por base este dever. Nas palavras de Kant, “[...] com toda a espontaneidade ela se constrói uma ordem própria segundo ideias, à qual adapta as condições empíricas e segundo a qual declara necessárias até as ações que ainda não ocorreram e que talvez nem venham a ocorrer” (CRP, B576).

Se, por um lado, Kant faz notar que o caráter inteligível da razão não pode ser conhecido ao ser equiparado ao conceito de *noumenon* - por ser um conceito limite que extrapola a esfera fenomênica -, por outro lado afirma que, por meio do dever, podemos representar-nos como tendo uma razão com caráter inteligível. Tal caráter nos permitiria uma autodeterminação independente dos impulsos da sensibilidade. Com esta perspectiva estaria então Kant querendo afirmar que o dever, quando expresso através das ações humanas, seria a manifestação do caráter inteligível por meio do sensível? Embora a resposta a esta questão pareça afirmativa, apontando que é isto mesmo que Kant parece querer afirmar, no entanto ela apresenta algumas dificuldades, uma vez que deixa em aberta questões acerca da natureza da relação entre o caráter sensível e inteligível. Da maneira como ele apresenta ambos os caracteres, pareceria que o caráter inteligível acaba tendo pouca função no seu sistema, uma vez que tudo pode ser explicado igualmente pela causalidade natural. Além disso, ainda que por meio do dever Kant esteja tentando afirmar algo do caráter inteligível, ele não dá nenhuma prova a seu respeito aqui na razão teórica, de modo que o dever torna-se apenas uma ideia que atribuímos a um agente ao considerarmos uma ação como originária no caráter inteligível de sua razão.

Um último aspecto a considerar nesta apresentação inicial acerca dos dois caracteres, e que está conectada à idéia de dever, refere-se à *apercepção*. Na *Analítica* Kant ressalta a função epistêmica deste conceito, evidenciando que por meio dele chegamos à consciência da espontaneidade de nosso pensamento. Pelo fato de que eu posso, na minha consciência, ligar um múltiplo de representações, é preciso pressupor que existe um “eu” que acompanha todas elas, pois, do contrário, a representação seria impossível. “Chamo-a [...] *apercepção originária* por ser aquela autoconsciência que ao produzir a representação *eu penso* que tem que *poder acompanhar* todas as demais e é uma e idêntica em toda consciência, e não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra” (CRP, B132). Trata-se de uma

representação meramente intelectual da espontaneidade do entendimento e não de uma intuição de um objeto real dado no tempo, de modo que o sujeito de tal *apercepção* jamais poderá ser dado como um objeto inteligível, restando dele somente a mera forma, isto é, a forma da espontaneidade do pensamento. Allison observa que esta consciência da espontaneidade é um componente inseparável de nós mesmos como sujeitos cognitivos, pois o entendimento é espontaneidade, é atividade judicativa. Assim, a *apercepção* significa não o sentido interno por meio do qual atingimos o conhecimento empírico de nossos estados mentais, mas essencialmente a consciência do “ato de pensar”, isto é, a auto-consciência que advém da unidade da consciência enquanto ela pensa algo. Em outros termos, trata-se de uma consciência da espontaneidade do próprio pensamento quando pensamos algo, uma representação intelectual da espontaneidade do sujeito pensante (ALLISON, 1990, p. 37).

Allison ressalta que a razão em Kant tem a mais alta espontaneidade, em virtude de sua total independência das condições da sensibilidade. Ela elabora as ideias e regula a investigação de acordo com tais ideias e isto envolve espontaneidade, pois não reflete uma ordem pré-dada pela natureza, mas por ela mesma projeta uma ordem que lhe é própria, gerando um conjunto de normas e objetivos como uma espécie de auto-consciência de sua própria atividade. Deste modo, continua Allison, se é possível o “eu penso” da *apercepção* que acompanha todas as ‘minhas’ representações, também será possível o “eu devo” que acompanha as ‘minhas’ inclinações, se elas são minhas enquanto agente racional fornecendo motivos ou razões para agir. (ALLISON, 1990, p. 38-40). Allison então conclui esclarecendo que assim como do “eu penso” não podemos ter experiência, assim também acerca do “eu devo” não podemos ter qualquer intuição, mas apenas podemos pensá-lo como espontaneidade. Nas suas palavras,

eu posso não mais observar a mim mesmo decidindo do que eu posso observar a mim mesmo julgando, embora em ambos os casos eu devo estar consciente daquilo que estou fazendo. Precisamente por isso que ambas as atividades são meramente inteligíveis no sentido especificamente Kantiano (ALLISON, 1990, p. 40).

Portanto, assim como o entendimento, na medida em que pensa algo manifesta a auto-consciência de um eu formal, assim também a razão, na medida em que se manifesta por meio do dever expressa uma

auto-consciência de pertencimento a um mundo inteligível, demonstrando uma ordem que lhe é própria e não submetida à causalidade natural. Deste modo, ambas as *apercepções* são expressões da espontaneidade do caráter inteligível do sujeito agente, embora o que tal caráter é em si mesmo não possa ser conhecido por meio de nosso conhecimento sensível.

Do exposto acreditamos ter o suficiente para posteriormente voltarmos a analisar mais detalhadamente cada questão suscitada a partir da exposição dos dois caracteres da razão. Focaremos agora nossa atenção numa breve exposição acerca da liberdade transcendental e da liberdade prática, para, na sequência, discutirmos as implicações da teoria e algumas críticas a Kant.

### 3.2. LIBERDADE TRANSCENDENTAL E LIBERDADE PRÁTICA

Kant definiu a liberdade transcendental em sentido positivo como a faculdade de iniciar um estado espontaneamente e de forma absoluta e, em sentido negativo, como uma ação que não é condicionada por causa anterior que a determine quanto ao tempo. Definiu também a liberdade prática, negativamente, como independência do arbítrio frente à coerção dos impulsos da sensibilidade e, positivamente, como a capacidade da razão determinar o arbítrio. Haveria então, segundo Kant, uma dependência da liberdade transcendental em relação à liberdade prática, pois, para que a razão determine o arbítrio, faz-se necessário que ela possa iniciar espontaneamente uma nova série de fenômenos, independente da determinação da sensibilidade. Neste sentido, dizer que liberdade é prática significa afirmar que ela “se torna prática” quando o ser humano age pela ideia do dever, mas, em si mesma, ela é apenas uma ideia. Deste modo, teríamos não exatamente duas liberdades distintas, mas dois modos de ser da liberdade que não podem ser separados, uma vez que uma está implicada na outra. Ou ainda, conforme salienta Zingano, uma “liberdade com duas faces” (ZINGANO, 1989, p.142), tema que será melhor debatido no terceiro capítulo, nas considerações sobre o *Cânon*.

Kant prossegue afirmando que cada ação humana consiste no caráter inteligível imediato da razão, a qual age de modo livre e sem estar determinada pela cadeia das causas naturais, ou mesmo por outros fundamentos externos precedentes no tempo. Por isso, esta liberdade não pode ser encarada de um modo puramente negativo, apenas como independência dos impulsos da sensibilidade, pois ela é uma faculdade

que inicia espontaneamente uma nova série de eventos. “Deste modo, nada começa na própria razão, mas ela, enquanto condição incondicionada de toda a ação de arbítrio, não admite quaisquer condições precedentes segundo o tempo como instância superior” (CRP, B582). Talvez Kant devesse ter dito “quaisquer condições precedentes segundo a causalidade”, pois, segundo ele, embora a razão, enquanto uma faculdade pura não esteja no tempo, a ela precedem condições temporais, porém a sua causalidade não é de modo algum determinada por condições anteriores na ordem das causas. Conforme ele salienta: “a causalidade da razão em seu caráter inteligível *não surge*, nem começa por voltas de um certo tempo a fim de produzir um efeito. Pois, do contrário ela mesma ficaria submetida à lei natural dos fenômenos [...]” (CRP, B579-80). É claro que dizer que a razão não está no tempo traz a dificuldade de precisar em que sentido ela determina as ações, pois uma razão pensada fora do tempo, em princípio, não teria como relacionar-se com os fenômenos. Contudo, deixaremos esta questão para algumas páginas mais adiante.

A razão exerce uma causalidade na medida em que ela determina o meu arbítrio para a ação, por meio dos imperativos do dever, mas antes ela neutraliza os impulsos que vêm da sensibilidade e que visam igualmente determinar o meu arbítrio. Porém, como a razão é uma faculdade suprema, pode, por meio de uma espontaneidade absoluta de sua liberdade, determinar o arbítrio independente das condições sensíveis. E nesta sua ação ela é uma causalidade da causa que não é determinada por nenhuma outra. Contudo, esta mesma razão não pode ser conhecida nela mesma, mas apenas a causalidade que ela exerce sobre os fenômenos.

O caráter prático da razão manifesta-se por meio do dever. Notemos, porém, conforme já observou Allison, que aqui na primeira crítica não há uma teoria moral plenamente desenvolvida<sup>5</sup>, visto que Kant não tinha ainda bem definidos alguns conceitos tais como imperativo categórico<sup>6</sup> e *factum*<sup>7</sup> da razão. Não temos ainda

---

<sup>5</sup> Ao referir-se à teoria moral da primeira crítica Allison usa o termo “semi-crítica”, como melhor veremos no desenvolvimento do capítulo terceiro (ALLISON, 1990, p.67).

<sup>6</sup> Segundo Guido de Almeida, Kant somente deu uma prova do imperativo categórico, na sua fórmula universal, só na segunda crítica, após a sua terceira tentativa de fundamentá-lo, sendo as duas primeiras sem sucesso. A primeira teria ocorrido no *Cânon*. Ali, Kant tentaria conciliar o conceito de liberdade com o de causa natural, supondo que este conceito empírico de liberdade daria conta de explicar, sejam as ações com base em regras prudenciais, sejam as com

devidamente formulados conceitos como sentimento moral e a noção de que o dever moral se manifesta à nossa consciência. Somente nas obras posteriores que todos estes elementos fundamentais da teoria da moralidade aparecem devidamente trabalhados a partir da abordagem da razão como conhecimento prático. De fato, na segunda crítica, em nota Kant apresenta a liberdade como a *ratio essendi* da lei moral e esta como a *ratio cognoscendi* da liberdade, significando com isto que, pela lei moral, podemos conhecer a liberdade, pois a lei moral se manifesta à nossa consciência; ao mesmo tempo, que a liberdade é a razão de ser da lei moral, pois na medida em que agimos moralmente, sabemos que somos livres, pois é para nos tornar livres que reside a razão de ser da lei moral (CRPr AA 05:05). Por este motivo, a liberdade prática não é ainda nem conhecida e nem mesmo demonstrada aqui na *Dialética*. Como o próprio Kant observou já no final da nona seção, “[...] não tivemos a pretensão de expor a realidade da liberdade enquanto uma das faculdades” (CRP, B585). Neste mesmo sentido, continua Kant, “a liberdade é aqui tratada unicamente como uma ideia transcendental mediante a qual a razão pensa iniciar absolutamente a série das condições no fenômeno através daquilo que não é condicionado pelos sentidos [...]” (CRP, B586). Isto significa que na primeira crítica não é fornecida nenhuma prova da liberdade, nenhuma dedução é elaborada a fim de provar a realidade deste conceito. O que de fato se tornou possível demonstrar, no âmbito teórico da razão, foi apenas a possibilidade de admitirmos a liberdade como um conceito não

---

base em princípios morais. Uma segunda tentativa teria sido feita na FMC em que Kant toma como ponto de partida a ideia da espontaneidade da liberdade como uma ideia que deve ser pressuposta para que possamos agir com base em imperativos. Porém ele mesmo se dá conta de que não é possível extrair da espontaneidade do juízo nenhuma conclusão acerca da liberdade de nossas máximas e escolhas. Finalmente, uma terceira tentativa, e agora bem sucedida, ocorrera na segunda crítica em que Kant inverte a ordem dos conceitos e funda a validade do imperativo categórico no *factum* da razão (ALMEIDA, 1997, p.176-7).

<sup>7</sup> Não nos cabe aqui entrar na discussão acerca da natureza do *factum*, se ele seria um sentimento moral, a consciência da lei moral ou mesmo a própria lei moral quando nos é dada. Importa observar que há no homem uma consciência do dever, consciência esta que se manifesta seja quando o homem age em conformidade com o dever, seja quando seu arbítrio é afetado pelas inclinações, pois mesmo com a influência destas últimas, a lei moral não pode ser eliminada, permanecendo como uma regra para o arbítrio (DURÃO, 2009, p.192).

contraditório, a fim de que pudéssemos, pelo menos, pensar um agente racional capaz de agir baseado na ideia do dever.

Considerando que não há uma teoria da moralidade plenamente desenvolvida na primeira crítica, e que a liberdade não pôde ser provada neste âmbito teórico, Allison desenvolve uma tese acerca do modelo deliberativo de racionalidade que estaria presente na CRP. Na medida em que consideramos nossa razão como prática, Allison tenta mostrar que o intento de Kant, no tocante à liberdade, não era desenvolver uma teoria moral, mas apenas fundamentar uma ação baseada em princípios gerais da razão. Tratando-se o terceiro conflito de um conflito eminentemente cosmológico, com a ideia de liberdade Kant estaria apenas pretendendo mostrar que seria possível pensar uma ação que não fosse determinada puramente pela mera causalidade natural, mas que se considerasse a liberdade como seu fundamento, garantindo assim um espaço de espontaneidade para as ações humanas. Em outros termos, para Allison haveria a necessidade de encontrar um espaço para a espontaneidade da liberdade sem que tal espontaneidade fosse compreendida em termos puramente morais, pois, como vimos, para ele não era a intenção de Kant desenvolver uma teoria moral no contexto da primeira crítica. Por isso, Kant não desenvolve ideias morais na CRP e nem mesmo precisa delas, pois sua preocupação é essencialmente cosmológica. O próprio conceito de dever, neste caso, não seria um conceito puramente moral, mas teria a ver com um conjunto abrangente de ações, tais como as regras prudenciais, por exemplo.

Allison toma como base de seu modelo deliberativo a ideia de que o agir racional se funda em regras abrangentes, as quais, embora não sendo puramente morais, são dadas pela razão. Tais regras ou imperativos seriam a expressão da espontaneidade do caráter inteligível da razão. Como vimos anteriormente, pela *apercepção*, somos conscientes de que agimos baseados em imperativos.

[...] o ponto essencial é que a deliberação envolve um apelo para alguma regra da razão (imperativo), a qual especifica que curso é correto ou permissível para a ação em uma dada situação por um agente, o qual, por estar afetado pela inclinação sensível, nem sempre faz o que a razão prescreve que deve ser feito (ALLISON, 1990, p. 38).

O caráter genérico deste modelo de racionalidade é tamanho que Allison chega inclusive afirmar que considera racional até mesmo ações baseadas em princípios perniciosos e contraproducentes (ALLISON,

1992, p. 477). É compreensível o ponto de vista de Allison uma vez que ele parte do pressuposto de que o problema de Kant é puramente cosmológico. Contudo, segundo entendemos, Kant está falando de questões morais e lança mão de imperativos, apontando que por meio do dever a razão demonstra sinais que não encontramos alhures na natureza. Por isso, não nos parece que a liberdade prática esteja relacionada a motivos perniciosos. Embora Kant ainda não tenha uma teoria da moralidade plenamente desenvolvida na primeira crítica, em nossa compreensão não está claro que possamos afirmar que a razão possa agir por motivos perniciosos. Por isso, acreditamos haver aqui certo exagero, da parte de Allison, ao querer nivelar princípios racionais com outros princípios que vão contra tudo aquilo que compreendemos por razão, em termos kantianos. Em outros termos, embora a moralidade não esteja plenamente formulada e contenha elementos empíricos – elementos que veremos na sequência –, Kant não parece afirmar nada que vá contra o imperativo do dever.

Consideremos então como este modelo contempla a relação do agente racional com suas inclinações, tais como motivações, desejos etc., e qual o espaço da razão nesta relação. O agente, mesmo naquelas ações fundadas em desejos, não é determinado de maneira quase mecanicista pela força deste desejo, pois um desejo, por si mesmo, não constitui uma razão para agir. O desejo, considerado em si mesmo e enquanto independente de qualquer máxima da razão, é apenas um impulso sensível que nada tem de racional. Ele é uma mera expressão do caráter empírico da razão. Por isso, para que possamos considerar uma ação como sendo originada da espontaneidade da razão e, portanto, como expressão do seu caráter inteligível, temos de pressupor algum tipo de espontaneidade do agente, por meio da qual seja possível imputar as suas ações. Tal espontaneidade é manifesta através dos imperativos ou regras da razão. Contudo, os imperativos, assim como as inclinações, isoladamente não têm força para realizar uma ação e por isso precisam cooperarem mutuamente. Estes imperativos fornecem apenas a regra que guiará a ação do arbítrio, mas eles, enquanto regra da razão, sozinhos não mobilizam nada (ALLISON, 1990, p. 49-50).

Deste modo, para que uma ação seja considerada uma causalidade da razão, a inclinação deverá ser incorporada numa máxima - que está fundada num imperativo ou numa regra prática. Um impulso da sensibilidade torna-se apenas o móbil da ação, o qual, por sua vez, necessita da regra para que tal ação seja levada a cabo. Isto significa que tanto a regra quanto o móbil sensível, se considerados em separados, não realizam nada. É preciso então que a inclinação, enquanto móbil,

assuma o imperativo como regra para tornar uma ação efetiva. Isto é, o arbítrio deve incorporar em sua máxima um móbil sensível, a fim de exercer a sua causalidade no mundo dos fenômenos, sem o qual a razão ficaria presa nela mesma. (ALLISON, 1990, p.39-40). Exagerando um pouco na expressão, poderíamos dizer que uma razão sem um móbil sensível seria uma razão estéril do ponto de vista prático, uma vez que ela nos fornece somente o princípio racional da ação; por sua vez, um móbil, sem uma regra que direcione a sua conduta, seria um impulso cego, desejando qualquer coisa, inclusive princípios não racionais. Por isso consideramos infeliz a tentativa de Allison de considerar uma ação racional baseada em princípios perniciosos, pois ainda que Kant não fale de ações por dever, devemos considerá-las, neste contexto, pelo menos conforme ao dever, de modo a não contrariar o imperativo da moralidade.

Note-se que a regra não é consequência causal do desejo, mas um ato de espontaneidade do agente. Assim, mesmo uma ação considerada heterônoma, que tem como fundamento uma inclinação, deverá ser considerada uma expressão da espontaneidade da razão. Este modelo de racionalidade é denominado por Allison de “tese da incorporação”, segundo a qual, reiteramos, para levar a cabo uma ação, o arbítrio incorpora a inclinação em sua máxima, a qual é estabelecida por meio de uma regra que é expressão da espontaneidade do caráter inteligível da razão. Conforme Allison, as “[...] inclinações sensíveis estão relacionadas com um objeto do arbítrio somente na medida em que elas são incorporadas em uma máxima, isto é, subsumidas sob uma regra de ação” (ALLISON, 1990, p.40).

Allison trabalha com a tese de que, se a liberdade prática deve ser considerada uma genuína causalidade da razão, ela deverá ser tomada num sentido incompatibilista. Ou seja, haveria uma dependência da razão de um móbil que seria considerado uma causa determinante. Não obstante, tal dependência não diminuiria o papel da razão, que consiste justamente em fornecer a regra para que os impulsos da sensibilidade tenham um direcionamento e o arbítrio determine a ação conforme a esta regra. Um impulso cego pode ir contra os princípios da razão, ao passo que um impulso direcionado dá mostras de nossa liberdade enquanto seres racionais. Isto quer dizer, que a liberdade prática requer que as causas fenomênicas da ação não sejam tão determinantes a ponto de excluir a causalidade da razão, embora esta dependência não causal do arbítrio em relação a um estímulo sensível seja necessária, pois o papel do estímulo é o de impulsionar ou mobilizar a ação. Por isso, a liberdade prática envolveria uma

independência relativa de qualquer inclinação ou desejo, mas não uma independência absoluta. Seria ainda uma liberdade não totalmente pura, em virtude da necessidade de um estímulo para complementar a espontaneidade da razão. (ALLISON, 1990, p. 65).

Deste modo, a liberdade possível na primeira crítica seria, para Allison, uma liberdade em termos relativos, que não pode prescindir das condições da sensibilidade para que uma ação seja posta em curso. Não podemos considerar, neste contexto, a liberdade de forma absoluta, em que a simples forma da lei é assumida como motivo na máxima do arbítrio, pois nem mesmo há um conceito de lei moral plenamente desenvolvido. Tudo a que chegamos é a um conceito de liberdade prática como um conceito psicológico, em que a ação racional está baseada num modelo de racionalidade genérica, em que a razão age sob a ideia de uma espontaneidade. Neste reino prático, cabe à razão guiar a conduta, formando uma ordem de deveres que são fins, de modo que tal atividade é expressão da espontaneidade da razão, uma vez que vai além daquilo que é ditado pela causalidade natural, a qual, neste caso, é representada pelas inclinações e desejos do agente (ALLISON, 1990, p.40).

A partir da tese da incorporação, faz-se necessário compreendermos como Allison define a natureza da causalidade da razão e se ela é uma causalidade atemporal ou não. Kant afirma que ela é uma causalidade inteligível e não pode ser submetida às condições do tempo. Assim ele escreve na *Dialética*:

enquanto uma faculdade puramente inteligível, a razão pura não está submetida à forma temporal, e portanto também não às condições da sucessão temporal. A causalidade da razão em seu caráter inteligível *não surge*, nem começa por voltas de um certo tempo a fim de produzir um efeito. Pois, do contrário, ela mesma ficaria submetida à lei natural dos fenômenos, na medida em que esta determina séries causais segundo o tempo; então a causalidade seria natureza, e não liberdade (CRP, B579-80).

Kant está sugerindo que o caráter atemporal da razão deve ser considerado no sentido de uma causalidade não submetida às condições do tempo, pois, deste modo, a razão seria reduzida ao seu caráter empírico, e o caráter inteligível já não faria mais sentido, uma vez que tudo poderia ser explicado pela mera causalidade natural. A causalidade da razão, neste sentido, seria de outra ordem diferente da natural,

embora isso não possa ser demonstrado aqui no contexto teórico. Para Wood, por exemplo, toda a ação é psicologicamente causada. A questão principal seria a de saber se tal causalidade é determinada pela razão ou pela inclinação. Neste sentido, a razão, independente de qualquer móbil empírico, poderia exercer uma causalidade sobre o arbítrio e mobilizar a ação. Tal caráter da razão seria uma forma especial de causalidade, uma causalidade não-natural, a qual não dependeria da sensibilidade para produzir uma ação. (ALLISON, 1990, p. 49). No entender de Allison, esta maneira de interpretar a atemporalidade da causalidade da razão não explica muita coisa, gerando ainda mais problemas. Segundo ele, “[...] nossa compreensão de nossa ação é inseparável obviamente de nossa compreensão de nós mesmos como seres temporais” (ALLISON, 1990, p.47). O problema se daria porque, embora Kant expresse que o caráter atemporal da razão é manifesto por meio de princípios e imperativos, a razão tem uma eficácia causal na determinação do arbítrio e, conseqüentemente, na produção dos fenômenos. Ela gera efeitos no mundo fenomenal.

Allison salienta que a razão só exerce causalidade porque o arbítrio assume móbeis sensíveis na máxima, como observamos acima. Isto significa que ela por si só não produziria nenhuma ação. Seria considerada uma razão sem eficácia prática. Por isso, a causalidade da razão deve ser lida não como um poder causal atemporal, pois a razão, ao tornar-se prática, entra em contato com o sensível. Ela não somente atua sobre os fenômenos, como também depende da força motivacional oriunda dos móbeis sensíveis. No entanto, embora a razão não seja literalmente uma causa eficiente da ação, devemos considerá-la como tendo causalidade sobre esta ação, de modo que tal causalidade só poderá ser pensada, mas dela não se pode ter experiência por tratar-se de uma causalidade inteligível. Ela é uma expressão de espontaneidade e não pode ser vista como conseqüência de condições antecedentes (ALLISON, 1990, p. 51-52).

Considerando que tal causalidade inteligível não é uma causa eficiente e, como tal, não compete com a causalidade natural, a condição do agente deve ser pensada como uma condição de **independência das condições do tempo**. Afirmar isto, não é a mesma coisa que afirmar a atemporalidade desta causalidade, pois esta independência tem um caráter apenas regulativo, enquanto a atemporalidade não. Só é possível considerar a natureza do princípio causal como regulativa porque o princípio causal do idealismo transcendental é epistemológico e não ontológico. Assim considerada, a causalidade da razão está no âmbito das “razões”, ou seja, ela pode apenas ser pensada como uma

causalidade distinta da natureza, mas não provada ontologicamente. Daí ser possível atribuir independência a um sujeito com um caráter empírico. Contrariamente, uma atemporalidade real exigiria um sujeito com propriedades distintas de um agente fenomênico e, portanto, com um caráter não empírico, como podendo ser dado fora das formas da sensibilidade. Por isso, Allison ressalta que o caráter atemporal é incompatível com a tese da incorporação, uma vez que esta é aplicável a agentes espacial e temporalmente determinados. Assim, a espontaneidade do caráter inteligível, que nos é dada por meio dos imperativos, serve apenas como um complemento para que nos consideremos seres racionais. Porém, tal complemento tem um caráter apenas regulativo, não podendo ser visto como constitutivo de um agente *noumênico* que seja ontologicamente distinto. (ALLISON, 1990, p. 52).

Uma vez considerada a teoria da ação racional, expressa por meio da tese da incorporação proposta por Allison, bem como a natureza epistemológica da causalidade da razão, queremos fazer uma breve consideração a este respeito. Havíamos sugerido no início deste trabalho que, embora o conflito antinômico entre natureza e liberdade se dê num contexto eminentemente cosmológico, na solução deste conflito Kant não pode prescindir das ideias da moralidade. Isto quer dizer que, ao lançar mão da teoria dos dois mundos do idealismo transcendental, Kant estaria utilizando-se não apenas de um modelo de racionalidade genérico, mas de um modelo que tem em sua base ideias morais. Embora aqui na primeira crítica Kant ainda não expresse conceitos importantes para o seu sistema da moralidade tais como vontade, autonomia e lei moral, no entanto, ele parece ter uma clara noção de que o ser humano pode agir baseado na ideia do dever, ainda que este dever esteja mesclado com a sensibilidade, um dever que é proveniente da espontaneidade da razão, como Allison salientou.

O problema, segundo entendemos, é que Allison compreende que este caráter inteligível da razão está relacionado indistintamente com toda e qualquer ação baseada em imperativos e regras gerais, e até mesmo com regras que contrariam o próprio dever. Isto deixa espaço para que a razão possa ser facilmente reduzida ao domínio da sensibilidade, podendo ser confundida com o sensível, pois, considerar como racional uma ação baseada em regras perniciosas, seria negar tudo o que em Kant é entendido por razão. Deste modo, o problema de Allison é ter assumido que a solução de Kant ao conflito cosmológico prescinde de ideias morais. De fato, o conflito é cosmológico na sua origem, porém na sua solução na nona seção da *Dialética* torna-se

também moral. Diríamos ainda que se a questão fosse puramente cosmológica, poderíamos até mesmo abdicar do idealismo transcendental para solucioná-lo, pois bastaria adotarmos o ponto de vista da tese, uma vez que a liberdade poderia ser pensada como uma primeira causa fora do tempo, e toda a série temporal seguiria conforme a causalidade da natureza. Tal postura nos reconduziria ao espinozismo e teríamos que admitir que toda ação humana teria que ser considerada necessariamente livre, porém uma liberdade subsumida na causalidade natural. Por isso, quando consideramos a possibilidade de novas séries no tempo por meio da liberdade, não temos como abdicar de um ponto de vista moral, expresso pela ideia do dever.

É digno de nota que, em virtude da preocupação de Kant na *Dialética* em descrever a liberdade apenas teoricamente, ele não tenha demonstrado a natureza da razão prática, sendo o dever assumido apenas enquanto ideia, permitindo-nos assim pensar a liberdade ao menos como uma ideia possível e não contraditória. Este dever, enquanto expressão do caráter inteligível da razão, contrapõe ao querer uma medida e uma meta, uma proibição e uma autoridade (CRP, B576). O sentido que Kant parece expressar é que por mais que queiramos reduzir tudo ao domínio da causalidade da natureza, há em nós a ideia do dever, a qual nos possibilita pensar uma ordem distinta da mera causalidade natural. Baseados nesta ideia, temos que pressupor uma causalidade da razão capaz de determinar uma série de efeitos, a partir de si, sem ser determinada pelas condições da sensibilidade. Tal ordem, por ser de natureza inteligível, não pode ser conhecida no domínio teórico, permanecendo apenas uma ideia reguladora de nossa experiência, ideia esta cujo objeto só poderá ser conhecido no domínio prático da razão. De fato, este feito Kant só conseguirá na segunda crítica com o *factum* da razão, como observamos anteriormente.

### 3.3. AS IMPLICAÇÕES DA SOLUÇÃO KANTIANA AO TERCEIRO CONFLITO COSMOLÓGICO

A solução kantiana ao terceiro conflito antinômico tem gerado muita polêmica entre os comentadores, seja acerca dos propósitos do próprio conflito, seja acerca do papel que a liberdade desempenha no interior da arquetônica da razão pura. Ao vincular a liberdade ao caráter inteligível da razão, Kant pareceria não explicar muita coisa a respeito da sua natureza, uma vez que nos é vedado o acesso ao caráter

inteligível da razão. Por isso, pareceria, à primeira vista, que a liberdade poderia ser qualquer coisa e, ao mesmo tempo, nada, como veremos a seguir na crítica de Beck. Pensada nestes termos, a liberdade teria a ver com um conceito muito amplo de razão e um tanto quanto vago. Além disso, a todo fenômeno a que atribuímos liberdade, igualmente poderia ser explicado pela mera causalidade da natureza, de modo que, em seus efeitos, uma ação por liberdade em nada se diferenciaria da causalidade natural, disso resultando que a primeira não pareceria fazer diferença no mundo dos fenômenos.

Uma das críticas a que mais os comentadores se reportam é aquela feita por Beck, segundo a qual, se a conclusão a que chega Kant na terceira antinomia prova a liberdade, e se de fato a demonstração de Kant tem sucesso, ela prova demasiado, no sentido de que se há liberdade em qualquer lugar, ela estaria em todo lugar. Se todo acontecimento tem duas dimensões, sendo uma fenomênica e outra *noumênica* e esta última contém um predicado universal, então a liberdade, tendo um predicado universal, não teria nenhum proveito, pois o conceito referente à sua causalidade permaneceria vazio, uma vez que não temos acesso à sua realidade *noumênica*, à coisa em si. A liberdade só teria algum proveito se pudéssemos saber o que ela é e como age. Beck considera que Kant subsume o conceito de liberdade ao de causa *noumênica*, isto é, a liberdade, por ser um conceito que pertence ao âmbito *noumênico*, é estendida a todos os fenômenos indistintamente, sejam causados pela razão ou não. Assim, segundo ele, no que diz respeito aos fenômenos humanos poderíamos até admitir alguma liberdade, embora ela não pudesse ser conhecida. Porém, em relação a outros tipos de ações, que não a humana, não saberíamos em que consistiria uma ação por liberdade. Por exemplo, não teríamos como saber como seria a liberdade atribuída a uma pedra, pois não sabemos como a pedra age. (BECK, 1960, p.188-89).

Allison corretamente observa que o erro de Beck está em querer atribuir liberdade a todos os fenômenos indistintamente, equiparando assim a teoria de Kant a um *panlibertarianismo*. Contudo, para Allison, o que Kant parece demonstrar é que o fundamento transcendental é apenas uma condição necessária para se pensar todos os fenômenos, mas não suficiente. Neste sentido, todos os fenômenos teriam um fundamento *noumênico*, mas só alguns seriam causados pela liberdade, pois, para que uma ação possa ser considerada livre, ela precisa ser uma causalidade suficiente, precisa ser uma causalidade da razão, a única capaz de exercer uma causalidade por liberdade. Esta diz respeito ao âmbito da ação racional somente, tendo a ver com os imperativos que a

razão impõe a si mesma por meio de sua espontaneidade (ALLISON, 1990, p.73-74). Neste sentido, uma pedra, por exemplo, não poderia agir por liberdade, uma vez que sua ação não tem nenhuma espontaneidade a partir de princípios racionais. Nem mesmo poderíamos afirmar que uma pedra é capaz de alguma ação.

Na sequência, com uma crítica mais contundente, Beck afirma que, se por um lado com o conceito de liberdade Kant teria provado demasiado, por outro, ele teria provado muito pouco. Considerando que o conceito de liberdade transcendental é um conceito vazio - pois não podemos lhe atribuir nenhum objeto correspondente no mundo dos fenômenos - e, considerando que a liberdade prática depende da transcendental para exercer uma causalidade efetiva, teríamos aí um problema para estabelecer qual o conteúdo desta liberdade. Pressupor que a razão exerça uma causalidade sobre o arbítrio, mas cujo conteúdo não pode ser acessado por estar no âmbito do inteligível, seria pressupor algo que não pode ser verificado na experiência, tornando-se uma pressuposição sem fundamento. Além disso, considerando a afirmação de Kant de que a liberdade não infringe em nada a lei da causalidade natural e que, portanto, toda a ação considerada livre poderia igualmente ser explicada pela regra da causalidade da natureza, para Beck não teríamos como definir uma função para a liberdade. Sua ação pareceria não fazer nenhuma diferença no mundo dos fenômenos. Por isso, dado este desconhecimento que temos da liberdade e de nossa impossibilidade de reconhecermos sua ação enquanto uma ação diferenciada em relação à causalidade natural no mundo dos fenômenos, Kant teria provado muito pouco a seu respeito. Daí o famoso dilema de Beck: “se a posse da liberdade faz a diferença na uniformidade da natureza, então não há nenhuma uniformidade; se ela não faz, chamá-la de liberdade é uma vã pretensão” (BECK, 1960, p. 192).

O próprio Beck tenta uma saída para o dilema, embora o faça a partir de desenvolvimentos teóricos elaborados na terceira crítica. Mesmo assim, de forma sucinta, sua proposta é de que deveríamos considerar o mundo não ontologicamente, mas a partir de um ponto de vista metodológico, compreendendo ambas as causalidades como dois aspectos regulativos e não constitutivos do mundo fenomênico. Mas não somente a liberdade e a causalidade natural seriam categorias metodológicas regulativas. Igualmente as analogias da experiência e as categorias do entendimento deveriam ser tomados neste mesmo sentido. Deste modo, no mundo natural, a produção de coisas materiais deveria ser possível somente de acordo com as leis do mecanismo causal - assim, na ciência sempre se deve buscar as causas mecânicas, não sendo

permitida nenhuma causa a não ser a natural para explicar os fenômenos. Já na ética, deveríamos considerar como se a máxima do arbítrio fosse uma fonte de determinação suficiente da conduta. Neste sentido, não poderíamos ter as duas coisas ao mesmo tempo, isto é, ou seríamos liberdade ou natureza, assim como ninguém pode ser expectador e ator ao mesmo tempo. Assim compreendidos, os dois mundos - natureza e moralidade - poderiam manter suas estruturas íntactas, de modo que juntos cobririam a totalidade da experiência, cada um com seu propósito, cada reino sendo o limite do outro, de modo que só eventualmente entrariam em conflito. (BECK, 1960, p. 192-94).

A solução proposta por Beck toca indiretamente no problema da imputabilidade. Sua preocupação parece dar a entender que numa ação em que atribuímos uma causalidade por liberdade, não podemos, ao mesmo tempo, considerá-la como decorrente da causalidade natural. Não podemos ter as duas causalidades ao mesmo tempo. Naquelas ações em que pressupomos que há uma causalidade por liberdade, tal causalidade precisa fazer a diferença no mundo, senão ela não teria razão de ser. Por isso, seu pressuposto é o de que a causalidade por liberdade realmente faz a diferença no mundo dos fenômenos e, em algumas situações, pode entrar em choque com a regularidade da natureza, especialmente naquelas em que teríamos dificuldade de estabelecer se tal causalidade é moral ou não. Beck parece estar aqui preocupado com a questão de que a imputação de um sujeito seja algo justo. Se a ação pode ser explicada por causas naturais, não poderíamos imputá-lo por isso, uma vez que não constitui um ato baseado na liberdade. No caso clássico da mentira maldosa, em que um sujeito trouxe certa confusão à sociedade, embora sua ação possa ser explicada por condições antecedentes no seu caráter empírico –tais como uma educação defeituosa, más companhias, uma índole insensível à vergonha e outras causas ocasionais –, mesmo assim Kant afirma que este sujeito, “[...] sem levar em conta todas as condições empíricas mencionadas, poderia e deveria determinar diversamente o comportamento do homem” (CRP, B583). Beck não considera correto imputar o agente numa situação dessas, já que sua ação pode ser explicada pela causalidade natural. O caráter empírico de sua razão foi constituído de tal maneira que o impediu de agir de outra forma. Então, se há liberdade, de alguma forma ela precisa fazer a diferença no mundo, e uma ação livre deve poder ser diferenciada daquelas que seguem a regularidade natural dos fenômenos.

Ainda que esta solução de Beck seja bem arquitetada, não parece traduzir o pensamento de Kant, mesmo porque não parece ser

esta a intenção de Beck. Pelo contrário, ele se põe no encalço de Kant tentando mostrar que a conclusão apresentada por este ao terceiro conflito - ao tentar encontrar um espaço para a liberdade que seja consonante com a causalidade natural - não faz muito sentido pelos motivos já apresentados. Já para Kant, não parece haver conflito entre ambas as causalidades, pois, pelo recurso do idealismo, teríamos dois domínios paralelos, que podem ser pensados juntos numa e mesma ação, sem que a liberdade jamais interfira na causalidade natural. De fato, Allison considera que Beck não percebe que Kant está somente querendo afirmar que atribuir liberdade a uma ação racional, por si só, não é incompatível com a explicação causal, pois trata-se de duas ordens distintas de causalidades. Kant estaria falando aqui de uma causa por liberdade em termos de *razões*, que poderá ser pensada conjuntamente com uma causalidade em termos de causa eficiente. Como já observamos, para Allison, Kant pensa que a causalidade da razão não concorre com a natural por tratar-se de uma causalidade epistêmica (ALLISON, 1990, p.74-75). O seu domínio é um domínio lógico e não ontológico. Por sua vez, Beck afirma tratar-se de dois princípios metodológicos. No entanto, cada uma das causalidades têm âmbitos de atuação distintos, de modo que, pelo menos em tese, sempre seria possível visualizarmos onde e quando a liberdade atua e onde e quando atua a causalidade natural. Deste modo, ao explicarmos um fenômeno causado por liberdade, não poderíamos igualmente explicá-lo a partir da causalidade natural.

Apesar da solução apresentada por Allison tentar salvar o posicionamento de Kant e encontrar um lugar epistêmico para a liberdade, a questão enseja dificuldades. De fato, na linha de Beck, Bennett afirma que a liberdade precisa deixar a sua marca no mundo e imprimir uma lei diferente daquela da causalidade natural. Do contrário, ela não faria qualquer sentido. Para Bennett, por um lado Kant quer que a liberdade afete o mundo dos fenômenos - capacidade de iniciar por si mesma uma nova série de acontecimentos - mas, por outro, mesmo considerando que ela exerça uma causalidade, o que acontece no mundo é o que teria acontecido se houvesse apenas a causalidade natural, tornando assim a ação da liberdade desnecessária (BENNETT, 1981, p. 221). Porém, pela maneira com que Kant lança mão do seu idealismo para explicar ambas as causalidades, ele parece não perceber o problema que agora é levantado por Bennett, pois Kant, de alguma forma, quer encontrar um espaço para a liberdade e que sua causalidade possa ser percebida, sem que ela ao mesmo tempo interfira na regularidade da natureza. Como ele mesmo afirma: “vê-se facilmente que, caso toda a

causalidade no mundo dos sentidos fosse meramente natureza, todo o evento seria determinado, segundo leis necessárias, por um outro no tempo” (CRP, B562). Porém, a maneira com que Kant resolve o conflito acaba deixando pouca função para a liberdade.

Voltando-nos ao caso paradigmático da mentira maldosa, o qual tem gerado grandes dificuldades de interpretação, Bennett salienta que este é um caso típico que expressa o caráter inócuo da liberdade. A razão aqui não produziu o que devia ter produzido - evitar a mentira -, de modo que os seus efeitos poderiam ser explicados recorrendo meramente à causalidade da natureza. Mesmo sendo livre, o sujeito preferiu mentir, gerando assim grandes transtornos à sociedade. Neste caso, a liberdade teve um papel irrelevante, pois não evitou os transtornos advindos da mentira. Por outro lado, se os impulsos sensíveis fossem bons, isto é, se conduzissem o homem a falar a verdade, então, considerar que o sujeito agiu livremente, significaria afirmar que a sua liberdade foi a causa da mentira. Mas isso geraria um problema ainda maior para Kant (BENNETT, 1981, p. 222).

Este tipo de dilema pressupõe que a liberdade de alguma forma deva fazer a diferença no mundo. Contudo, Kant dá a entender que qualquer atitude do agente poderia ser explicada por condições anteriores no caráter empírico. Qualquer ação seria justificada como pertencendo à ordem natural também. Para Kant, a questão é saber se, ao lado desta ordem, pode-se admitir outra causalidade ou não no âmbito epistêmico – na interpretação de Allison. Neste caso da mentira maldosa, a razão aparece como um *dever* que *deveria* determinar diferentemente a conduta. Porém o indivíduo não segue a razão. E é justamente por não seguir aquilo que a razão determina que ele deverá ser imputado. Aqui, o agente racional não escolheu a liberdade, deixando que seu arbítrio fosse determinado puramente pela sensibilidade. No entanto, ele *deveria* ter agido diversamente. E é por meio deste *dever*, enquanto expressão da liberdade da razão, que ele é imputado. Neste sentido, seguindo ou não o imperativo da razão, o sujeito poderá ser imputado, pois mesmo quando não segue o dever, este permanece válido como uma regra. Notemos que não há, aqui na primeira crítica, o conceito de *factum* da razão, como já salientamos anteriormente. Aqui na razão teórica o dever é ainda uma ideia sem demonstração. É a partir da segunda crítica que teremos a demonstração de que o dever se impõe através de nossa consciência, seja quando agimos moralmente, seja por meio das ações que neguem o dever. Conforme Durão, “quando o homem deixa seu arbítrio ser afetado pelas

inclinações, a consciência da lei moral não pode ser eliminada, mas permanece como uma regra para o seu arbítrio” (DURÃO, 2009, p.192).

Parece-nos que é justamente esta ideia do dever - ainda que no horizonte teórico e sem demonstração prática - que está posta neste contexto da mentira maldosa, isto é, ainda que o homem não o realize positivamente na sua ação, ele sabe que o está infringindo ao não fazer o que deveria. Sua consciência do dever – novamente reiteramos que ainda é apenas uma ideia sem demonstração prática - o acusa por não ter agido conforme o imperativo da razão que o obriga a dizer a verdade, podendo assim o sujeito ser imputado por mentir. Neste sentido, embora ele não tenha determinado seu arbítrio pelo imperativo do dever, agiu livremente ao permitir que sua ação fosse influenciada por causas sensíveis. E, em virtude da espontaneidade da sua liberdade transcendental, podemos dizer que ele deu início, a partir de si, a uma nova série de fenômenos.

Esta posição de Kant pode ser melhor compreendida se consideramos a natureza *noumênica* da liberdade, a qual não pode ser conhecida em si mesma em virtude de nosso conhecimento estar limitado ao âmbito fenomênico, não sendo possível sabermos porque a razão determinou o caráter empírico desta forma e não de outra. “Com respeito à sua causalidade, no julgamento de ações livres só podemos chegar até a causa inteligível, mas não ir além da mesma” (CRP, B585). Embora indaguemos a razão, ela não nos responde, pois nosso conhecimento está limitado à sensibilidade, enquanto que o seu caráter inteligível está no âmbito *noumênico*. Por isso, não temos como perscrutar os motivos que resultaram nesta ação. “Mas porque o caráter inteligível resulta, nas circunstâncias existentes, exatamente nestes fenômenos e neste caráter empírico é uma questão que ultrapassa tão de longe a faculdade de nossa razão para responder [...]” (CRP, B585). Não obstante esta inacessibilidade do caráter inteligível, Kant tem ciência de que a razão *poderia* ter-se determinado diversamente, a ponto de afirmar que “[...] um outro caráter inteligível teria dado um outro caráter empírico” (CRP, B584).

A afirmação de Kant de que a razão *poderia* determinar-se diversamente é o ponto nevrálgico da questão, pois ela parte do pressuposto de que quaisquer que sejam as condições empíricas, a razão teria a possibilidade de se sobrepor à sensibilidade e determinar o arbítrio por meio de imperativos, independentemente de condições anteriores, de modo a podermos imputar ao sujeito determinada ação. Neste sentido, qualquer que seja a ação, ela poderia ser imputada. Aqui surge novamente a questão: como imputar um caráter inteligível a que

não temos acesso? Que espécie de imputação seria esta? Embora tenhamos certa ideia do dever, será que desta mera ideia poderíamos afirmar que o sujeito *poderia* determinar-se diversamente? De fato, parece que a resposta de Kant a esta questão é positiva. Para ele, pelo fato do dever ser um imperativo, não há como escapar à sua sentença, uma vez que ele permanece como uma regra para o arbítrio, pois o dever “[...] declara necessárias até as ações que ainda *não* ocorreram e que talvez nem venham a ocorrer” (CRP, B576). O agente *poderia* não ter mentido, e isto, por si só, já demonstra que a sua ação estava em poder da razão. A ação *poderia* ter sido feita de outra forma, significando que o homem não seguiu o dever.

Aqui é que a crítica de Bennett faz todo o sentido. Note-se que mesmo se o homem tivesse agido de outra forma – não tivesse mentido –, a sua ação igualmente *poderia* ser explicada a partir de causas naturais anteriores, juntamente com a causalidade da liberdade. É por isso que, segundo Bennett, a solução de Kant não resolve o impasse entre caráter inteligível e imputabilidade, pois uma vez que o caráter inteligível permanece inacessível, não temos como imputar uma ação e atribuir liberdade a um agente. “Se a liberdade é *noumênica*, e se o âmbito fenomênico é sempre explicado sem referência à liberdade, então não podemos possuir indícios empíricos a favor ou contra nenhuma pretensão relativa à presença da liberdade em um caso dado” (BENNETT, 1981, p. 222). Novamente, na esteira de Beck, Bennett frisa que se a liberdade se intromete na causalidade natural e, ao mesmo tempo, não faz diferença alguma, esta intromissão não faz o menor sentido, porque não teríamos como medi-la. Conforme ele mesmo salienta, “de fato, não temos a menor base para crer que algum juízo de imputabilidade tenha a mínima justiça”. (BENNETT, 1981, p.223). Embora, segundo ele, Kant tenha tentado reconciliar liberdade e determinismo, o preço que paga por isso é muito alto. “Se Kant está certo ao dizer que o pensamento envolve conceitos e que estes são ferramentas para a manipulação ordenada das intuições, então a teoria da liberdade *noumênica* não faz sentido” (BENNETT, 1981, p. 215). E em tom ainda mais pessimista em relação à possibilidade da liberdade ser útil à moralidade, ele conclui afirmando que “em vez de apoiar a noção ordinária de responsabilidade moral, a teoria de Kant a colapsa” (BENNETT, 1981, p.223).

Por este motivo, segundo Bennett, a imputabilidade torna-se um problema de difícil solução, uma vez que pode ser aplicada a quaisquer casos indistintamente, quer consideremos uma ação a partir da livre causalidade, quer a consideremos como originada de causas naturais

anteriores. Por isso, tal forma de imputação é genérica e não explica muita coisa, “[...] pois conduz à conclusão de que a todo mundo se lhe imputa tudo o que faz ou o que padece” (BENNETT, 1981, p. 242). O problema de fato da imputabilidade é que só temos o empírico e, a partir dele, não podemos ter acesso ao caráter inteligível da razão, o que leva Bennett a concluir que tal liberdade, assim compreendida, apenas faz referência a um conceito universal e indiscriminado, que acaba não tendo função alguma no que tange à imputabilidade.

De fato, a dificuldade com que nos deparamos nesta altura da discussão tem a ver com o tipo de relação que Kant estabelece entre os dois caracteres da razão. O problema é que aqui no aspecto teórico da discussão, apesar de Kant falar de uma causalidade da razão que é capaz de iniciar, a partir de si e espontaneamente, uma nova série de fenômenos, o caráter inteligível, por ser inacessível à nossa sensibilidade e por não poder diferenciar-se do sensível, torna-se praticamente sem função. Conforme Bennett, “Kant pode dizer que o homem natural é um fenômeno do ser supra-sensível ou *noumênico*, porém este ‘ponto de contato’ é puramente formal, um teorema de uma teoria insustentável” (BENNETT, 1981, p. 225). Pensemos, por exemplo, naquela passagem do texto em que Kant afirma que o caráter inteligível é a causa transcendental do caráter empírico, e este, por sua vez, o sinal sensível do primeiro (CRP, B574). O problema é que esta causa de natureza transcendental não pode ser conhecida. Nem mesmo é possível afirmar em que situações o sensível é sinal do inteligível, uma vez que não conhecemos o inteligível, dele podendo ter apenas uma ideia geral, mas que não pode ser comprovada por nosso conhecimento discursivo.

Apesar da dificuldade de estabelecermos uma relação entre os dois caracteres da razão, consideremos agora o ponto de vista de Kant e o que ele poderia querer expressar com a afirmação de que o sensível é sinal do inteligível, embora Kant não seja muito claro quando faz este tipo de afirmação. Podemos entender esta expressão de duas formas: num sentido amplo, significando que, em relação a qualquer objeto que nos é dado aos sentidos, devemos pressupor uma coisa em si enquanto sua causa ou fundamento. Neste sentido, numa ação humana, qualquer que seja ela, pressupomos um caráter inteligível da razão que é causa *noumênica* do sensível. De acordo com este sentido mais amplo, qualquer ação terá um caráter sensível e um inteligível, embora a este último não tenhamos acesso. Esta seria uma forma de compreender o inteligível de uma maneira universal que está pressuposta em todo caráter sensível. Contudo, parece-nos que não é exatamente a este

sentido geral que Kant está se referindo na passagem citada anteriormente, pois isto já havia sido discutido por ele quando da diferença entre fenômeno e coisa em si. De maneira específica, Kant quer dar a entender que existem algumas ações em que podemos claramente perceber uma genuína causalidade da razão, que não poderíamos compreender pela mera causalidade natural. Trata-se daquelas ações em que o sensível manifesta uma ordem que deve ser estabelecida a partir dos imperativos da razão, por meio do dever, embora, salienta Kant, tais ações devam ser possíveis sob condições naturais. O fundamento dessas ações não pode ser reduzido à natureza, uma vez que esta trata somente daquilo que é, do que está aí, do que foi ou será, mas jamais daquilo que *deve* ser (CRP, B575-6). Que haja compatibilidade entre um efeito sensível e uma suposta causalidade por liberdade, isso não compromete a exigência de encontrarmos causas suficientes no plano da causalidade natural para a mesma ação. De fato, Kant parece querer apontar que, embora a causalidade desta razão em nada contrarie a ordem natural, esta, considerada do ponto de vista da sua causalidade, não seria suficiente para explicar as ações baseadas no dever. Assim considerado, é o dever que se expressa no caráter sensível, por meio de uma ordem própria da razão, que não se encontra alhures na natureza. E este sinal da razão pode ser expresso de modo positivo, por meio dos imperativos que nos impomos, ou, de forma negativa, quando o dever mantém-se latente à nossa consciência como um acusador quando não seguimos os imperativos da razão. Mesmo não tendo seguido o dever, o sujeito deverá ser imputado, pois ele nos é dado pela razão que nos ordena seguir os seus imperativos.

Antes de concluirmos este capítulo, queremos dedicar uma breve consideração sobre um último tópico – já apontado no início deste capítulo no item 2.1. – e que esclarece sobremaneira a posição de Kant. Conforme Kant salienta, no que toca ao caráter empírico da razão, se fôssemos perscrutar até o fundo todos os fenômenos do arbítrio humano, não haveria uma ação sequer que não pudesse ser predita com certeza e ser conhecida como necessária a partir das condições precedentes (CRP, B577-78). Quanto a este caráter não há qualquer liberdade. Contudo, quando consideramos estas ações sob o ponto de vista da razão, a partir de um propósito prático, encontraremos uma ordem diversa daquela natural. “Com efeito, neste caso talvez *não deveria ter ocorrido* tudo aquilo que *ocorreu* de acordo com o curso da natureza e que teria inevitavelmente de ocorrer segundo os seus fundamentos empíricos” (CRP, B578). Aqui está posto aquele paradoxo já apontado na mentira maldosa, segundo o qual, se tudo pode ser explicado por mera natureza,

por que então lançar mão da liberdade? Que liberdade é esta, em que o comportamento do agente poderá ser previsto com grande certeza e inclusive como necessário? E como poderemos, a partir disso, imputar o sujeito por sua ação?

Segundo Allison, não somente Kant não parece querer remover o paradoxo, como o agrava ainda mais, pois ao afirmar que é possível prever uma ação pelo caráter sensível, isso não impede que, por estas mesmas ações, o sujeito seja imputado no caráter inteligível, evidenciando assim que tal sujeito poderia ter agido de outra maneira e por isso ser responsabilizado por sua ação. Aqui voltamos novamente ao problema do caráter inteligível. Pelo fato de não podermos acessá-lo, não temos como saber se uma ação é atribuída à natureza ou à liberdade. Para Allison a questão principal não é se podemos agir diferente ou não, mas se podemos nos considerar livres quando agimos. Por isso, para ele a solução dos dois pontos de vista não basta para remover as dificuldades da teoria, pois precisaríamos mostrar como ambos são compatíveis entre si (ALLISON, 1990, p. 42-43).

A saída de Allison (ALLISON, 1990, p.44-45) a esta questão se dá a partir da distinção já mencionada entre uma causalidade epistêmica e uma causalidade ontológica. A causalidade inteligível deveria ser vista apenas como uma condição epistêmica de uma mudança temporal objetiva. Seria uma causalidade no âmbito das “razões”, pois empiricamente nada poderia ser demonstrado a seu respeito. Ou seja, no âmbito da ação humana aquilo que empiricamente podemos ter acesso são apenas fenômenos. Contudo, haveria algumas ações cuja causalidade empírica não seria suficiente<sup>8</sup> para explicá-las devidamente, de modo que teríamos que lançar mão de outra causalidade no âmbito epistêmico, a qual se daria por meio de “razões”, isto é, por meio do dever. Deste modo, uma condição sensível não suficiente seria uma condição “[...] não tão determinante a ponto de excluir a causalidade de nosso arbítrio, uma vez que pensamos a nós mesmos como iniciando uma série de ações como um primeiro começo” (ALLISON, 1990, p.45). Sendo assim, se a partir do idealismo transcendental considerássemos espaço e tempo como categorias epistêmicas, abrir-se-ia um espaço para “pensarmos” - embora não conhecermos - o âmbito não empírico da ação, espaço este que para a maioria dos comentadores permanece vazio, ou é considerado apenas como um objeto geral. Este

---

<sup>8</sup> Esta ideia de uma causa não suficiente será melhor trabalhada no capítulo terceiro, quando apresentarmos a posição de Allison para a solução do suposto conflito entre *Cânon* e *Dialética*.

caráter inteligível, que é pensado em termos da ideia transcendental de liberdade, nos possibilitaria abstrairmos das condições sensíveis para pensarmos o plano da liberdade.

De acordo com esta análise, a ideia transcendental de liberdade seria uma ideia regulativa, com uma função explicativa. Ela regula nossa concepção de agentes racionais. Com isso Allison quer mostrar que Kant não está extrapolando o limite do sensível. Este caráter meramente regulativo da liberdade daria conta de explicar a espontaneidade da ação sem ter que admitir que a razão vá além da experiência possível. Portanto, a liberdade transcendental seria uma condição de possibilidade para pensar o ser humano como um agente racional, com a possibilidade da razão pura ser prática, pois esta espontaneidade inteligível seria fundamento para atribuímos liberdade às ações e imputar o sujeito agente (ALLISON, 1990, p.45).

Assim considerado, vamos caminhando para a conclusão deste capítulo dando a entender que, em Kant, o caráter inteligível da razão é apenas uma ideia a partir da qual pensamos agir livremente, mas à qual não é dada nenhuma prova. Corroborando com esta visão, o próprio Carnois sugere que, em decorrência disso, deveríamos pensar a imputabilidade regulativamente, isto é, considerar que o sujeito sempre age baseado na ideia de liberdade, quer siga os imperativos da razão, quer os contrarie por meio da sua ação. Contudo, jamais saberemos com certeza se numa ação empírica o sujeito agiu livremente ou não, uma vez que, por não conhecermos o caráter inteligível, não teremos como imputar mérito ou culpa. E isto já seria um ganho positivo, uma vez que aqui na razão teórica não podemos ter qualquer prova a respeito do inteligível (CARNOIS, 1987, p.38-39).

Embora o conceito de liberdade permaneça vazio e problemático, não é menos verdade que ele ainda assim é capaz de receber conteúdo. Ou seja, Kant provou que pelo menos não é impossível pensar a liberdade sem contradição, o que já nos garante um ganho muito importante, pois “a *Crítica* tem uma utilidade positiva, uma vez que ela torna possível estender a razão prática além dos limites da sensibilidade” (CARNOIS, 1987, p.41). Assim, a filosofia especulativa torna-se uma espécie de precursora da moralidade, cabendo a ela nivelar o terreno e torná-lo seguro o suficiente para o edifício moral, clareando o caminho para a filosofia prática. Como Kant mesmo expressou já quase no final da nona seção da *Dialética*, “tratava-se unicamente de saber se a liberdade conflita, numa e mesma ação, com a necessidade natural” (CRP, B585). Logo abaixo ele complementa afirmando que não pretendeu demonstrar a realidade da liberdade. “A liberdade é aqui

tratada unicamente como uma ideia transcendental mediante a qual a razão pensa iniciar absolutamente a série das condições no fenômeno através daquilo que não é condicionado pelos sentidos [...]” (CRP, B586).

Concluindo esta segunda parte de nosso estudo, queremos destacar que, em que pese pequenas divergências em relação à nossa interpretação, a teoria de Allison foi a que mais nos possibilitou compreender a proposta de Kant, na medida em que elaborou uma teoria da ação racional procurando esclarecer o papel da liberdade na *Dialética*. Contudo, dado a complexidade desta questão, o assunto ainda enseja muitas dificuldades, tais como foram apresentadas especialmente pelas críticas levantadas por Beck e Bennett. Por isso, mais que tomar partido a favor de Kant ou de seus críticos, nosso objetivo era trazer à tona esta problemática e compreender a posição de Kant, a fim de que pudéssemos ter presente os fundamentos teóricos para prosseguirmos com a análise da liberdade no *Cânon*. A partir desta análise inicial, teremos elementos suficientes para estudar a relação da *Dialética* com o *Cânon*, analisando se as afirmações de ambos acerca da liberdade podem ser conciliadas ou não.

#### 4. LIBERDADE: UMA RELAÇÃO ENTRE *CÂNON* E *DIALÉTICA*

Neste capítulo tentaremos entender melhor o papel da liberdade na *Cânion da razão pura* e a sua relação com o conceito de liberdade apresentado na *Dialética*. Tentaremos analisar em que medida as afirmações acerca da liberdade na *Dialética* se coadunam ou não com aquilo que dela é afirmado no *Cânion*. Notemos que este problema da compatibilidade e coerência entre os dois textos tem sido um dos temas que ainda suscita muitas dúvidas no debate da filosofia kantiana e, em torno do qual, está distante o consenso. Tendo em vista que a Filosofia é arte do debate, um consenso *a priori* seria já, de saída, a sua própria morte, e até mesmo nos privaria do benefício da dúvida, que é o que move o filósofo. Com isso, não queremos negar que fundamentação e coerência sejam requisitos fundamentais em qualquer forma de pensamento. Por sinal, parece ter sido esta a intenção de Kant quando escreveu o prefácio da segunda edição em 1787. Seu intento, com a nova edição, era justamente dirimir quaisquer dúvidas que ainda houvesse acerca da *Crítica*, de modo que, a partir desta segunda edição, teríamos uma obra totalmente coesa. Conforme ele próprio expressa no prefácio, “em pontos isolados cada exposição filosófica é vulnerável (pois não pode apresentar-se tão blindada como a exposição matemática). Entretanto, a estrutura do sistema, considerada como unidade, não corre com isso o mínimo perigo” (CRP, B XLIV).

Mas, talvez em virtude de sermos seres finitos e sensivelmente afetados, nem sempre a razão se apresenta a todos de forma tão coesa. Ironia do destino ou não, em que pesem as boas intenções de Kant em legar-nos um texto claro e coeso, a liberdade apresentada por ele na *Dialética* e no *Cânion* está longe de ser unanimemente compreendida e tem sido palco de muitos debates. Por isso, nosso propósito aqui não é ser original e pretender apresentar a “verdadeira teoria de Kant”. Pelo contrário, nossa intenção é bem mais modesta. Trata-se principalmente de esclarecer e debater qual o problema que está em questão. Uma vez compreendido o problema, vamos apresentar e discutir três possíveis soluções para ele. Em primeiro lugar, uma posição – na leitura de Carnois – que vê como incoerentes e incompatíveis as afirmações feitas na *Dialética* e no *Cânion* acerca da liberdade. Em segundo lugar, apresentaremos uma proposta representada por Allison, segundo a qual as afirmações da *Dialética* seriam compatíveis com as do *Cânion*, ainda que isso não seja tarefa fácil, dado que o conceito de liberdade prática é ambíguo e contém elementos empíricos. Brevemente, faremos também

menção aos pontos de discordância de Julio Esteves em relação à interpretação de Allison. Como terceira proposta, apresentaremos a posição de Julio Esteves, o qual, assim como Allison, tenta uma teoria que ele próprio define como mais “caritativa” ao próprio Kant (ESTEVES, 2009, p. 46).

Com essas três abordagens, consideramos que já dispomos de elementos suficientes para uma melhor compreensão do problema, pois cada uma delas enfoca ângulos diferentes, permitindo-nos uma visão mais ampla da questão. Não é nossa preocupação tomar partido de uma ou de outra, mas, na medida do possível, apontar algum ponto que consideramos frágil na argumentação de cada uma delas. Se conseguirmos isso, teremos dado já um grande passo em nossa pesquisa. Assim, se atingirmos nosso objetivo, a partir desta pesquisa teremos já um cenário montado para um possível trabalho futuro com uma proposta alternativa ao mesmo problema, caso julgemos não satisfatórias as posições aqui apresentadas.

#### 4.1. APRESENTANDO O PROBLEMA

Como vimos na *Dialética*, a razão, no seu uso teórico, chegou ao seu próprio limite, isto é, ela, por meio de uma auto-crítica, concluiu que acerca da ideia de liberdade não pode afirmar nenhum conhecimento de seu objeto transcendente de maneira constitutiva, sendo seu uso possível apenas regulativamente. Deste modo, a liberdade assim compreendida é apenas um conceito problemático acerca do qual não se pode afirmar qualquer realidade positiva e nem mesmo negar a sua impossibilidade. Por isso, logicamente ela se apresenta como um conceito possível, embora nossa estrutura interna de conhecimento, que é *a priori* e espaço-temporal, não nos permita ir além da experiência possível. Mesmo assim, é possível pensarmos que a liberdade exerça uma causalidade – que se expressa por meio do dever – ainda que teoricamente não possamos demonstrá-la. Com isso, verificamos o limite da razão pura no seu aspecto teórico, além do qual já não é mais possível avançar, a não ser que ela lance mão de alguma outra forma de conhecimento que não o especulativo.

Eis então a peculiaridade do *Cânion* que trata justamente de mostrar que é possível um uso positivo para a ideia de liberdade, isto é, um uso prático da razão. É digno de nota, segundo nossa interpretação, que Kant não parece elaborar uma filosofia prática no contexto do *Cânion*, mas apenas sugerir que no domínio prático a ideia de liberdade

pode ter um uso correto. Embora ele já trace, em linhas gerais, algumas ideias de sua filosofia moral que seriam melhor desenvolvidas na *Fundamentação* e na CRPr, o objetivo aqui nos parece muito mais modesto, pois Kant já tinha em mente desenvolver uma metafísica mais elaborada posteriormente à *Crítica*. Conforme ele expressa no prefácio da segunda edição, “a Crítica é antes a instituição provisória necessária para promover uma Metafísica fundamental como ciência que precisa ser desenvolvida de modo necessariamente dogmático e sistemático segundo a mais rigorosa exigência, portanto escolástica (não popular)” (CRP, B XXXVI). Do que se depreende que, a partir de agora, a ideia de liberdade poderia ter um uso legítimo, embora, reiteramos, Kant não pareça demonstrá-lo aqui no contexto do *Cânon*. Portanto, se o problema da *Dialética* era como pensar a liberdade sem contradição com a causalidade natural, agora no *Cânon* trata-se de demonstrar que esta liberdade é possível no domínio prático, de modo que ela possa ter um uso positivo. A questão que se põe é sobre a forma pela qual Kant pensa demonstrar tal uso. Se no uso teórico, que operava puramente a partir de conceitos, o objeto da liberdade permanecia um conceito vazio, agora, no *Cânon*, Kant quer pensá-lo a partir da experiência, afirmando que a liberdade pode ser conhecida no âmbito prático. Conforme ele expressa no capítulo segundo da *Doutrina transcendental do método*:

a razão pressente objetos que se revestem de um grande interesse para ela. Enceta o caminho da simples especulação para se aproximar destes objetos; estes últimos, no entanto, se esquivam dela. Presumivelmente poderá esperar melhor sorte na única senda que ainda lhe resta, a saber, a do uso prático (CRP, B824).

Assim, por um *Cânon* Kant entende “[...] o conjunto dos princípios a priori do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral” (CRP, B824). Como no âmbito teórico o uso sintético da ideia de liberdade se mostrou impossível – por tratar-se de um conhecimento dialético –, assim, se há algum uso correto desta ideia este uso só pode ser o prático, em torno do qual será possível elaborar um *Cânon*<sup>9</sup>. Conforme Kant, “prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade” (CRP, B 828), de modo que suas leis devem ser consideradas

---

<sup>9</sup> Não vamos fazer aqui um estudo elaborado do *Cânon*, pois não é nosso objetivo no presente. Trataremos apenas daqueles elementos que contribuam para uma melhor compreensão do conceito de liberdade, quer no *Cânon*, quer na *Dialética*.

leis práticas puras, isto é, leis morais. Somente estas admitem um *Cânon* da razão em seu uso prático, visto que o seu fim é dado *a priori* pela razão. Nisto diferenciam-se das leis pragmáticas, cujos fins são recomendados pelos sentidos, não sendo *a priori* e, portanto, também não devem ser consideradas leis puras e sim pragmáticas (CRP, B829).

Uma vez definido em que consiste o *Cânon*, passamos agora diretamente ao problema da liberdade. Como Kant apresentou na *Dialética*, a liberdade transcendental em sentido positivo é definida como sendo a faculdade de iniciar um estado espontaneamente e de forma absoluta (CRP, B561); negativamente é definida como não sendo condicionada por causa anterior que a determine quanto ao tempo (CRP, B 582). Por sua vez, a liberdade prática é definida negativamente como independência do arbítrio frente à coerção pelos impulsos da sensibilidade e positivamente como uma capacidade do homem determinar o arbítrio espontaneamente pela razão (CRP, B562). O homem determina o seu arbítrio pela razão porque o seu *arbítrium é sensitivum*, mas não *brutum* e sim *liberum*. Por meio do dever ou dos imperativos é que se expressa essa espontaneidade da razão e ela torna-se prática (CRP, B575).

Ocorre que esta mesma definição da liberdade prática é retomada no *Cânon* e Kant a reafirma no mesmo sentido. Assim, diferente de um *arbítrium animal (brutum)* que é determinado patologicamente pela sensibilidade, o arbítrio humano (*liberum*) pode ser determinado independente dos impulsos sensíveis e por motivações que são representadas exclusivamente pela razão. Conforme Kant, tudo o que se conecta a este arbítrio, seja como fundamento, seja como consequência, é denominado prático (CRP, B829-30). O que é notório em ambas as abordagens é que a liberdade prática é sempre definida em oposição à sensibilidade, isto é, para que a razão exerça uma causalidade ela deve afastar-se dos móbeis sensíveis, evidenciando que há, em sua causalidade, um caráter de espontaneidade. Pelo menos isto é o que fica claro quando Kant afirma, na *Dialética*, que a supressão da liberdade transcendental aniquilaria toda a liberdade prática (CRP, B562). Em outros termos, haveria ali, na *Dialética*, uma total dependência da liberdade prática em relação à transcendental, de modo que a eliminação desta última, conseqüentemente, aniquilaria a possibilidade da primeira.

Disto se depreende que na *Dialética* a liberdade prática possui um caráter inteligível que lhe é fornecido pela transcendental, pois, do contrário, ela poderia ser considerada uma mera causalidade natural, já que as ações humanas, no que diz respeito ao caráter empírico, em nada contrariam a natureza. Assim sendo, esse caráter de espontaneidade

seria o aspecto inteligível fornecido pela liberdade transcendental, evidenciando assim a estreita relação entre ambas. Ora, no *Cânon* Kant define a liberdade prática da mesma forma que na *Dialética*, o que nos levaria a supor, de antemão, que elas precisariam ser pensadas em total conexão também aqui neste contexto prático. Contudo, Kant nos faz uma primeira surpresa ao afirmar que, dado que o contexto no qual ele está tratando da liberdade já não é mais especulativo e sim prático, “[...] porei de lado aqui este conceito em seu significado transcendental, o qual não pode ser empiricamente pressuposto como um fundamento explicativo dos fenômenos, mas constitui ele mesmo um problema para a razão” (CRP, B829-30). Este é um problema que põe em risco a coesão do sistema da liberdade, pois o que na *Dialética* estava intrinsecamente unido, agora no *Cânon* parece estar dissociado e sem que Kant veja problemas nisso. O que Kant estaria realmente querendo expressar quando afirmara que a liberdade transcendental não pode ser empiricamente pressuposta como um fundamento explicativo dos fenômenos e, por isso, deveria ser deixada de lado no contexto prático? Se a liberdade, para tornar-se efetiva, prática, precisa de uma espontaneidade positiva da razão e, ao mesmo tempo, negar os impulsos que vêm da sensibilidade, porque esta espontaneidade agora poderia ser deixada de lado quando na *Dialética* ela era necessária? Ora, ou Kant se equivoca totalmente acerca do que diz, ou então ele deve ter em mente algum outro recurso e se esquecera de avisar o leitor, pois, quando nos deparamos com o texto, de súbito somos tomados de surpresa quando lemos sua afirmação do *Cânon* que, em princípio, parece ser incongruente com o que ele afirmara na *Dialética*.

Um segundo problema surge poucas linhas abaixo quando Kant afirma que “a liberdade prática pode ser provada por experiência” (CRP, B830). Ora, lembremos que da experiência somente conhecemos os fenômenos que nos são dados pelas formas *a priori* do espaço e do tempo. Por isso, a liberdade, sendo uma ideia da razão e dada sua natureza inteligível, poderia ser apenas pensada como tendo causalidade no mundo sensível, mas jamais provada<sup>10</sup>. Mas, se concedêssemos a Kant a possibilidade de demonstrar que a razão, de alguma forma, mostra sinais de seu caráter inteligível na experiência – ainda que disso não pudéssemos extrair uma prova cabal -, sua subsequente afirmação

---

<sup>10</sup> Flávia sugere que, com a possibilidade de que a liberdade possa ser provada por experiência, Kant parece estar querendo negar a tese empirista de que tudo possa ser determinado exclusivamente pela causalidade natural (CHAGAS, 2012, p.729)

deixaria o leitor realmente perplexo: “Conhecemos, pois, a liberdade prática pela experiência como sendo uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade” (CRP, B831). Esta afirmação parece contrariar o que Kant afirmara na *Dialética*. Lá, a liberdade prática exercia uma causalidade inteligível, quando aqui parece estar sendo reduzida à causalidade natural. Uma liberdade assim pareceria já não ter função alguma, pois o aspecto de sua absoluta espontaneidade, aquilo que na *Dialética* permitia à razão diferenciar-se da causalidade natural, agora estaria sendo reduzido à natureza. Com isso, teríamos afirmações totalmente incompatíveis entre a *Dialética* e o *Cânon*, havendo assim uma cisão no interior da teoria da liberdade.

Ainda que no olhar dos pesquisadores sejam estes dois problemas consideráveis, Kant não parece tê-los percebido como problemas. Assim, após ter feito estas duas afirmações problemáticas, poucas linhas abaixo, já no final da primeira seção do *Cânon*, ele reafirma sua posição ressaltando que, num *Cânon* da razão, só interessam duas coisas: se existe um Deus e uma vida futura, de modo que “a questão em torno da liberdade transcendental concerne unicamente ao saber especulativo, e podemos pô-la de lado como totalmente indiferente quando estamos às voltas com o prático” (CRP, B831-32).

Deus e uma vida futura seriam os pressupostos essenciais da filosofia prática para que o dever não seja uma quimera vazia e assim as leis morais possam ser molas propulsoras de propósitos e de ações (CRP, B841)<sup>11</sup>. Com isso, o *Cânon*, ao tentar pensar um uso positivo

---

<sup>11</sup> Alguns autores tais como Allison, Guido, Carnois, Smith, sugerem que a moralidade desenvolvida no *Cânon* é uma moralidade heterônoma ou ainda insuficiente em consideração àquela madura da *Fundamentação* e da CRPr. Smith supõe que o *Cânon* apresenta um conceito de liberdade que não é ainda um conceito crítico, pois quando da escrita do *Cânon*, Kant ainda não tinha desenvolvido sua visão crítica sobre a liberdade (SMITH, 1996, p. 569-70). Para entendermos melhor o que significa esta “moralidade heterônoma” seguimos a descrição de Flávia. Segundo ela, Kant coloca a moralidade e a felicidade numa conexão necessária entre si. Num primeiro momento Kant claramente expõe que aquilo que *devemos fazer* fundamenta-se no *merecimento de ser feliz*, evidenciando assim que felicidade e merecimento de ser feliz são coisas distintas e que o agir moralmente estaria pautado apenas no merecimento da felicidade e não em inclinações particulares. Contudo, num segundo momento, Kant afirma que as ideias de Deus e de imortalidade da alma são condição do reconhecimento do caráter obrigatório da lei moral e de sua aplicação (Conferir: “A razão é forçada ou admitir um tal Regente, juntamente com a vida num

para a liberdade, não pode prescindir das outras duas ideias que dão sustentação ao *mundo moral*. Por isso, o que Kant parece pretender com este uso prático da razão é apresentar o aspecto moral em unidade com o teológico e o teleológico<sup>12</sup>. Em outros termos, Kant parece querer mostrar aqui que, com o interesse prático, a razão se mostra completa<sup>13</sup> e aquilo que no âmbito teórico era apenas um conceito problemático, pode ser pensado positivamente, porque a razão mostra na experiência a sua finalidade. Talvez por isso que na passagem da Crítica da Razão Pura (B829), logo após diferenciar as leis morais das pragmáticas, Kant ressalta, em nota, que os conceitos práticos, tendo a ver com os objetos do agrado ou desagrado, do prazer ou do desprazer, pelo menos indiretamente relacionam-se com os sentimentos, e por isso tais conceitos não pertencem ao conjunto da Filosofia transcendental que tem a ver apenas com conhecimentos puros *a priori*<sup>14</sup>. Mas, mesmo

---

mundo tal, que temos que encarar como futuro, ou a considerar as leis morais como quimeras vazias” CRP, B839. Conferir ainda: “[...] sem um Deus e sem um mundo por ora invisível para nós, porém esperado, as magníficas ideias da moralidade são, é certo, objetos de aprovação e admiração, mas não molas propulsoras de propósitos e de ações [...]” CRP, B840). Assim, segundo Flávia, as ideias de Deus e da imortalidade da alma exercem uma função constitutiva no *Cânon* e conectam ameaças e consequências de modo a servirem de móbil da vontade para garantir uma unidade teleológica da razão. Esta postura de Kant no *Cânon* seria bem diferente daquela das obras maduras em que o motivo da ação é a própria lei moral (CHAGAS, 2012, 734-43).

<sup>12</sup> No início da segunda seção do *Cânon* em três perguntas Kant resume todo interesse da razão, tanto prático quanto teórico: o que posso saber? O que devo fazer? Que me é permitido esperar quando faço o que devo? A primeira questão é puramente especulativa. A segunda é puramente prática (Kant frisa que ela não é transcendental). A terceira é prática e teórica, de modo tal que o prático serve de fio condutor para responder à questão teórica (CRP, B833).

<sup>13</sup> Flávia ressalta ainda que o interesse do *Cânon* é realizar uma unidade sistemática entre o uso especulativo e prático da razão, uma vez que a pressuposição do bem supremo originário garantiria a realidade do bem supremo derivado e estaria garantido assim o propósito último da razão pura. Contudo, não há muita clareza entre o princípio prático (o que deve fazer) e o teórico-prático (o que posso esperar se faço o que devo), de modo que o móbil da ação, como vimos, acaba tendo elementos externos à própria vontade, não havendo assim uma determinação imediata da vontade pela lei (CHAGAS, 2012, p. 739-740).

<sup>14</sup> Semelhante afirmação é feita no final da introdução “B”. Ali Kant procura definir o âmbito da Filosofia transcendental afirmando que nela não poderá entrar nenhum conceito contendo algo empírico e que o seu conhecimento *a*

assim Kant quer manter-se o mais próximo possível da Filosofia transcendental, justamente para que o prático não seja confundido com o empírico ou com a liberdade psicológica. Com isso Kant está sugerindo que o conhecimento prático é de uma natureza específica. De fato, aqui o desafio de Kant é dar um passo além do teórico, mas sem cair no empírico. Ou ainda, que a liberdade seja conhecida na experiência sem ser reduzida à causalidade natural, mantendo assim o *plus* de sua natureza inteligível. Se ele consegue isso e de que forma, é o que poderemos discutir melhor nas propostas de Allison e Esteves.

De fato, Esteves, que propõe uma interpretação mais caritativa aos problemas levantados, chama-nos a atenção de que “[...] é difícil acreditar que Kant tivesse incorrido em tantas inconsistências” (ESTEVES, 2009, p.46). Contudo, no entender de muitos pesquisadores que possuem uma interpretação diferente, teríamos um rompimento do *Cânon* com a *Dialética*, no sentido de que na *Dialética* haveria uma coerência entre o que Kant afirmara na resolução do terceiro conflito antinômico e a teoria moral posterior mais madura. A solução da terceira antinomia, que demonstrou a necessidade de se pensar conjuntamente liberdade prática e liberdade transcendental, daria sustentação e seria coerente com as obras posteriores da moralidade. Neste sentido, o *Cânon*, ao tratar da liberdade prática em separado da transcendental e inseri-la na causalidade natural, demonstraria ser um texto que não condiz com a fluência lógica da *Dialética* e se coadunaria com o pensamento pré-crítico.

Assim sendo, nossa proposta é tratar, num primeiro momento, da abordagem de Carnois, o qual pensa haver uma incongruência entre as afirmações da *Dialética* e as do *Cânon*. E tal incongruência se deve ao fato de o *Cânon* ser considerado um escrito anterior ao texto da *Dialética*. De fato, veremos que para Carnois o *Cânon* apresenta uma moralidade ainda insuficiente em relação às obras posteriores, assim como o conceito de liberdade é ali apresentado como um conceito ambíguo e empírico, coisa que já não acontece com a *Dialética* em que a liberdade estaria numa relação harmônica com as obras posteriores. Num segundo momento, veremos que tanto Allison quanto Julio Esteves

---

*priori* é inteiramente puro. Por isso, embora os conceitos fundamentais da moralidade sejam *a priori*, não pertencem à Filosofia transcendental, pois ainda que não assumam positivamente como fundamento dos seus preceitos os conceitos de prazer e desprazer, desejos e inclinações (que são todos de origem empírica), tem que introduzi-los no seu sistema como obstáculo a ser vencido ou como estímulo que não deve ser transformado em motivo. (CRP, B28-29).

entendem que a dificuldade de interpretação está relacionada às questões semânticas dos conceitos de ambos os textos. Portanto, no entender desses autores, Kant não estaria fazendo afirmações contrárias em cada um dos textos, de modo que uma análise mais cuidadosa nos forneceria elementos suficientes para perceber a fluência teórica entre eles.

Uma vez que levantamos o problema e apontamos o esquema geral das soluções, trataremos primeiramente de analisar o ponto de vista de Carnois que claramente se coaduna com uma solução mais genética para o problema, apontando assim uma incompatibilidade entre a *Dialética* e o *Cânon*. Na sequência, analisaremos as propostas de Allison e Esteves que certamente exigirão um pouco mais de trabalho, já que conciliar *Cânon* e *Dialética* não é tarefa fácil.

#### 4.2. A INCOMPATIBILIDADE ENTRE *DIALÉTICA* E *CÂNON* SEGUNDO CARNOIS

Refazendo o contexto de suas afirmações, Carnois aponta que, no âmbito teórico, Kant não estabeleceu a realidade da liberdade como uma faculdade que contém a causa dos fenômenos no mundo sensível, mas apenas chegou a um conceito problemático e não contraditório. Por isso, Carnois se pergunta: do fato de que liberdade e natureza não são contraditórias, podemos deduzir que a primeira é real? Carnois demonstra estar ciente de que, embora o conceito de liberdade permaneça vazio, seu objeto deve ser distinguido de um nada negativo, podendo ser admitida a sua existência pelo menos no pensamento, como um objeto problemático, ficando assim a questão insolúvel no domínio teórico (CARNOIS, 1987, p 18-19). Por isso, a liberdade ali pode ser nominada como uma “crença racional”, embora ele próprio nos advirta de que não podemos transgredir o campo de atuação da razão teórica, que assume um aspecto essencialmente negativo no âmbito especulativo, de modo que a razão usa das idéias como hipóteses, como armas para defender o seu direito de poder usar o conceito de liberdade.

Isto considerado, Carnois percebe, na *Dialética*, uma estreita relação entre a liberdade transcendental e a liberdade prática, de modo que esta última é ali representada como um dos ingredientes da primeira. De fato, ali a liberdade prática é também considerado um conceito empírico, pois, além do elemento transcendental, inclui nele um elemento de espontaneidade dado pela liberdade transcendental (CARNOIS, 1987, p. 29). Por isso que, para Carnois, a liberdade prática pode ser conhecida na experiência por meio de uma apreensão

psicológica, porque o ser humano é considerado um ser que tem o poder de erguer-se pela razão para buscar a totalidade do seu ser. E este poder da razão, que caracteriza a liberdade prática, é demonstrado por experiência por uma apreensão psicológica imediata, sempre que o arbítrio entra em conflito com a sensibilidade e impõe seu veto sobre as impressões. Deste modo, a experiência nos revela que a razão pode determinar o arbítrio independentemente dos móbeis sensíveis e o faz por meio de prescrições de obrigações. (CARNOIS, 1987, p. 24-25).

Notemos que, quando se refere à possibilidade da liberdade prática dar a conhecer uma lei da razão na experiência por meio de uma apreensão psicológica, Carnois a trata indistintamente tanto na *Dialética* quanto no *Cânon* e parece não ver problemas nisso. Porém, se entendemos bem o texto, já vamos adiantar uma distinção que ele faz logo adiante. Enquanto no *Cânon* a liberdade prática é uma das causas naturais – e por isso contém móbeis sensíveis –, na *Dialética* ela age independente dos móbeis sensíveis. Ela é uma causalidade absoluta da razão que revela, na apreensão psicológica, uma ordem própria baseada nas leis morais que a diferencia da ordem natural. Sendo assim, pela experiência observamos uma capacidade de obedecer às leis morais que já está em nós. Por meio de nossas ações, o dever é encontrado *a priori*, não em decretos e atos (CARNOIS, 1987, p. 26). Assim, Carnois não vê problemas na descrição da liberdade prática na *Dialética*, uma vez que a possibilidade da razão determinar o arbítrio, independente dos impulsos sensíveis, está garantida pela espontaneidade do seu caráter que é dado pela liberdade transcendental. Este *plus* da liberdade transcendental é o que permite à razão sobressair em relação à natureza e determinar o arbítrio livremente. Por isso, no seu entender, o texto da *Dialética* é mais coerente com a moralidade desenvolvida nos textos posteriores, devendo ter sido escrito posteriormente ao *Cânon*. Assim sendo, o *Cânon*, tendo sido escrito antes, apresenta uma dificuldade que já não existe na *Dialética*.

De fato, o *Cânon* é considerado um problema porque a liberdade prática ali apresentada – como uma causa natural – só nos possibilita chegar a uma moral heterônoma. Segundo Carnois, as leis morais apresentadas pelo *Cânon* não são absolutamente puras, pois o merecimento de ser feliz exige a existência de Deus. Além do mais, elas se impõem sobre o sujeito por meio de ameaças e promessas que afetam a sua sensibilidade. Por isso, o imperativo moral não é sintético e incondicionado, mas hipotético: “se você deseja o bem supremo, então age como deves agir” (CARNOIS, 1987, p. 27). Assim, o homem agirá em conformidade com o dever, mas não por causa do dever, de modo

que a relação entre vontade e lei é uma relação analítica. “A relação do arbítrio com a lei moral é na realidade analítica, uma vez que o desejo pelos meios está incluso analiticamente no desejo pelo fim” (CARNOIS, 1987, p. 27). E Carnois conclui que na *Doutrina do método* o bem supremo acaba tornando-se fundamento da moralidade, de modo que a causalidade da liberdade já não pertence mais intrinsecamente à razão.

Seguindo Carnois, passamos agora ao argumento nuclear para entendermos porque ele considera problemática a afirmação de que a liberdade prática deva ser considerada uma das causas naturais, isto é, que a causalidade da razão na determinação da vontade figure no rol das causas naturais. Notemos que, no *Cânon*, a afirmação de que a liberdade prática é uma causa natural é muito clara e textual. Por sua vez, a liberdade transcendental demanda uma independência total da razão em relação à causalidade natural. Isto significa que, na *Doutrina do método*, há uma total distinção entre liberdade prática e liberdade transcendental, sendo que esta última exige uma absoluta independência do mundo sensível, parecendo inclusive contradizer as próprias leis da natureza, uma vez que a razão forma uma ordem própria, sendo totalmente heterogênea ao mundo sensível e não podendo ser jamais um objeto de experiência. A liberdade prática, por sua vez, está inserida na causalidade natural na tentativa de livrar-nos da determinação estritamente sensível, estando numa relação estreita com a mesma. É esta relação que justamente lhe permite ser conhecida na experiência. Disto se depreende que a liberdade prática não pode revelar nada acerca da liberdade transcendental, porque ela é pensada como uma experiência psicológica e a questão da liberdade transcendental é puramente especulativa. “Estes dois tipos de liberdade estão inscritos em duas esferas radicalmente heterogêneas: um é um *conceito problemático da razão*, outro um *fato demonstrado por experiência*” (CARNOIS, 1987, p.29).

Disto o autor conclui que não há qualquer congruência entre a doutrina da moralidade apresentada no *Método* e aquela da *Dialética*, porque o conceito prático de liberdade do *Cânon* é um conceito puramente empírico, enquanto que na *Dialética* a liberdade transcendental é um dos seus ingredientes. Na *Dialética* a liberdade prática atua com independência das causas naturais, ao passo que no *Cânon* ela própria é uma causalidade natural, passível de ser conhecida por experiência. Assim, a liberdade prática apresentada no *Cânon* é ambígua. Tal ambigüidade deriva de uma posição intermediária que ela ocupa entre a natureza e a liberdade transcendental, na qual supostamente deveria estar fundada. Mas, como o conceito cosmológico

de liberdade é problemático, a liberdade prática acaba herdando dele algumas dificuldades, uma vez que, de uma possibilidade que é somente lógica do conceito cosmológico, passa-se a uma possibilidade real da liberdade prática ser demonstrada na experiência. É claro que agora o conceito psicológico da liberdade não é mais vazio. Mas, mesmo assim, permanece um espaço vazio dentro do conceito prático, que eventualmente a liberdade transcendental poderia ocupar se o seu objeto pudesse ser estabelecido na experiência. Por isso, o elemento não-empírico no centro da liberdade prática, que seria ocupado pela transcendental, permanece inexplicável (CARNOIS, 1987, p.29-30).

Notemos que há ainda um elemento a mais neste problema. Conforme Carnois, Kant tratou, no *Cânon*, das duas liberdades como conceitos totalmente independentes um do outro, o que já não ocorre na *Dialética* em que ambos os conceitos estão interligados. Ora, como o conceito cosmológico da liberdade é um conceito problemático, a liberdade prática acaba herdando dele algumas dificuldades, visto que no âmbito teórico a liberdade transcendental era um conceito apenas lógico, do qual não se podia afirmar positivamente nenhuma realidade. Deste modo, a realidade objetiva da liberdade prática não pode ser objeto de uma certeza apodítica, por mais que ela queira dar-se na experiência. Sendo assim, a liberdade prática, situada entre transcendental e a natureza, não passa de uma mera quimera, uma pseudo-liberdade. Nas palavras do próprio Carnois,

uma liberdade revelada somente na experiência corre o risco de ser nada mais que uma ilusão. Sob tal condição, o que poderia autorizar-nos afirmar a realidade inteligível da liberdade? A liberdade prática permanece tão estritamente conectada à natureza (com a qual pode ser até mesmo confundida) a ponto de não permitir-nos levantarmos acima da natureza para o reino onde a verdadeira liberdade reina (CARNOIS, 1987, p.31).

Carnois faz uma concessão de que pode até haver, no *Cânon*, alguma independência do arbítrio em relação aos impulsos sensíveis, mas não temos como saber. É claro que a experiência aponta alguma liberdade da vontade em relação a tais impulsos, mas não há como saber, em absoluto, se a razão, quando prescreve leis, atua de forma plena e independente dos impulsos que vêm da sensibilidade. Portanto, a liberdade prática permanece dividida entre dois caracteres, sendo parte natureza, parte uma realidade inteligível não comprovada. O primeiro caráter estaria atrelado às leis pragmáticas e, o segundo, às leis morais

(CARNOIS, 1987, p.31). Esteves, por exemplo, não acredita que Kant pudesse ter afirmado doutrinas tão diferentes ao mesmo tempo. Como ele mesmo comenta sobre o texto de Carnois:

ora, está claro que Carnois interpreta essa “inserção da liberdade prática na natureza” como consistindo na naturalização dessa liberdade e sua transformação numa causa natural entre outras, ainda que ela continue de algum modo retendo um componente da variante transcendental. Ora, se isso de fato correspondesse às intenções de Kant, então, dizer que a sua concepção de liberdade prática é “ambígua” seria empregar um eufemismo (ESTEVES, 2009, p. 61).

Uma vez considerada a posição de Carnois, e em que pesem as dificuldades encontradas no texto para conciliar a *Dialética* com o *Cânon*, acreditamos que o este último deve ter sido escrito, senão depois, pelo menos contemporaneamente à *Dialética*. Além disso, no prefácio da segunda edição que ocorrera em 1787, portanto já às vésperas da publicação da CRPr, em momento algum Kant menciona problemas com a teoria desenvolvida na CRP. Muito pelo contrário, ele se mostra confiante no resultado do seu trabalho, a ponto de escrever no prefácio B: “em pontos isolados cada exposição filosófica é vulnerável [...] Entretanto, a estrutura do sistema, considerada como unidade, não corre com isso o mínimo perigo (CRP, B XLIV). Um pouco mais acima no texto, Kant é ainda mais enfático: “não encontrei nada para mudar nas próprias proposições e nos seus argumentos, bem como na forma e na completude do plano; o que se deve atribuir em parte ao longo exame a que submeti tudo isso antes de apresentar o livro ao público [...]” (CRP, BXXXVII).

Um forte indício de que Kant já tinha presente o texto da *Dialética* quando da escrita do *Cânon* pode ser visto já nos primeiros parágrafos deste, em que ele enfoca os limites da razão especulativa e a necessidade de escrever um *Cânon* para o uso prático da razão, dando a entender que a parte especulativa chegara aos seus limites (CRP, B823-25). Além disso, como o próprio Allison observou, embora Kant tenha tratado novamente no *Cânon* do conceito transcendental de liberdade, no entanto, tanto o conceito prático quanto o transcendental são iguais em ambos os textos. “Dialética e cânon compartilham da mesma concepção de liberdade, que é definida negativamente em termos de independência da necessidade patológica e positivamente em termos de uma capacidade para agir com base na razão” (ALLISSON, 1990, p.55).

Sendo assim, se a questão da liberdade é coerentemente desenvolvida na CRP ou não, ou mesmo se os seus respectivos conceitos – prático e transcendental - apresentados na *Dialética* e no *Cânon* são coesos entre si, é uma questão que nos cabe analisar como pesquisadores. Contudo, este não parece ter sido um problema para Kant, já que ele considerava o sistema, como um todo, bem articulado. Com isso, porém, não estamos defendendo a tese de que não há incongruências, mas apenas sugerindo que pensar o problema apenas como uma questão de anterioridade temporal seria simplificar a questão. Portanto, na sequência de nosso trabalho, a partir das análises de Allison e Esteves, apresentaremos duas formas que tentam resolver e conciliar as afirmações acerca da liberdade em ambos os textos, ainda que o assunto enseje muita controvérsia.

#### 4.3. ALLISON: A AMBIGUIDADE DA LIBERDADE PRÁTICA E A COMPATIBILIDADE ENTRE *CÂNON* E *DIALÉTICA*

Conforme constatamos na abordagem de Carnois, a liberdade prática, no *Cânon*, é ambígua e empírica. Segundo ele, haveria uma total cisão entre o *Cânon* e a *Dialética*, de modo que, ao ser relegada ao plano da natureza, a liberdade prática não seria mais que uma pseudo-liberdade. Curiosamente Allison também irá afirmar que a liberdade prática é ambígua e tal ambigüidade é encontrada tanto no *Cânon* quanto na *Dialética*. Só que, diferentemente de Carnois, Allison não acredita haver um rompimento desta última com o primeiro, como se as afirmações do *Cânon* fossem originárias de um período anterior e pré-crítico. Em termos morais, certamente que não há, segundo ele, uma moral plenamente desenvolvida na CRP aos moldes da filosofia madura, pois não era esta a preocupação de Kant neste momento, já que seu problema não era moral e sim cosmológico. Por isso, a intenção de Kant, com a CRP, era desenvolver uma teoria que desse conta de apresentar um modelo de ação pautado na razão e que não fosse subsumido na causalidade natural. Allison sugeriu tal ideia por meio da “tese da incorporação”<sup>15</sup> que apresentamos no capítulo anterior e que

---

<sup>15</sup> Ao nos referirmos à liberdade prática no *Cânon* como um conceito que contém elementos empíricos, precisaríamos retomar a tese da incorporação apresentada no segundo capítulo. Assim, para não tornar nosso trabalho enfadonho, sugerimos que o leitor, se por ventura tiver dúvidas a seu respeito, retomar a abordagem do capítulo anterior em que ela foi suficientemente

podemos considerar como um pressuposto teórico para uma melhor compreensão de sua proposta.

Allison parte da ideia de que haveria um conflito apenas aparente entre a *Dialética* e o *Cânon*, porque ambos os textos operam com o mesmo conceito de liberdade, tanto prática quanto transcendental, embora não seja tarefa fácil conciliá-los. Assim, em ambas as abordagens a liberdade prática é definida negativamente em termos de independência de uma patológica necessidade em relação à sensibilidade e positivamente como a capacidade de agir com base na razão. Já a liberdade transcendental é definida na *Dialética* como um poder de iniciar um estado espontaneamente. Como tal, esta é uma idéia pura, que não pode ser demonstrada em nenhum lugar na experiência. Embora não tão óbvio, este mesmo conceito é mantido no *Cânon*, mas Kant o deixa de lado porque está preocupado com a questão da liberdade prática. Kant ainda frisa que esta liberdade transcendental demanda uma independência da razão para iniciar uma nova série de fenômenos e até mesmo é contrária à lei da natureza e, portanto, à experiência possível.

Segundo Allison, já desde a *Dialética* a liberdade prática necessita de uma causalidade incompatibilista para mostrar seus efeitos na natureza. Contudo, se na *Dialética* ambas as liberdades estavam interligadas a ponto de a supressão da liberdade transcendental aniquilar a possibilidade da liberdade prática, o problema é que, no *Cânon*, Kant sugere que a liberdade transcendental, por ser um problema teórico, poderia ser deixada de lado; além disso, ao afirmar que a liberdade prática poderia ser conhecida na experiência como uma das causas naturais, Kant estaria lançando mão de um conceito de liberdade prática que não seria independente de outras determinações do mundo sensível, de modo que a razão não seria livre em sentido transcendental. Ou seja, pareceria, à primeira vista, que não haveria, no *Cânon*, uma genuína causalidade da razão que atuaria independentemente das leis da natureza. Veremos então que a sugestão de Allison é que a possibilidade de que a razão exerça uma causalidade só se verificaria se, aquilo de que a razão seria dependente, fosse algo não causal, isto é, um estímulo sensível que servisse como mola propulsora para disparar esta causalidade (ALLISON, 1990, p. 55).

Iniciemos então com o primeiro problema segundo o qual Kant afirma que a liberdade transcendental, por dizer respeito somente ao

---

discutida. Aqui faremos menção apenas aos principais pontos necessários para discutirmos a proposta de Allison.

saber especulativo, poderia ser deixada de lado, já que o interesse do *Cânon* é puramente prático. Nesta questão, Beck, por exemplo, afirma não haver contradição entre a *Dialética* e o *Cânon* e que Kant apenas deixa de lado a liberdade transcendental, já que ela é um problema da razão especulativa. Segundo ele, Kant não diz que a liberdade prática poderia manter-se sem a transcendental, apenas que esta questão não concerne ao campo prático, o qual demanda da razão nada mais que uma regra de conduta (BECK, 1960, p.190, nota 40). Contudo, Allison salienta que Beck não percebe que a contradição poderia ser evitada mesmo se o *Cânon* afirmasse que a liberdade prática poderia manter-se sem a transcendental. Em primeiro lugar isto significa que para Allison não há, mesmo na *Dialética*, uma exigência de que a liberdade prática não possa prescindir da liberdade transcendental. O que percebemos ali é uma dependência apenas conceitual e não ontológica. De fato, a liberdade transcendental é apenas uma ideia reguladora que lançamos mão para atribuir espontaneidade ao agente racional. “[...] Kant está afirmando apenas que é necessário apelarmos para a ideia transcendental de liberdade no sentido de nos concebermos como agentes racionais praticamente livres, não que nós devemos na realidade ser livres em sentido transcendental para sermos livres em sentido prático” (ALLISON, 1990, p. 57). Em segundo lugar, Kant também não está dizendo, no *Cânon*, que a liberdade prática sem a transcendental não seria mais que uma concepção compatibilista inadequada. Como observamos, nem mesmo na *Dialética* há essa exigência ontológica da liberdade transcendental em relação à prática. Assim, podemos pressupor que, aqui no *Cânon*, também não teremos problemas quanto à relação entre ambas, sendo legítimo, da parte de Kant, deixar de lado a liberdade transcendental, já que ela é apenas uma ideia regulativa, conforme Kant sugere na *Dialética*.

Além de apontar que não há uma dependência da liberdade prática em relação à transcendental e que, portanto, a primeira se manteria sem a segunda, Allison acrescenta que a suposta incompatibilidade entre a *Dialética* e o *Cânon* deve-se ao fato de que a liberdade prática apresentada em ambos os textos é ambígua. Daí que somos levados, devido a esta ambigüidade do conceito, a pensar que os textos sejam incompatíveis. Tal ambigüidade não seria entre uma concepção compatibilista e outra incompatibilista de liberdade como comumente os pesquisadores tendem a sugerir, mas uma ambigüidade oriunda de duas visões incompatibilistas. Numa primeira versão a liberdade prática seria considerada uma espécie de liberdade transcendental, um primeiro começo, só que aplicada à vontade humana.

Na segunda versão teríamos uma forma distinta, limitada e genuinamente incompatibilista de liberdade (ALLISON, 1990, p. 54). Nesta segunda versão, a liberdade, “mais especificamente é uma forma atribuível a agentes racionais finitos, sensivelmente afetados, mas não determinados tais como nós mesmos” (ALLISON, 1990, p. 58). Allison confessa que embora haja um predomínio da primeira versão na *Dialética* e da segunda no *Cânnon*, ambos os textos deixam espaço para que cada uma das versões seja aplicada indistintamente em cada um dos textos. No caso da *Dialética*, a segunda versão poderia ser ali facilmente aplicada, já que a liberdade prática pressupõe que o agente racional atue baseado na ideia transcendental, confirmando que podemos ser concebidos como seres praticamente livres. Já no caso do *Cânnon*, aplicar a primeira versão neste contexto seria um pouco mais difícil, porém não impossível. Tal dificuldade parece dever-se à afirmação de Kant de que no contexto prático do *Cânnon* poderíamos prescindir da liberdade transcendental que concerne unicamente ao saber especulativo (CRP, B831). Mas, como observamos a pouco, como a liberdade transcendental é apenas uma ideia reguladora da experiência, Allison não vê problemas em Kant afirmar que prescindiria do seu tratamento no contexto prático.

Para entendermos melhor a liberdade prática como um conceito ambíguo é importante destacarmos o que Allison entende por uma “liberdade conhecida na experiência”. Levando em conta a distinção da *Dialética* entre caráter empírico e inteligível da razão, segundo ele, Kant parece estar ali afirmando que nós experienciamos um caráter sensível ou empírico de uma capacidade que não pode ser totalmente concebida em termos empíricos. Em outras palavras, Allison parece sugerir que há em nossas ações um caráter de espontaneidade que faz com que elas não sejam compreendidas como mera natureza e que, por mais que tentemos explicá-lo, este caráter não pode ser redutível ao empírico. Isto porque, por si só, a sensibilidade não seria suficiente para explicar uma ação, sendo necessário admitir um caráter de espontaneidade, dado exclusivamente pela razão. Do contrário, teríamos somente natureza e a ação poderia ser explicada simplesmente pela causalidade natural<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Kant concebe a ação humana como expressão dos dois caracteres da razão: pelo seu caráter sensível, fenomênico, o ser humano segue as leis da causalidade natural, não sendo nada mais que apenas fenômeno, do que não se pode atribuir-lhe liberdade; já por seu caráter inteligível, a sua ação, embora gere efeitos fenomênicos, dela dizemos que possui uma causalidade independente de causa anterior. É por este caráter que podemos atribuir-lhe liberdade e imputar-lhe as

Allison funda seu argumento naquela passagem da *Dialética* em que Kant afirma que a ideia transcendental de liberdade está longe de constituir o conteúdo total do conceito psicológico deste nome, que é em grande parte empírico, mas constitui somente o conteúdo da espontaneidade da ação, como fundamento próprio da imputabilidade da mesma (CRP, B476). Assim, segundo ele, nós experienciamos o esquema sensível de uma capacidade de determinar a nós mesmos pela razão quando reconhecemos que agimos baseados em imperativos e independentemente da necessitação patológica. Contudo, como no domínio teórico não temos como nos certificar empiricamente da inteligibilidade dessa experiência, Kant estaria enfatizando o elemento transcendental na *Dialética* e o elemento empírico no *Cânon*. Assim, o que experienciamos é o fenômeno, o esquema sensível de nossa capacidade de determinar a nós mesmos pela razão, independente de qualquer patológica necessitação. Como a preocupação do *Cânon* é prática, questões especulativas não fazem sentido, uma vez que aqui o interesse é determinar o que nós, como agentes racionais, devemos fazer (ALLISON, 1990, p.59).

Feita esta consideração, passamos agora o problema da ambigüidade da liberdade do *Cânon*. Retomando a ideia central da tese da incorporação já desenvolvida no capítulo segundo, Allison parte da hipótese de que, para a razão exercer uma genuína causalidade sobre o mundo dos fenômenos, a sua liberdade prática deve ser tomada num sentido incompatibilista para não ser subsumida pela causalidade natural. Isto significa dizer que, de alguma forma, teríamos que encontrar marcas na experiência desse caráter inteligível da razão, sem o qual a liberdade não seria mais que a liberdade de um assador, em termos kantianos. Deste modo, segundo ele, haveria uma dependência da razão de uma causa que vem da sensibilidade, de um estímulo sensível tal como o desejo, por exemplo, mas tal dependência não seria uma dependência causal. Esta causa teria a função de mola propulsora para despertar no sujeito agente o impulso para realizar determinada ação. Contudo, tal causa não seria tão determinante a ponto de excluir a causalidade da vontade. Assim sendo, quando o sujeito age, o estímulo sensível desta sua ação seria um impulso oriundo da sensibilidade, porém, da razão viria o direcionamento desta mesma ação por meio dos seus imperativos ou regras prudenciais. A razão forneceria a norma sob

---

ações. Assim, quando age, o ser humano é sensivelmente afetado pelas inclinações, mas não é por elas determinado, já que possui uma natureza inteligível, um *arbitrium liberum* e não *brutum* (animal). (CRP, B562 e 567).

a qual a ação seria realizada e direcionada e, a sensibilidade, por sua vez, forneceria o móbil desta ação. Assim, teríamos uma ação motivada pela sensibilidade, mas, ao mesmo tempo, direcionada pela razão, de modo que poderíamos perceber na sensibilidade os traços inteligíveis de um agir racional, embora motivado sensivelmente (ALLISON, 1990, p. 64-65).

Diríamos com Allison que a sensibilidade, considerada em si mesma e sem o auxílio da razão, poderia produzir as ações mais absurdas possíveis, já que estaria desprovida de uma regra de conduta. Por sua vez, a razão, que apenas dá a regra, sozinha não mobilizaria nenhuma ação. Neste sentido, ela também seria dependente da sensibilidade sem a qual não teria nenhum móbil para disparar a sua ação. Portanto, haveria esta mútua dependência entre razão e sensibilidade, uma fornecendo a regra de conduta e a outra o estímulo para a realização da ação. Esta seria, em termos gerais, a tese da incorporação defendida por Allison.

A ideia básica aqui é que a liberdade prática teria uma independência relativa em relação à sensibilidade ou à causalidade natural, já que ela não pode prescindir do estímulo sensível, demonstrando assim que a razão sozinha seria insuficiente para mobilizar uma ação. É claro que isto se configuraria como heteronomia em termos da filosofia moral posteriormente desenvolvida em obras como a *Fundamentação* e a CRPr. Nestas obras, a razão, ela própria é assumida como motivo na máxima e pode determinar o arbítrio absolutamente, sem necessidade de nenhum impulso que vem da sensibilidade. Mas, como já salientamos, Allison não acha justo criticar Kant por isso, já que não era sua intenção desenvolver uma teoria moral aqui na *Crítica*, mas muito mais uma teoria da ação racional. Dado este caráter heterônomo da razão, segundo ele, Kant não estaria afirmando que somos livres ao máximo, mas que epistemologicamente é possível que sejamos livres somente neste sentido, assim como é epistemologicamente possível que não sejamos agentes racionais em sentido absoluto.

A partir disso percebemos que a ambigüidade desta liberdade prática se deve à sua independência relativa que, de alguma forma, sempre a torna prisioneira da sensibilidade para mobilizar uma ação. Por este seu caráter ambíguo, a liberdade prática pode ser considerada como uma das causas naturais conhecida por experiência. Por seu caráter empírico ela pode ser considerada uma causa natural, enquanto que por meio do inteligível ela não poderá ser redutível à experiência, mas mantém um *plus* que a diferencia do mundo concatenado

fenomenicamente. Neste sentido, a liberdade prática estaria situada entre a natureza e o inteligível, assim como já observara Carnois. Contudo, diferente deste, Allison vê uma saída para o problema ao mostrar que a liberdade transcendental é um conceito apenas regulativo, não sendo necessário para a determinação da liberdade prática. Mesmo assim, de acordo com Pavão, a liberdade, assim considerada, ainda enseja problemas. Nas suas palavras,

de qualquer forma não se pode deixar de atribuir a Kant uma certa responsabilidade pelo modo insatisfatório e, às vezes, mesmo incoerente de tratar a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática na *Crítica da Razão Pura*, ponderando, contudo, que o insustentável “quase-natural, quase transcendental” se liga à “quase-crítica filosofia moral da *Crítica da Razão Pura* (PAVÃO, 2002, p. 190).

Com isso podemos perceber que, enquanto a liberdade transcendental possui uma independência absoluta em relação à sensibilidade, a liberdade prática teria uma independência relativa. Desta forma, embora o texto do *Cânon* não seja considerado por Allison como anterior ao da *Dialética*, ele ainda é insatisfatório em termos de uma moralidade madura, demonstrando que houve posteriormente uma mudança no pensamento de Kant. Nesta linha de pensamento, conforme Pavão salienta, não há ainda aqui na CRP um bom acabamento conceitual em relação às vinculações entre a moralidade e a liberdade transcendental, já que o *Cânon* se mostra indiferente ao problema da liberdade transcendental (PAVÃO, 2002, p. 186).

#### 4.4. AS OBJEÇÕES DE JULIO ESTEVES A ALLISON

Antes de tratarmos do posicionamento de Esteves acerca da relação entre o *Cânon* e a *Dialética*, consideramos oportuno apresentar rapidamente as suas objeções a Allison. Esteves tem um ponto de vista bem distinto daquele de Allison e não pensa que a liberdade prática na CRP seja base para uma moral heterônoma e insatisfatória. Pelo contrário, sua posição tenta conciliar as afirmações do *Cânon* com a *Dialética* apontando que o conceito de liberdade prática é um conceito híbrido, mas não empírico, como sugere Allison, e que ela possui uma independência absoluta em relação aos estímulos que vêm da sensibilidade.

O primeiro aspecto ressaltado por Esteves tem a ver com a tese de Allison de que, na *Dialética*, a dependência da liberdade prática em relação à transcendental é uma dependência conceitual e não ontológica. Neste sentido, apelariamos para a ideia transcendental para nos concebermos como agentes livres em sentido prático, ficando em aberta a questão se, do ponto de vista ontológico, realmente somos livres. Baseado na afirmação kantiana de que “[...] a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática” (CRP, B562), Esteves afirma: “é difícil aceitar que Kant tivesse aqui em mente outra coisa que não uma relação de dependência ontológica: o ser da liberdade prática está de tal modo fundado no da variante transcendental, que a destruição da segunda levaria à aniquilação da primeira” (ESTEVES, 2009, p.60). Nesta mesma linha de raciocínio, Pavão acredita que, ao concebermos a liberdade transcendental como um conceito meramente regulativo, teríamos problemas para pensar a imputabilidade. Por isso ele questiona: “se a liberdade transcendental fosse apenas uma ideia regulativa, com vistas a nos concebermos como seres praticamente livres, então o que significaria a nossa auto-concepção de seres praticamente livres?” (PAVÃO, 2002, p. 188). Sendo um ser a quem se atribui uma causalidade inteligível por meio da razão, o ser humano não se deixa apreender apenas como um ser natural, mas pode determinar-se livremente, por meio da adoção de um necessário ponto de vista. Não precisaríamos assumir qualquer compromisso ontológico, qualquer pacto com a natureza em si do agente moral. Bastaria reconhecermos a necessidade de que o agente moral tenha de se considerar transcendentalmente livre, assim como nossos juízos de imputação teriam como destinatários sujeitos transcendentalmente livres.

A segunda observação de Esteves tem a ver com a questão da ambigüidade da liberdade, ambigüidade esta que, segundo Allison, seria encontrada tanto na *Dialética* quanto no *Cânon*. Allison afirma que tal ambigüidade se deve a duas versões incompatibilistas da liberdade prática e não entre uma versão compatibilista e outra incompatibilista, como pensava Beck e outros. O problema, segundo Esteves, é que no momento de definir em que consiste esta liberdade em termos incompatibilistas, Allison se mostra extremamente confuso quanto ao que entende por incompatibilismo. Esteves ressalta ainda que, como Kant define a vontade humana - seja na *Dialética*, seja no *Cânon* - como um *arbitrium sensitivum liberum*, como um poder que pertence a seres racionais, sensivelmente afetados mas não determinados, “[...] é forçoso

concluir que, na realidade, não se trata de dois conceitos de liberdade prática distintos” (ESTEVES, 2009, p.60).

Segundo Esteves, Allison teria herdado o conceito de ambigüidade de Carnois, o qual, conforme já observamos anteriormente, pensa a liberdade prática numa posição intermediária entre a natureza - na qual de alguma maneira está inserida - e a liberdade transcendental, que, em última instância, é somente uma ideia reguladora e problemática. Uma liberdade assim constituída seria, para Carnois, uma liberdade naturalizada e assimilada à causalidade natural. Ora, para Esteves, se Kant considerasse a liberdade nesses termos, chamá-la de ambígua não passaria de um eufemismo para um conceito tão relativo e com uma espontaneidade tão limitada. (ESTEVES, 2009, p.61). De fato, diferente de Allison, em virtude desta ambigüidade da liberdade prática, Carnois vê justamente uma contradição entre a abordagem do *Cânon* e da *Dialética*, já que no *Cânon* ela estaria subsumida na causalidade natural. Já Allison, tentando uma conciliação entre ambas as abordagens, pensa esta liberdade em termos relativos. Por sua vez, Esteves parece sugerir que a liberdade prática deve ser interpretada como uma propriedade de um agente causal no interior da natureza. Deste modo, Kant não a estaria naturalizando e ela também não seria um conceito ambíguo, já que ela contém o componente da liberdade transcendental. Ela seria muito mais um conceito híbrido – ou um conceito psicológico deste nome, conforme Kant -, num sentido autenticamente incompatibilista e fundado na variante transcendental. Em outros termos, ela seria “[...] um poder de uma substância existente na natureza ou no mundo sensível, por oposição à liberdade transcendental, que é caracterizada, sobretudo no contexto cosmológico, como uma propriedade de uma substância puramente inteligível” (ESTEVES, 2009, p. 61).

Conectado com este ponto, Esteves tece considerações sobre aquele em que Allison - ao tentar explicar a passagem do *Cânon* em que Kant afirma que a liberdade pode ser provada por experiência - se utiliza do texto da *Dialética* no qual Kant expressa que o conceito psicológico deste nome é em grande parte empírico, ainda que inclua o elemento transcendental como não-empírico. Assim, Kant enfatizaria o elemento transcendental na *Dialética* e o empírico no *Cânon*, sendo que este último consistiria na experiência de uma capacidade que pode ser só parcialmente e não totalmente compreendida em termos empíricos. Assim, teríamos a experiência de um poder de dominar as impressões que incidem sobre nossa capacidade de desejar mediante o que é útil ou prejudicial. Ora, comenta Esteves,

Allison confunde as notas empíricas constituintes do conceito psicológico da liberdade prática, a saber, os desejos e inclinações dados, com a experiência interna de poder controlá-los. E, o que é pior, Allison não se dá conta de que, se fosse a esse tipo de experiência que Kant estivesse se referindo como fundamento de prova da liberdade prática, então, Guéroutl teria razão quando se refere a um ato psicológico de apreensão imediata da liberdade prática. Além disso, é quase desnecessário acrescentar que tal liberdade estaria longe de ser uma liberdade incompatibilista, diferentemente do que presume Allison. (ESTEVES, 2009, p. 62).

No que tange à ambigüidade do conceito de liberdade prática, Allison se questiona como seria possível que, no *Cânon*, tal liberdade exerça uma autêntica causalidade, já que ela não seria independente de causas determinantes naturais. Ele dirá então que esta dependência da razão, em relação ao mundo sensível, é uma dependência não-causal em que a vontade exige um estímulo qualquer para disparar a sua causalidade, de modo que o móbil da ação seria dado pela natureza, mas a regra pela razão. Assim, teríamos uma causalidade limitada, por parte da razão, e uma liberdade prática com independência relativa. Acerca desta tese, Esteves faz duas considerações: primeira, que Allison muito apressadamente conclui tratar-se de uma moral heterônoma;<sup>17</sup> segunda, e mais importante, interessa a Esteves saber em que medida esta liberdade prática é considerada incompatibilista por Allison. Como ele observa, por um lado Allison não quer que nenhum móbil sensível torne necessária uma ação da razão - que é portadora da liberdade prática. Mas, por outro lado, quando um agente executa ou mesmo omite uma ação, ele o faz necessariamente por meio de um estímulo sensível qualquer, de modo que este estímulo torna-se uma condição imprescindível (*condição sine qua non*) para que determinada ação aconteça, pois a razão, por si só, não poderia mobilizar a vontade para

---

<sup>17</sup> Em virtude de que foge aos nossos propósitos, não vamos tratar da posição de Esteves no tocante à moralidade do cânon. Para uma melhor compreensão deste assunto, ver texto de Pavão em que ele faz alguns questionamentos a Esteves que pensa não haver heteronomia no Cânon (PAVÃO, 2009, p.121-30). No início do texto de Esteves (que estudaremos melhor na sequência) ele também expõe duas razões para expressar que a teoria da motivação moral no Cânon não é pré-crítica (ESTEVES, 2009, p. 43-5).

agir. O problema desta forma de liberdade prática é que um agente sempre será dependente de um estímulo sensível para levar a cabo sua ação. Isto significa que qualquer possibilidade dele pensar uma liberdade contra-causal estaria vedada. E uma liberdade nesses termos é o que se exige de uma ação racional no verdadeiro sentido incompatibilista, isto é, uma liberdade em termos absolutos, com total independência para iniciar uma nova série de fenômenos. Por sua vez, tudo a que chega Allison é a uma liberdade relativa ou mesmo comparativa, mas não a uma liberdade incompatibilista, de modo que a afirmação kantiana, de que a supressão da liberdade transcendental aniquilaria toda a liberdade prática, é procedente e só faz sentido quando aplicada a um conceito de liberdade genuinamente incompatibilista. Por isso, conclui Esteves, há uma falta de clareza por parte de Allison quanto ao que significa liberdade em sentido incompatibilista na interpretação da liberdade prática (ESTEVES, 2009, p. 63-4).

A partir dessas considerações de Esteves, podemos antever nas entrelinhas de suas observações que o seu posicionamento é bem divergente daquele de Allison. Assim como Allison, ele supõe encontrar uma solução para a suposta incompatibilidade entre o *Cânon* e a *Dialética*, porém Esteves julga que seu conceito de liberdade prática é genuinamente incompatibilista, embora sua proposta seja bastante “caritativa” ao próprio Kant.

#### 4.5. JULIO ESTEVES: A COMPATIBILIDADE ENTRE *CÂNON* E *DIALÉTICA* E O HIBRIDISMO DA LIBERDADE PRÁTICA

Iniciamos nossa apresentação do posicionamento de Esteves apontando algumas razões pelas quais ele julga necessário oferecer uma interpretação alternativa ao problema em questão. Na primeira delas, salienta Esteves, se no *Cânon* a liberdade prática fosse uma liberdade em sentido compatibilista, haveria entre ele e a *Dialética* uma autêntica incompatibilidade, uma vez que a liberdade prática apresentada nesta última é genuinamente incompatibilista e fundada na sua variante transcendental, a ponto de Kant afirmar que a supressão da liberdade transcendental levaria ao aniquilamento da liberdade prática. Se assim não fosse, os defensores da *patchwork theory*, que afirmam que o *Cânon* é um texto anterior à *Dialética*, estariam certos em suas afirmações (ESTEVES, 2009, p. 45). Mas, pelos motivos que já apontamos no início deste trabalho, parece menos provável que o *Cânon* seja anterior à *Dialética*.

A segunda razão tem a ver com a ideia de que a liberdade prática, no *Cânon*, seria uma liberdade meramente comparativa, fundada na apreensão de um fato psicológico e introspectivamente acessível. Segundo Esteves, se esta posição pudesse ser sustentável, teríamos uma inconsistência entre as afirmações da parte final da primeira crítica, a saber, na *Doutrina transcendental do método*. Como sabemos, a Filosofia, no seu uso dogmático, se ocupa da análise dos conceitos *a priori*, descartando a introspecção como método filosófico. Por sua vez, o *Cânon*, ao lançar mão da introspecção para demonstrar a liberdade prática, estaria em desacordo com as afirmações da *Doutrina do método* (ESTEVES, 2009, p. 46).

Uma terceira e última razão tem a ver com a possibilidade de assimilação ou não da liberdade prática a um conceito psicológico. Segundo Esteves, se ela fosse assimilada, no interior do próprio *Cânon* teríamos inconsistências, pois, como já observamos no início deste trabalho, Kant afirma que deixaria de lado tudo aquilo que é psicológico ou empírico para manter-se o mais próximo possível do transcendental. Portanto, assimilar a liberdade prática a um conceito psicológico significaria uma enorme inconsistência. (ESTEVES, 2009, p. 46).

Uma vez aduzidas as razões de uma teoria alternativa, passamos agora diretamente à apresentação da proposta de Julio Esteves. Iniciaremos pela análise que ele faz da liberdade prática em ambos os textos. Esteves, assim como Allison, observa que a liberdade prática é descrita de maneira idêntica tanto na *Dialética* quanto no *Cânon*. Na *Dialética* ela é definida negativamente como independência do arbítrio da necessitação dos impulsos provenientes da sensibilidade (CRP, B562), de modo que nem todo arbítrio que é patologicamente afetado (como é o caso dos seres finitos em geral) é também necessitado. Positivamente a liberdade prática é definida como uma propriedade do arbítrio determinar-se espontaneamente à ação, sendo que o dever ou os imperativos tornam esta ação necessária a um ser finito. De maneira análoga, o *Cânon* também define a liberdade prática como propriedade de um *arbitrium sensitivum*, porém *liberum*, determinado independentemente de impulsos sensíveis e por motivos que só podem ser representados pela razão e em oposição a um *arbitrium brutum* que só pode ser determinado por impulsos sensíveis (CRP, B830). Esteves ressalta que liberdade prática é definida em ambos os textos sempre contra o pano de fundo da afecção sensível, ou seja, sempre contra as inclinações e desejos. Isto porque ela é uma propriedade de uma substância existente no interior da série fenomenal (o arbítrio humano), em oposição à liberdade transcendental que é tratada na cosmologia

racional como uma causa originária fora da série. Daí que tanto o *Cânon* quanto a *Dialética* concordam em atribuir um ingrediente psicológico à liberdade prática. Conforme Kant observou na *Dialética*, “a idéia transcendental da liberdade, na verdade, está longe de constituir o conteúdo total do conceito psicológico desse nome, que é em grande parte empírico” (CRP, B476). Note-se, porém, que nem mesmo o fato da liberdade prática conter notas empíricas impediu Kant de considerá-la num sentido incompatibilista, como uma causalidade absoluta da razão, pois ela mantém, ao mesmo tempo, uma espontaneidade necessária à imputabilidade da ação. Embora a questão da possibilidade da liberdade prática diga respeito à psicologia, dela tem que se ocupar, assim como da sua solução, a Filosofia transcendental, como comenta Kant em B563 (ESTEVES, 2009, p. 46-8).

Conforme Esteves, esta ideia de que a questão da liberdade prática, embora contenha notas empíricas não diz respeito à Psicologia e sim à Filosofia transcendental, é retomada por Kant no *Cânon* em sintonia com a *Dialética*. Neste sentido, Esteves comenta que “[...] Kant está mais uma vez exprimindo a consciência de que tal conceito é **híbrido** e não reduzindo-o a algo que possa ser estabelecido como um fato psicológico mediante introspecção” (ESTEVES, 2009, p. 48). Por ser híbrido, este conceito contém uma nota empírica, mas, ao mesmo tempo, não pode ser redutível à experiência, já que contém um aspecto transcendental, *a priori*, dado pela liberdade transcendental capaz de fornecer um fundamento para tornar a ação espontânea e imputável. O ponto central do argumento de Esteves tem a ver com o método de verificação da liberdade prática. Isto quer dizer que o hibridismo deverá ser tematizado segundo o método de análise filosófico e não segundo a introspecção. Sendo assim, comenta Esteves, quando Kant afirma, no *Cânon*, que a liberdade prática é conhecida na experiência, está sugerindo que tal liberdade contém uma nota não redutível à experiência, de modo que Kant “[...] não pode estar designando aqui uma instância introspectiva qualquer [...], mas algo aceitável do ponto de vista do método da Filosofia” (ESTEVES, 2009, p. 48).

Dando mais um passo na análise comparativa entre a *Dialética* e o *Cânon*, Esteves aponta que a liberdade transcendental também possui traços comuns em ambos os textos, significando que as afirmações de Kant a este respeito são consistentes. Antes de tudo, porém, Esteves ressalta que, embora a liberdade prática contenha uma nota *a priori* dada pela transcendental, elas não se confundem. O que há entre elas é uma distinção de **gênero** e **espécie**. Assim sendo, a liberdade transcendental conteria o pensamento de um agente causal **em geral**,

capaz de um primeiro começo em sentido absoluto. Já a liberdade prática seria uma **espécie** desta causalidade absolutamente livre, a qual conteria, por um lado, a espontaneidade que a mantém ligada à liberdade transcendental<sup>18</sup>; por outro lado, uma diferença específica no sentido de que o agente causal é concebido como estando no interior da série fenomenal. Contudo, observa Esteves, a liberdade prática existente na série fenomenal não pode ser rebaixada a uma “mera” causa natural, já que ela contém aquele elemento da espontaneidade da liberdade transcendental absoluta<sup>19</sup>. (ESTEVES, 2009, p.48-9).

A partir deste esclarecimento de Esteves de que a liberdade prática é uma “espécie” de liberdade transcendental inserida na série fenomenal, já podemos tratar da passagem problemática do *Cânon* na qual Kant afirma que, em virtude de que o contexto do *Cânon* é exclusivamente prático, deixaria de lado este conceito em seu significado transcendental, que não pode ser empiricamente pressuposto como fundamento explicativo dos fenômenos, mas constitui um problema para a razão (CRP, B829-30). Para responder a esta questão, Julio parte de uma pergunta: “será que, quando tomada nesse significado, a saber, em sentido prático, a liberdade permanece ainda um mero conceito problemático, ao qual nada pode ser correlacionado na experiência e do qual não se pode indicar nenhum critério de uso?” (ESTEVES, 2009, p.51). Sua resposta parece ser negativa. Segundo ele, por um lado, não podemos esquecer de que Kant mencionara que as ideias da razão possuem um interesse prático e, por outro, Kant encontra um critério para atribuir realidade prática a algumas substâncias no mundo fenomenal em que o sujeito transcendental “x”, considerado um conceito inteligível e vazio, passa agora a ter realidade objetiva. Por sinal, comenta Esteves, é este critério que permite a Kant escapar ao *panlibertarianismo* denunciado por Beck, conforme já analisamos no capítulo dois. Deste modo, o agir segundo imperativos pode ser considerado como o *critério empiricamente acessível* para atribuirmos liberdade prática a determinados agentes no mundo fenomenal – o

---

<sup>18</sup> “[...] a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática” (CRP, B562).

<sup>19</sup> Em nota, Esteves ressalta que a liberdade prática é um conceito relacional (liberdade de), e que, portanto, a possibilidade de atribuí-la a um agente causal inteligível depende da possibilidade de que tal agente esteja em conexão com o mundo sensível. É por isso que não iremos encontrar nenhum conceito adequado de liberdade em seres como Deus, por exemplo. Isto só seria possível se os efeitos da sua ação fossem encontrados na série temporal (ESTEVES, 2009, p. 49. Ver nota 21).

arbítrio humano. Aqui, diferente de Carnois que apontava para um critério baseado numa intuição psicológica, Esteves afirma que o seu critério estaria de acordo com o método conceitual discursivo da Filosofia transcendental, ou seja, o agir segundo imperativos seria “[...] compreendido como um recurso a certas maneiras de usar e compreender determinados conceitos intersubjetiva e publicamente acessíveis” (ESTEVES, 2009, p. 51). De fato Esteves pensa que, embora possamos encontrar demonstrações na experiência de que os imperativos da razão são reais, eles sempre serão analisados tendo por referência os próprios conceitos, os quais são aceitos intersubjetivamente e não dependem de uma introspecção psicológica, o que os tornaria totalmente dependentes da empiria e estariam à mercê de juízos puramente subjetivos.

Esteves nos chama a atenção de que a liberdade pode ser “provada na experiência” somente no âmbito prático, ao passo que no âmbito teórico ela permanece um conceito transcendente. Por isso, *Dialética e Cânon* concordam com o fato de que, por não ter um critério para o seu uso, a liberdade transcendental permanece um problema para a razão, seja em seu sentido cosmológico, seja em seu sentido crítico<sup>20</sup>. Ambos os textos também concordam acerca da liberdade prática no sentido de que ela pode ser “empiricamente pressuposta” por meio de critérios empiricamente acessíveis, ou seja, através dos imperativos da razão que se expressam nos agentes racionais do mundo fenomenal (ESTEVES, 2009, p. 52-3).

---

<sup>20</sup> O sentido cosmológico da liberdade seria tratado no contexto da solução da terceira antinomia (CRP, B560 e segs) e é introduzido pelo filósofo dogmático, defensor da tese, para dar conta da totalidade das condições de todo o condicionado dado no mundo fenomênico. Neste sentido, a liberdade seria um poder de iniciar um estado independente de condições temporais, à qual não pode ser dado no mundo dos fenômenos nenhum objeto correspondente. Este seria um conceito apenas logicamente possível que permanece um problema para a razão. Já a liberdade transcendental em sentido crítico - concebido como uma causalidade que atua independentemente de determinação de condições antecedentes no tempo - teria a ver com uma causa inteligível no interior da série fenomenal, um sujeito transcendental “x” que permanece uma fórmula vazia, já que não podemos ter dele uma intuição não sensível e, além disso, não encontramos na natureza nada que nos obrigue atribuir-lhe algum tipo de causalidade para dar conta de certos efeitos no fenômeno. Assim como a cosmológica, esta liberdade transcendental, pensada no interior da série, permaneceria também como um problema para a razão teórica. (ESTEVES, 2009, p. 49-50)

Não obstante, há uma alteração no tom da liberdade prática apresentada no *Cânon* em relação à *Dialética*. Nesta, Kant não pretende ter provado, nem mesmo demonstrado a sua possibilidade real (CRP, B586), de tal modo que ela é ali apenas uma hipótese baseada na existência de imperativos. Já no *Cânon* ela é asserida. Isto porque o *Cânon* trata dos princípios do uso correto da razão, enquanto que do ponto de vista especulativo a razão só podia mostrar os seus próprios limites. Assim, no *Cânon* Kant irá admitir a existência de imperativos morais que determinam o arbítrio *a priori* e de modo absoluto (CRP, B835), enquanto que, na *Dialética*, tais imperativos eram uma mera hipótese. Neste sentido, Esteves afirma acerca do *Cânon*: “[...] o *Cânon* é o lugar em que Kant começa a tirar partido de seu diagnóstico crítico sobre as ilusões da metafísica dogmática no uso teórico da razão, fundando, então, algo assim como uma “metafísica prático-dogmática sem dogmatismo” (ESTEVES, 2009, p. 53). Aqui dogmatismo deve ser compreendido no âmbito do criticismo e não se opõe a ele, pois as afirmações de Kant sobre a ordem de um objeto supra-sensível estão baseadas em premissas práticas, tais como os imperativos.

A partir desta breve exposição da liberdade prática e transcendental, tentaremos entender como Esteves interpreta a questão mais polêmica do *Cânon* em que Kant afirma: “conhecemos, pois, a liberdade prática pela experiência como sendo uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade” (CRP, B835). Para Esteves esta expressão “a causalidade da razão é conhecida como uma das causas naturais” é similar àquela da *Dialética* em que Kant afirma que a “razão exhibe um caráter empírico”. Neste último caso Kant está sugerindo que a razão exhibe critérios empiricamente acessíveis que nos permitam perceber os efeitos de sua causalidade no mundo dos fenômenos. Algo similar ocorre em relação ao *Cânon* quando Kant apresenta a liberdade como uma das causas naturais. A razão atuaria no interior da natureza e, sem ser subsumida nela, manteria sua especificidade como uma força produtiva com regras distintas e irredutíveis aos princípios naturais, de modo a continuar sendo uma liberdade em sentido incompatibilista. Neste sentido, Kant estaria afirmando que

[...] conhecemos por experiência a causalidade da razão e da liberdade, porque temos critérios empiricamente acessíveis, a saber, o agir segundo imperativos, que permitem assinalar a sua realidade como uma das causas na natureza, mas em **concorrência** com a

causalidade natural quanto à autoria de determinados efeitos no mundo sensível, a saber, ações como algo imputável (ESTEVES, 2009, p.55).

Note-se que a causalidade da razão seria uma causalidade da natureza, mas não como qualquer outra, já que em seu efeito poderia ser percebida uma especificidade que a distingue das demais causas da natureza. Seria ela uma causa natural no sentido de que seus efeitos seriam visíveis no mundo fenomênico, mas a sua causalidade estaria em concorrência com as demais causas naturais. Sem dúvida este parece ser o aspecto mais polêmico de nosso problema e que tem levado às maiores divergências entre os comentadores. Contudo, como Esteves afirmou que a sua interpretação dependeria de certa caridade para com o texto, ele supõe que a melhor forma de interpretar a causalidade da razão - como uma causa natural - seria pensá-la como uma causalidade específica que atua no interior da natureza e em concorrência com a causalidade natural. Tal causalidade seria visível pelos critérios já apontados que são intersubjetivamente aceitos, tais como a noção de dever ou os imperativos da razão. Ela seria uma causalidade genuinamente incompatibilista e com uma espontaneidade absoluta. Se estivéssemos aqui representando uma posição mais ortodoxa, poderíamos até conceder que tal causalidade pudesse ser pensada em termos incompatibilistas, porém dificilmente seria aceita como uma causalidade natural. De fato, autores como Carnois não concordariam com tal posição e provavelmente o acusariam incorrer em incogruências, já que para eles a causalidade da razão seria totalmente oposta à natural.

Esteves supõe que esta tentativa de uma prova da liberdade por experiência tenha sido um desafio lançado por Kant a um possível adversário (o filósofo dogmático) que por ventura tivesse a intenção de assumir a posição contrária. O defensor da antítese poderia perguntar: “se aquilo que se chama liberdade relativamente a impulsos sensíveis não poderia ser, por sua vez, natureza, relativamente a causas eficientes mais altas e mais remotas?” (CRP, B831). Segundo Esteves a maioria dos intérpretes tomam esta questão como se Kant estivesse concedendo que pudéssemos falar de liberdade prática sem a transcendental e, inclusive, consideram que a liberdade prática, apresentada no *Cânon*, seria uma liberdade compatibilista. No entanto, ante essa possibilidade levantada pelo filósofo dogmático de que aquilo que se chama liberdade prática possa ser, em última instância, natureza, Kant o adverte que esta “é uma questão meramente especulativa, que pode ser posta de lado na medida em que nosso propósito está voltado para o fazer ou o deixar de

fazer” (CRP, B831). Portanto, no âmbito prático já não caberia mais questões desta índole, uma vez que há uma mudança no domínio do conhecimento, de modo que o objeto a ser inquirido já não é mais adequado às leis teóricas. Ou seja, não é que Kant queira dizer que a liberdade transcendental deva ser posta de lado, mas que quando está em questão o prático tais questões teóricas não são mais pertinentes, em virtude de seu próprio limite teórico (ESTEVES, 2009, p. 55). De fato, Beck percebeu claramente que nesta passagem Kant não estava querendo afirmar que a liberdade prática poderia manter-se em pé sem a transcendental, mas apenas sugerindo que as questões teóricas não são de qualquer relevância para o *Cânon* (BECK, 1960, p.190, nota 40).

Embora Beck tenha se dado conta da irrelevância das questões teóricas no âmbito prático, a questão não é tão simples assim. Esteves se pergunta, então, em que sentido seria irrelevante para os propósitos práticos do *Cânon* a pergunta de que aquilo que se chama liberdade prática pudesse ser simplesmente natureza. De fato Kant não está simplesmente deixando de lado a questão da liberdade transcendental e considerando que a liberdade prática poderia manter-se em pé sem ela. Nas palavras de Esteves, “a pergunta se a liberdade prática está de fato fundada na transcendental, e não, em última análise, na natureza, não é em si mesma estranha ao prático ou uma pergunta especulativa, **mas pode ser colocada em termos especulativos**, e é exatamente nesses termos que Kant a está considerando” (ESTEVES, 2009, p. 56). Por isso, Kant está analisando a questão na medida em que ela seria colocada pelo defensor da antítese que sustenta que tudo é natureza. Mas Kant não está aqui afirmando que em si mesma, a questão “se aquilo que é liberdade relativamente aos impulsos sensíveis não poderia ser, em última análise, natureza” não é irrelevante. Pelo contrário, “[...] essa questão é irrelevante na medida em que é **posta pelo filósofo especulativo** como tentativa de invalidar a **asserção prática** da liberdade” (ESTEVES, 2009, p.56). Como vimos na terceira antinomia, este filósofo cai em contradição ao querer estender as condições do conhecimento da natureza a objetos que extrapolam o âmbito da natureza<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Kant enfatiza, no *Cânon*, o limite das pretensões sofisticadas da razão: “os limites que foi constrangida a impor ao seu uso especulativo restringem, ao mesmo tempo, as pretensões sofisticadas de todo oponente, podendo portanto assegurar contra quaisquer ataques tudo o que ainda possa restar-lhe de suas exigências anteriormente exageradas” (CRP, B823).

Ao mesmo tempo em que assume posição contra o defensor da antítese, Kant estaria posicionando-se contra o defensor da tese da terceira antinomia, uma vez que postula que a liberdade prática pode ser conhecida por experiência como uma das causas naturais, enquanto que a liberdade transcendental permaneceria um problema, problema este que não pertence à razão no seu uso prático (CRP, B831). Esteves observa que Kant não está renunciando ou mesmo banindo a liberdade transcendental da filosofia por ela constituir um problema no seu aspecto teórico. Muito pelo contrário, ele está banindo da filosofia prática aquilo que deve permanecer como um problema da filosofia especulativa apenas. Em outros termos, “Kant está querendo dizer que a liberdade transcendental de fato pertence à filosofia prática, mas não **como um problema**, como o é e tem de permanecer para a filosofia especulativa” (ESTEVES, 2009, p. 57).

Para Esteves, Kant não está dissociando as duas liberdades como o faz Carnois, pois, do contrário, se a liberdade prática fosse pensada num sentido compatibilista, nem mesmo seria necessário Kant introduzir a discussão acerca da liberdade transcendental, já que ela não faria qualquer diferença para uma liberdade prática assim concebida. Por isso, Esteves reafirma a profunda relação entre ambas, enfatizando que a liberdade prática é uma espécie de liberdade transcendental, e que o âmbito prático, contra o defensor da tese, seria o âmbito do tratamento legítimo para esta liberdade. Deste modo, Kant estaria descartando qualquer possibilidade, por parte do filósofo especulativo, de negar que a liberdade prática pudesse ser considerada independentemente da transcendental. Assim, diante do fisiocrata transcendental (defensor da antítese), a questão de Kant era rejeitar a negação da liberdade; agora, diante do defensor da tese, seu interesse está em rejeitar a afirmação teórico-especulativa da liberdade. Ou seja, o desafio diante do defensor da tese é mostrar o lugar legítimo da liberdade, que é o âmbito prático. De fato, Kant quer antecipar-se ao filósofo dogmático que se arrogasse ter a última palavra sobre a liberdade em sentido transcendental, como se ela só tivesse validade se pudesse ser provada a partir de premissas teórico-especulativas. Pelo contrário, a liberdade transcendental revelou-se problemática porque a razão teórica não dispõe de critérios para provar a sua realidade objetiva (ESTEVES, 2009, p. 58).

Portanto, a conclusão de Esteves é que não é possível uma prova da liberdade transcendental do ponto de vista especulativo. Isto quer dizer que

[...] a questão especulativa da liberdade transcendental é irrelevante do ponto de vista

prático, porque este último nem carece de uma confirmação nem precisa temer uma refutação de suas pretensões por parte da filosofia especulativa. Pois, como o filósofo especulativo não pode se pronunciar sobre o que está além da experiência, tudo o que ele disser a respeito da liberdade será simplesmente irrelevante (ESTEVES, 2009, p.59).

Assim, aquilo que acerca da liberdade era visto como um problema para a razão - no âmbito especulativo -, agora, no âmbito prático, pode-se encontrar premissas que permitem afirmar a sua realidade.

#### 4.6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início deste capítulo declaramos que nosso intuito não era desenvolver uma tese nova, mas apresentar os principais problemas em torno da liberdade oriundos da maneira com que Kant a relaciona na *Dialética* e no *Cânon*. Além disso, visávamos apresentar três possíveis propostas de solução a tais problemas e, na medida do possível, apresentar os principais limites de cada uma delas. Iniciando então com a interpretação de Carnois, segundo entendemos, seu ponto de vista se mostra insuficiente, já que dissocia completamente a liberdade transcendental da liberdade prática, tirando desta última a espontaneidade necessária para se atribuir liberdade a um ser racional finito e sensivelmente afetado. Como bem observou Esteves, a apreensão psicológica da liberdade a reduziu sobremaneira ao empírico, tirando-lhe o elemento transcendental necessário para mantê-la como uma causalidade da razão. Por sinal, nós não temos acesso ao estado psicológico, de modo que o critério empiricamente acessível fica difícil de ser evidenciado.

Por sua vez, Allison tenta a conciliação entre ambos os textos ao preço de tornar a liberdade prática ambígua e, portanto, demasiado dependente de um estímulo sensível. De fato, o caráter ambíguo da liberdade prática corre o risco de, assim como Carnois, subsumi-la na causalidade natural. Contudo, o curioso é que naquilo que Carnois julga ter encontrado a negação de uma possibilidade da liberdade ser efetiva, Allison vê a possibilidade da sua afirmação, só que ao preço de poder afirmar um conceito de liberdade prática apenas em termos relativos. E isto é um problema porque torna a liberdade muito limitada e

estritamente dependente de um estímulo sensível. É claro que, diferente de Carnois, Allison toma a liberdade transcendental no sentido de uma ideia reguladora, de tal forma que ele não vê problemas no *Cânon* quanto à afirmação de Kant de que deixaria de lado a liberdade transcendental ao tratar da liberdade prática, já que o problema ali era puramente prático. De fato, esta saída de Allison ao tomar a liberdade transcendental como um conceito regulativo foi o que lhe permitiu amenizar um dos aspectos da suposta incongruência entre os dois textos. Contudo, o risco que corre é o de seu conceito de liberdade não passar de uma mera ideia apenas, sem uma realidade ontológica capaz de ser fundamento para a liberdade prática.

Além disso, Allison não é muito claro quanto ao que seria esta forma de ambigüidade no texto da *Dialética*. Como ele mesmo expressa, há duas formas de ambigüidades, uma predominando no *Cânon* e outra na *Dialética*, embora cada uma delas possa ser encontrada em ambos os textos. O curioso é que o próprio Allison afirma que há apenas um conceito de liberdade prática, que pode ser encontrado tanto na *Dialética* quanto no *Cânon*. Ora, por um lado teríamos então apenas um conceito de liberdade nos dois textos. Por outro, duas formas de ambigüidades. É este aspecto que fica um pouco confuso no texto de Allison, se nossa interpretação estiver correta. A pergunta que surge então é se Kant teria ciência de tal ambigüidade ou não. Ocorre que, quando lemos o texto de Kant, percebemos que ele está falando de um mesmo conceito de liberdade tanto na *Dialética* quanto no *Cânon*, seja na sua versão transcendental, seja na prática. E o mais curioso é que Kant fará a polêmica afirmação de que a “liberdade prática é conhecida na experiência como uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade” (CRP, B831), logo após ter novamente definido a liberdade prática no *Cânon* nos mesmos termos da *Dialética*. Por isso, julgamos que, embora a interpretação desta passagem seja difícil, Kant não poderia ter sido tão paradoxal a ponto de em poucas linhas tornar a liberdade uma “mera causalidade natural”.

A proposta de Julio Esteves tenta conciliar as afirmações da *Dialética* com as do *Cânon*, ainda que não possa prescindir de certa caridade ao próprio texto de Kant. Se Esteves estiver correto, a sua interpretação percebe uma continuidade entre a CRP e as obras posteriores, de forma que o modo como tenta conciliar o *Cânon* com a *Dialética* deixa claro que Kant não mudara sua posição ao longo do tempo. É claro que a afirmação de Kant de que “a liberdade é conhecida na experiência como uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação de vontade” não é tão simples de ser aceita.

De fato, Esteves, numa leitura detalhada tentou mostrar que a liberdade prática pode ser uma causalidade da razão, conhecida como uma das causas naturais, mas sem ser subsumida na causalidade natural, mantendo sua especificidade pelo elemento transcendental nela inserido e nisso sendo até concorrente com a causalidade natural. Até que ponto, porém, este tipo de solução poderá ser aceita é a questão principal, pois nela repousa o coração da tese de Esteves. De fato, autores como Carnois não concordariam com ela, pois coloca a liberdade como uma das causas naturais, embora esteja numa relação de concorrência com as demais. Carnois percebeu, a partir da afirmação de Kant, de que a liberdade concebida nesses termos não passaria de “mera natureza”.

Mais facilmente aceitável, porém, é a sua solução da relação entre a liberdade prática e a transcendental em que ele afirma que a primeira é uma **espécie** da segunda. De fato, esta sua leitura permite-nos considerar que Kant, ao tratar da liberdade de um ponto de vista prático, não está deixando a transcendental de lado, mas apontando os limites do conhecimento especulativo e, ao mesmo tempo, sugerindo uma forma possível de um tratamento adequado para este conceito nos dois textos. Esta idéia é próxima àquela apresentada por Zingano, qual seja, a de uma liberdade com duas faces, sendo uma transcendental e determinante que foi resolvida no âmbito teórico e outra prática, se desdobrando enquanto liberdade prática na série fenomenal (ZINGANO, 1989, p.142-43).

## 5. CONCLUSÃO

A presente pesquisa teve como foco inicial a tentativa de compreender um suposto problema da relação entre o conceito de liberdade afirmado na *Dialética* e no *Cânon da Razão Pura*. Queríamos averiguar em que medida as teses da *Dialética* se coadunavam ou não com aquelas do *Cânon* a respeito desta questão. Em outros termos, tratava-se de saber se Kant estava ou não fazendo afirmações conflitantes entre si nos dois textos, de modo que, o conceito de liberdade apresentado na primeira crítica, pareceria receber um tratamento problemático.

O problema que tínhamos pela frente foi situado a partir de dois pontos. O primeiro deles tratava da relação da liberdade prática com a transcendental. Como sabemos, na *Dialética* Kant afirmara uma total dependência da liberdade transcendental em relação à liberdade prática, a ponto de que a supressão da liberdade transcendental levaria ao aniquilamento da liberdade prática. A liberdade transcendental fornecia à liberdade prática aquele caráter de espontaneidade necessária para que uma ação pudesse ser considerada livre, uma ação com a sua causalidade na razão. Por sua vez, no *Cânon*, Kant menciona que deixaria de lado a liberdade transcendental ao tratar da liberdade prática, uma vez que o objetivo do *Cânon* seria puramente prático, e, como tal, questões teóricas não seriam mais relevantes. Sendo assim, como conciliar essas afirmações? Por que Kant estaria deixando de lado a liberdade transcendental ao tratar da liberdade prática, quando, conforme a *Dialética*, elas estavam estritamente interligadas?

O segundo ponto tratava especificamente de compreender a liberdade prática. Sabemos que na *Dialética* ela estava fundada na liberdade transcendental e se caracterizava por uma independência do arbítrio humano frente à coerção dos impulsos que vêm da sensibilidade, de modo que a sua causalidade deveria ser pensada em total independência da causalidade natural. Por sua vez, no *Cânon*, Kant afirma que esta liberdade poderia ser provada por experiência e seria ainda uma das causas naturais. Como então entender a liberdade prática que, na *Dialética*, possuía total independência da causalidade natural, agora, no *Cânon*, deveria ser considerada uma causa natural? Ora, uma liberdade pensada em consonância com a causalidade natural não seria mais que “mera natureza” e por isso já não teria mais aquele *plus* necessário à espontaneidade do agente.

Nossa preocupação consistia, em primeiro lugar, numa boa compreensão desses dois problemas, já que toda a moralidade está fundada no conceito de liberdade. Assim, uma compreensão adequada da *Crítica* seria de fundamental importância para uma visão mais precisa dos desdobramentos teóricos posteriores. Em segundo lugar, queríamos apresentar três tentativas de respostas a estes problemas. É claro que, para chegarmos a uma clareza dessas questões que, resumidamente apontamos aqui, precisávamos compreender a questão da liberdade desde a sua origem na CRP, de modo a perceber como Kant foi delineando o percurso até chegarmos à nossa questão central da relação entre *Cânon e Dialética*.

Foi assim que no primeiro capítulo iniciamos nossa pesquisa procurando descrever como o entendimento esta limitado ao âmbito da experiência possível e procura determinar o seu objeto por meio da sensibilidade e das categorias *a priori*. Já a razão, por meio das ideias, procura fazer um uso das categorias que extrapolam a esfera do sensível. Contudo, este é um uso apenas regulativo, não sendo possível termos acesso ao objeto da ideia enquanto um objeto transcendente. Mesmo assim, a ideia serve como horizonte em torno do qual podemos organizar a experiência e tornar o conhecimento sistematizado, a fim de que ele não seja mero um amontoado de informações desconexas.

Vimos ainda que, como uma ideia regulativa, a discussão em torno da liberdade surge no contexto cosmológico antinômico. Pudemos perceber que, no contexto das antinomias, a preocupação de Kant era demonstrar que não é contraditório pensar natureza e liberdade num mesmo fenômeno. Lançando mão do idealismo transcendental, Kant nos mostra que a liberdade faz parte do reino do inteligível, está no âmbito da coisa em si, enquanto que a causalidade natural tem a ver com o encadeamento causal dos fenômenos naturais, os quais possuem uma regularidade. Assim, a causalidade da liberdade seria de uma ordem tal, que não interfere na ordem natural. Cada domínio seguiria seu próprio curso. Assim, seria possível percebermos que do ponto de vista da causalidade livre, um agente inicia uma nova série de fenômenos espontaneamente, de modo que, do ponto de vista da sua causalidade, a série é absolutamente nova, mas, quanto aos efeitos, a ação segue o curso da ordem natural.

Além disso, vimos que a liberdade que surge como um problema cosmológico, num segundo momento é tratada como um conceito moral, prático, uma vez que, segundo Kant, é possível percebermos, nas ações humanas, um caráter de espontaneidade que não encontramos no restante da natureza. Por meio do dever a razão

estabelece uma ordem própria que não está dada alhures em toda a natureza. Ora, pareceria então que, à primeira vista, a liberdade deveria fazer a diferença na causalidade natural, já que ela introduz na natureza uma ordem própria e permite que um agente possa ser considerado livre quando age. Contudo, Kant é enfático ao afirmar que, embora a ação seja livre, ela em nada interfere na causalidade natural. Qual seria então a função da liberdade pensada nesses termos?

Este é um pouco o espírito que perpassa o segundo capítulo. Por um lado, fundamentados na teoria de Allison, pudemos perceber que a causalidade por liberdade é uma causalidade fundada em “razões”, ou seja, está no âmbito epistemológico e não ontológico. Assim, admitimos que por trás dos fenômenos e como seu fundamento existe uma razão, na ordem epistemológica, que os explica, mas que tal razão não contraria o princípio da razão suficiente. E Allison nos mostra sua perspectiva desde um modelo deliberativo de racionalidade, em que procura evidenciar, por meio da tese da incorporação, que uma ação considerada livre é uma ação baseada em princípios racionais, mas que não pode prescindir de móveis sensíveis enquanto molas propulsoras desta ação. Assim, enquanto a razão daria o princípio racional ou a regra de conduta, a sensibilidade forneceria o móbil, de modo que ambas em conjunto possibilitariam a realização de uma ação livre. Porém, esta seria uma liberdade em termos limitados, já que, para Allison, o móbil sensível seria imprescindível para a realização de uma ação.

O problema é que a liberdade pensada neste âmbito epistemológico pareceria não fazer a diferença na ordem dos fenômenos. Por isso, autores como Beck e Bennett se posicionam criticamente diante da solução de Kant ao terceiro conflito antinômico, apontando que uma liberdade, assim compreendida, não explica muita coisa, pois pode ser aplicada a toda e qualquer ação e, ao mesmo tempo, a nenhuma, uma vez que não podemos perceber onde e quando ela atua. Isso gerará problemas também no que diz respeito à imputação das ações, pois se imputará qualquer coisa a qualquer um, já que não temos como saber se na situação em que age o sujeito pode ser considerado livre ou não. Por estar no âmbito inteligível, a liberdade não pode ser conhecida e por isso não temos como julgar, num caso particular, se de fato somos livres ou não. De fato, o posicionamento de Kant é o de que sempre agimos livremente, seja quando cumprimos o dever, seja quando nos desviamos dele, pois a razão impõe a sua ordem, e se devemos agir livremente seguindo a razão, é porque podemos. E esta expressão do dever se diferencia de tudo aquilo que é natural, pois se trata de uma ordem própria da razão, que inclusive pode ser até contrária à ordem

natural. Porém, sob o ponto de vista fenomênico, ela não contraria em nada a ordem natural.

Este é o impasse que encontramos no capítulo segundo, em que, por um lado, Kant parece querer apontar para uma ordem própria que a razão tenta imprimir na natureza, mas que por outro em nada altera a regularidade dos fenômenos. Por sua vez, os questionamentos de Beck e Bennett tentam mostrar que uma liberdade pensada nesses termos não passa de uma quimera, já que ela em nada se diferencia da ordem natural. Então, por que precisaríamos lançar mão da liberdade, se a causalidade natural em nada é violada? Bastaríamos ter a natureza para darmos conta da explicação dos fenômenos. Notemos, porém, conforme argumenta Kant, que neste âmbito teórico tudo a que chegamos é a um conceito problemático, apenas não contraditório, mas que não podemos conhecer a liberdade, já que ela é apenas uma ideia que está no âmbito inteligível. Porém, podemos pelo menos pensar que quando agimos o fazemos livremente, porque os imperativos do dever nos possibilitam visualizar uma ordem própria da razão distinta da natureza.

No capítulo terceiro, Kant quer nos mostrar que no domínio prático esta liberdade que, na *Dialética*, estava posta apenas enquanto ideia, agora no *Cânon* pode ser provada por meio da experiência e como sendo uma das causas naturais. Embora Kant não esteja preocupado em desenvolver sua filosofia prática no *Cânon*, ele pelo menos quer demonstrar que a liberdade pode ter um uso prático. Do contrário, ela permaneceria ainda um conceito problemático sem função no interior do mundo dos fenômenos. Contudo, a questão que nos propusemos neste capítulo era justamente compreender como tal liberdade poderia ser considerada uma causalidade natural e como ela poderia ser pensada em desconexão com a transcendental, como apontamos no início desta conclusão. Optamos por apontar três tentativas de solução a estes problemas. A partir de Carnois, percebemos uma contradição entre as afirmações da *Dialética* e as do *Cânon*. No seu entender, no contexto do *Cânon*, uma liberdade pensada no seio da natureza não passaria de uma pseudo-liberdade, já que na *Dialética* ela era uma autêntica causalidade com total independência do mundo sensível. Além do mais, por estar supostamente desconecta da transcendental, e ainda mais pelo fato de esta ser apenas um conceito problemático sem realidade comprovada, não poderia fornecer à liberdade prática aquele *plus* de espontaneidade necessária para uma ação livre. Por isso, sua conclusão é de que haveria uma autêntica contradição entre *Cânon* e *Dialética* e que provavelmente o primeiro teria sido escrito anteriormente a esta última. O conceito de

liberdade contido na *Dialética* seria mais coerente com os escritos posteriores da moralidade madura de Kant.

Allison e Julio Esteves acreditam ser possível compatibilizar o *Cânon* com a *Dialética*. De acordo com Allison, a liberdade transcendental seria somente um conceito regulativo, de modo que nem na *Dialética* e nem no *Cânon* Kant estaria falando de uma dependência ontológica. Além disso, a liberdade prática seria um conceito ambíguo e tal ambigüidade seria encontrada tanto na *Dialética* quanto no *Cânon*. Assim sendo, no *Cânon*, dizer que a liberdade prática é uma causa natural significa afirmar que ela é dependente de um impulso sensível, não obstante a regra sob a qual o agente racional age é fornecida somente pela razão. Embora o sujeito seja considerado livre quando age, esta liberdade, na CRP, é ainda uma liberdade limitada e relativa.

Por sua vez, Esteves pensa que a liberdade prática seria uma **espécie** de liberdade transcendental, e esta, por sua vez, seria o **gênero** da primeira. Segundo Esteves, Kant afirma tanto no *Cânon* quanto na *Dialética* uma dependência ontológica da liberdade prática em relação à transcendental. E, embora o texto do *Cânon* pareça dar ensejo de que Kant estaria deixando de lado a liberdade transcendental ao tratar do contexto prático, o que Kant parece deixar de lado é apenas o tratamento da liberdade transcendental como um problema teórico, mas não como um problema prático. Por isso, a liberdade transcendental não é ignorada por Kant no *Cânon*. Além disso, Esteves considera que a liberdade prática, enquanto uma causa natural no *Cânon*, deve ser compreendida como uma causa concorrente com as demais causas naturais. Ou seja, ela seria uma causalidade plenamente incompatibilista, mantendo sua especificidade, porque originária da própria razão.

Assim, a partir de nosso problema levantado no início, podemos concluir que alcançamos nosso objetivo que era o de compreender a problemática em questão, apresentar as soluções que tínhamos em vista e finalmente apontar alguns limites de cada posicionamento teórico. Embora nosso trabalho não traga soluções novas ao problema em questão, serviu para confrontar algumas posturas teóricas que já trataram do mesmo problema, de modo que, num trabalho futuro, esperamos dar prosseguimento a esta pesquisa, já que, como pudemos observar, os posicionamentos apresentados não parecem suficientemente fornecer argumentos definitivos sobre a compatibilidade entre a *Dialética* e *Cânon* no tocante à abordagem da liberdade.

## REFERÊNCIAS

- AL-AZM, Sadik J. **The origins of Kant's arguments in the antinomies.** Oxford: Clarendon Press, 1972.
- ALLISON, Henry E. **Kant's Theory of Freedom.** New York: Cambridge University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. **El Idealismo Trascendental de Kant: uma interpretação y defensa.** Tradução de Dulce Maria G. Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.
- \_\_\_\_\_. **The antinomy of pure reason, section 9.** In: MOHR, Georg; WILLASCHEK, Markus (Orgs.) *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft.* Berlin: Akademie Verlag, 1998, p. 465-490.
- ALMEIDA, Guido Antônio de. Liberdade e moralidade segundo Kant. **Analytica**, v.2, n.1, p.175-202, 1997.
- BECK, Lewis White. **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason.** Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BENNETT, Jonathan. **La "Crítica de la razon pura" de Kant.** Tradução de Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1981. V.2.
- CARNOIS, Bernard. **The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom.** Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- CHAGAS, Flávia Carvalho. O Cânon da Razão Pura. In: KLEIN, Joel Thiago. (Org). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura.** Florianópolis: Nefiponline, 2012, p. 721-745.
- DURÃO, Aylton Barbieri. Sobre a imputabilidade das ações segundo Kant. In: **Kant e o Kantismo: heranças interpretativas.** MARTINS, C. A; AZEVEDO MARQUES, U. R. de. São Paulo: Brasiliense, 2009.
- ESTEVES, Julio. Kant tinha de compatibilizar tese e antítese da 3ª. Antinomia da "Crítica da Razão Pura"? **Analytica**, Rio de Janeiro, vol.2, n.1, p. 123-173, 1997.

\_\_\_\_\_. Kant tinha de compatibilizar Natureza e Liberdade no interior da Filosofia crítica?. **Studia Kantiana**, Santa Maria, Vol. 2, n.1, p. 53-69, 2000.

\_\_\_\_\_. Sobre a inevitável antinomia entre liberdade e natureza. **Kant: liberdade e natureza**. BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José N. (Orgs). Florianópolis: Editora da UFSC, p. 159-173. 2005.

\_\_\_\_\_. A Liberdade no Cânon da Razão Pura: uma interpretação alternativa. **Kant e-Prints** (Online), v. 4, p. 43-65, 2009.

GUYER, Paul. **Kant and the claims of knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

HUDSON, Hud. **Kant's compatibilism**. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1994.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PAVÃO, Aguinaldo. Liberdade Transcendental e Liberdade Prática na Crítica da Razão Pura. **Revista Síntese**, Belo Horizonte, v. 29, n.94, p. 171-190, 2002.

\_\_\_\_\_. A liberdade no cânon da Crítica da Razão Pura: uma discussão com Julio Esteves. **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, p. 121-130, jan.-jun., 2009.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. O aspecto inovador da solução de Kant às antinomias dinâmicas na Dialética Transcendental. **Revista Síntese**, Belo Horizonte, v. 29, nº 95, p. 371-396, 2002.

PINZANI, Alessandro. Sobre a Terceira Antinomia. In: KLEIN, Joel Thiago. (Org). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: Nefiponline, 2012, p. 561-590.

SMITH, Norman Kemp. **Commentary to Kant's Critique of Pure Reason**". 2. Ed. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1996.

STRAWSON, P. F. **The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason**. London: Routledge, 1995.

WATKINS, E. **The Antinomy of Pure Reason, Sections 3-8**. In: MOHR, Georg; WILLASCHEK, Markus (Orgs.) *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998, p. 447-464.

WOOD, Allen. **Kant**. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ZINGANO, Marco Antonio. **Razão e História em Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1989.