

Luciano Vorpagel da Silva

**NATUREZA E LIBERDADE:
OS FUNDAMENTOS DA CAUSALIDADE EM KANT**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Aylton Barbieri Durão.

Florianópolis
2016

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

Silva, Luciano Vorpapel da
Natureza e liberdade : os fundamentos da causalidade em
Kant / Luciano Vorpapel da Silva ; orientador, Aylton
Barbieri Durão - Florianópolis, SC, 2016.
175 p.

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

Inclui referências

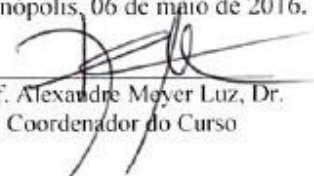
1. Filosofia. 2. Kant. 3. Natureza. 4. Liberdade. 5.
Moral. I. Durão, Aylton Barbieri. II. Universidade Federal
de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

Luciano Vorpapel da Silva

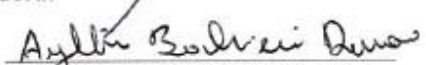
**“NATUREZA E LIBERDADE:
OS FUNDAMENTOS DA CAUSALIDADE EM KANT”**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

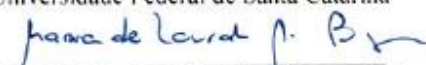
Florianópolis, 06 de maio de 2016.



Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.
Coordenador do Curso

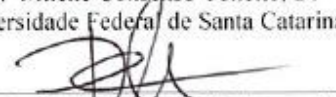
Banca Examinadora:

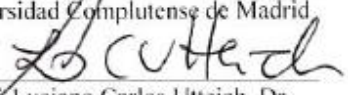

Prof. Aylton Barbieri Durão, Dr.
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina


Profª Maria de Lourdes Alves Borges, Drª
Universidade Federal de Santa Catarina


Profª Milene Consenso Tonetto, Drª
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. José Luis Villacañas Berlanga, Dr.
Universidad Complutense de Madrid


Prof. Luciano Carlos Utteich, Dr.
Universidade Estadual do Oeste do Paraná


Prof. Charles Feldhaus, Dr.
Universidade Estadual de Londrina

Para minha esposa Tábata e meus pais Ilaine e Miguel.

AGRADECIMENTOS

Creio que minha formação filosófica sempre dependeu, basicamente, de cinco condições, duas das quais considero internas e três externas. As capacidades naturais e as disposições são internas. Dentre as externas, uma são os recursos materiais necessários que permitem o desenvolvimento da atividade de pesquisa, como acesso a laboratórios, bibliografias e condições econômicas que atendam certas necessidades. Outra são os recursos humanos, cujo destaque é a orientação. Por fim, há determinadas relações que surgem por ocasião da atividade acadêmica, mas que se estendem para além da mesma. Outras, ainda, são prévias e independentes. Trata-se de relações familiares, de amigos e sociais em geral. Todas afetam de alguma forma a vida de um estudante.

Por isso, agradeço aos seguintes órgãos públicos: a) à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), que me proporcionou os recursos financeiros básicos e necessários durante o período da pesquisa, o qual se dividiu em dois: um realizado no Brasil e outro em Madrid, na Espanha; b) à UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), que proporcionou laboratórios de pesquisa e bibliotecas, disciplinas, espaço para realização de práticas (estágio), grupos de pesquisa e extensão, etc.; c) à UCM (Universidad Complutense de Madrid), que proporcionou acesso a bibliotecas, participação em eventos científicos proporcionados pela mesma, tutoria nos trabalhos realizados durante este período da pesquisa, espaço para publicações, etc.

Agradeço aos professores Aylton Barbieri Durão, que foi meu orientador durante todo o desenvolvimento da pesquisa, tanto no Brasil como na Espanha, e José Luis Villacañas Berlanga, quem me auxiliou de forma muito competente durante o período que estive em Madrid sob sua tutoria. Estes dois professores exerceram uma influência determinante na minha vida acadêmica destes últimos quatro anos. Nas orientações, o professor Aylton despertou em mim questões fundamentais que me perturbaram por um bom tempo (na verdade, algumas ainda continuam perturbando) e que tenho a satisfação de apresentar, aqui, o que delas resultou após quatro anos de reflexão: esta tese.

Agradeço a todos os meus colegas da UFSC. Menciono, de forma especial, Alexandre Roque Ott Júnior e Nilmar Pellizzaro, que foram parceiros de muitas horas filosóficas. Também menciono o nome de um amigo não filósofo, mas que quase se tornou um, devido nossas

muitas conversas sobre os mais variados assuntos. Falo de Eduardo Henrique Arnold.

Também tenho satisfação de mencionar o nome de alguns professores da UFSC, com os quais mantive contato de alguma forma (por conta de disciplina ou estágio) durante o período de pesquisa. São eles: Maria de Lourdes Alves Borges, Delamar Volpato Dutra, Alessandro Pinzani, Denilson Luís Werle e Werner Ludwig Euler. Agradeço as sugestões e os materiais disponibilizados pelo professor Leonel Ribeiro dos Santos (FLUL, Portugal) e os livros que, muito gentilmente, Roberto Rodríguez Aramayo (CSIC, Espanha) me presenteou das suas importantes traduções das obras de Kant para a língua espanhola.

Sou muito grato aos professores que fizeram parte da minha banca de qualificação, pois apresentaram contribuições muito relevantes. Foram: Dr. Aylton Barbieri Durão (UFSC), Dr. Leo Afonso Staudt (UFSC) e Dr. Charles Feldhaus (UEL). Também agradeço imensamente aos professores que participaram da banca de defesa, oferecendo importantes contribuições. Foram: Dr. Aylton Barbieri Durão (UFSC), Dr. José Luis Villacañas Berlanga (UCM), Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE), Dr. Charles Feldhaus (UEL), Dr. Maria de Lourdes Alves Borges (UFSC) e Dr. Milene Consenso Tonetto (UFSC).

Recordo que durante o período de Sanduíche, tive a oportunidade de reencontrar um professor amigo, do Brasil, que estava na Alemanha por ocasião de seu estágio de Pós-Doutorado e foi à Madrid participar de um evento da Sociedade de Estudos Kantianos em Língua Espanhola (SEKLE). Falo do professor da UNIOESTE, Luciano Carlos Utteich.

Por fim, de forma muito carinhosa, dirijo meus agradecimentos a todas as pessoas que fazem parte da minha vida independentemente das circunstâncias acadêmicas. Sou imensamente grato aos meus pais (Miguel Matos da Silva e Ilaine Vorpapel da Silva), que sempre estiveram do meu lado incentivando e dando suporte. Menciono com todo amor e carinho a minha esposa Tábata Zingano Bischoff. A ela sou muito agradecido por toda paciência durante estes quatro anos de “loucura filosófica”.

Ora, a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori* (*KrV*, B474).

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade* (*GMS*, AA 04: 412).

Vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa (*GMS*, AA 04: 447).

Um homem pode dissimular o quanto ele quiser, para dourar perante si mesmo um comportamento ilegal do qual se recorda, e declarar-se não-culpado a seu respeito [...]; ele descobre, contudo, que o advogado que fala em seu favor de modo algum consegue fazer calar o acusador nele, tão logo ele se dê conta de que no momento em que praticava a injustiça estava de posse do seu juízo, isto é, no exercício de sua liberdade [...] (*KpV*, AA 05: 98).

RESUMO

O objetivo desta tese é mostrar como a filosofia crítica de Kant fundamenta o conceito de *causalidade*, tendo em vista a ótica da natureza e da liberdade. Nessa direção, três hipóteses serão ensaiadas: a) considerando somente a natureza, há uma *causalidade mecânica* que determina todos os acontecimentos no mundo; b) partindo da conciliação crítica entre natureza e liberdade, na cosmologia, a razão pura determina a *causalidade inteligível* para seres dotados de livre-arbítrio; c) partindo da consciência da lei moral, a razão prática determina a *causalidade moral* para seres dotados de livre-arbítrio. A primeira é de total relevância para a ciência da natureza. A segunda surge para atender a uma exigência prática da razão, mas depende completamente da terceira para ser realizada. Ora, este é um trabalho que reconstrói os principais argumentos de Kant que permitem mostrar os fundamentos da existência, da relação possível e da diferenciação necessária entre esses três tipos de causalidade.

Palavras-chave: Kant. Causalidade. Natureza. Liberdade. Razão.

RESUMEN

El objetivo de esta tesis es mostrar cómo la filosofía crítica de Kant fundamenta el concepto de *causalidad*, teniendo en cuenta la perspectiva de la naturaleza y la libertad. En este sentido, se ensayarán tres hipótesis: a) teniendo en cuenta sólo la naturaleza, hay una *causalidad mecánica* que determina todos los eventos en el mundo; b) desde la conciliación crítica entre naturaleza y libertad, en la cosmología, la razón pura determina la *causalidad inteligible* para seres dotados de libre arbitrio; c) desde la conciencia de la ley moral, la razón práctica determina la *causalidad moral* para seres dotados de libre arbitrio. La primera es de total relevancia para la ciencia de la naturaleza. La segunda aparece para atender a una exigencia práctica de la razón, sin embargo depende completamente de la tercera para que sea realizada. Ahora bien, este es un trabajo que reconstruye los principales argumentos de Kant que permiten mostrar los fundamentos de la existencia, la relación posible y la diferenciación necesaria entre esos tres tipos de causalidad.

Palabras claves: Kant. Causalidad. Naturaleza. Libertad. Razón.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to show how the critical philosophy of Kant founded the concept of *causality*, considering the perspective of nature and freedom. In this direction, three hypotheses will be tried: a) considering only the nature, there is a *mechanical causality* which determines all the events in the world; b) starting from the critical conciliation of nature and freedom, in the cosmology, the pure reason determines the *intelligible causality* to beings endowed with free will; c) starting from the consciousness of the moral law, the practical reason determines the *moral causality* to beings endowed with free will. The first one is of utmost importance to the science of nature. The second one arises to answer a practical exigency of reason, but it depends completely of the third one to be held. Now, this is a work that reconstructs the main arguments of Kant that allow for displaying the foundations of the existence, possible relation and differentiation required between these three kinds of causality.

Keywords: Kant. Causality. Nature. Freedom. Reason.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE KANT

Citações segundo a *Akademie-Ausgabe* (AA).

Br – Briefe (AA 10-13). Cito a tradução espanhola de Mercedes Torrejano: **Correspondencia**. Zaragoza: Institución “Fernando El Católico”, 2005.

EEKU – Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft (AA 20). Cito a tradução portuguesa de Rubens Rodrigues Torres Filho: **Primeira introdução à crítica do juízo**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

FM – Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (AA 20). Cito a tradução portuguesa de Artur Morão: **Os progressos da metafísica**. Lisboa: Edições 70, 1995.

GMS – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04). Cito a tradução portuguesa de Paulo Quintela: **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1995.

KpV – Kritik der praktischen Vernunft (AA 05). Cito a tradução portuguesa de Valerio Rohden: **Crítica da razão prática**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KrV – Kritik der reinen Vernunft (Originalpaginierung A/B). Cito a tradução portuguesa de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger: **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KU – Kritik der Urteilkraft (AA 05). Cito a tradução portuguesa de Valerio Rohden e António Marques: **Crítica da faculdade do juízo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

Log – Logik (AA 09). Cito a tradução espanhola de María Jesús Vázquez Lobeiras: **Lógica**. Un manual de lecciones (Edición original de G. B. Jäsche). Madrid: Akal, 2000.

MAN – Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (AA 04). Cito a tradução portuguesa de Artur Morão: **Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990.

MS – Die Metaphysik der Sitten (AA 06). Cito a tradução espanhola de Adela Cortina Orts e Jesús Conill Sancho: **La metafísica de las costumbres**. 4. ed. Madrid: Tecnos, 2008.

Prologomena – Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04). Cito a tradução portuguesa de Artur Morão: **Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência** Lisboa: Edições 70, 1988.

V-Eth - Baumgarten Ethica Philosophica (AA 27). Cito a tradução espanhola de Roberto Rodríguez Aramayo: **Lecciones de ética**. Barcelona: Crítica, 1988.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
1. A CAUSALIDADE SOB O DOMÍNIO DA NATUREZA	25
1.1 o domínio da natureza	25
<i>i. O domínio da natureza é o terreno da ciência</i>	<i>25</i>
<i>ii. Condições de possibilidade da natura materialiter</i>	<i>35</i>
<i>iii. A natura formaliter</i>	<i>38</i>
1.2 Os limites da experiência possível	46
<i>i. A dedução transcendental como fundamento capital da demonstração dos limites de todo o uso legítimo do entendimento puro</i>	<i>47</i>
<i>ii. Os princípios do uso empírico das categorias</i>	<i>50</i>
1.3 Da causalidade segundo a natureza às pretensões dialéticas da razão para além da natureza	60
2. A CAUSALIDADE NA COSMOLOGIA DA RAZÃO	73
2.1 A primeira antinomia da razão pura	78
<i>i. O conflito antinômico</i>	<i>78</i>
<i>ii. A solução da antinomia</i>	<i>80</i>
2.2 O problema da causalidade na terceira antinomia da razão pura	83
<i>i. O conflito antinômico</i>	<i>83</i>
<i>ii. Algumas considerações sobre a antinomia</i>	<i>85</i>
<i>iii. O idealismo transcendental como chave para a solução da terceira antinomia</i>	<i>94</i>
<i>iv. A solução da antinomia</i>	<i>98</i>
3. DA IDEIA DE LIBERDADE À CONSCIÊNCIA DA LIBERDADE: DE QUANTAS FORMAS A RAZÃO PODE DETERMINAR UMA AÇÃO?	107
3.1. A liberdade transcendental como fundamento de todos os atos de livre arbítrio	107
3.2 Do <i>dever ser</i> (<i>sollen</i>) em sentido cosmológico ao <i>dever</i> (<i>Pflicht</i>) em sentido <i>moral</i>	111
3.3. A tentativa de fundamentar o <i>dever</i> (<i>Pflicht</i>) na <i>GMS</i>	124

<i>i. A boa vontade como autonomia do arbítrio</i>	<i>124</i>
<i>ii. O círculo vicioso de Kant</i>	<i>134</i>

3.4 A consciência da liberdade prática mediante a consciência da lei moral140

<i>i. O círculo vicioso era só aparente. Por fim, a moral retoma sua direção correta.....</i>	<i>140</i>
<i>ii. A consciência da lei moral imediatamente dada em nós é como se fosse um factum da razão</i>	<i>144</i>

ARGUMENTO FINAL159

REFERÊNCIAS169

INTRODUÇÃO

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais frequente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: *o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim*¹.

A par de todo o tom poético que se possa ler nas primeiras linhas da conclusão da *KpV*, Kant quer chamar a atenção para um ponto muito importante da sua filosofia crítica. A busca, tanto do *céu acima de mim* como da *lei moral em mim*, não deve ser a partir de meras suposições embaraçosas, cheias de obscuridades, como se se tratasse de algo transcendente e sem qualquer relação com a existência humana. Muito pelo contrário, todo homem é capaz de identificar ambas as coisas como que conectadas imediatamente na consciência de sua existência mesma.

A reflexão sobre a primeira começa pela posição que o *eu externo* (corporal) ocupa dentro do mundo sensível, mas, de uma forma incrivelmente incalculável, eleva-se com a conexão de infinitos mundos e sistemas de uma forma tal que é impossível determinar um começo ou um limite de tudo. Por outro lado, a reflexão da segunda começa com o *eu interno* (com a personalidade), que pertence a um mundo verdadeiramente infinito e ilimitado (mundo inteligível), no qual não transcorre tempo algum e que só pode ser pensado pelo puro entendimento. É por meio deste *eu interno* que o homem pode refletir sobre *si mesmo* e sobre todos aqueles mundos e sistemas *fora de si*.

O espetáculo do *céu estrelado acima de mim*, a partir do qual o homem é uma mera *criatura animal*, dentro de um planeta que não passa de um pontinho na conexão com outros infinitos mundos, torna a existência humana muito pouco importante. Porém, a partir da *lei moral em mim*, o homem descobre que existe algo que o faz ser mais do que simples criatura animal. Agora a reflexão ultrapassa os limites da temporalidade e faz com que o homem descubra o *si mesmo* (o *eu interior*), ou ainda, sua personalidade moral. Trata-se de um mundo que eleva o homem por cima de toda conexão infinita de mundos e sistemas que existem *acima do homem*, porque agora a reflexão é sobre o que está *dentro do homem*, isto é, o que o homem é em si mesmo².

¹ *KpV*, AA 05: 162.

² Cf. *KpV*, AA 05: 162.

Portanto, é do *simples ponto de vista humano* que a reflexão deve ser feita e é por meio deste simples ponto de vista que Kant sente crescer e renovar em seu ânimo profunda admiração e veneração pela filosofia.

Este trabalho de tese perfaz estes dois caminhos. Primeiro, partindo da natureza e da *contemplação do céu acima de mim* para chegar à liberdade como descoberta da personalidade racional do homem e da sua existência espontânea no mundo, ainda que apenas como uma simples ideia da razão. Segundo, partindo daquela ideia para chegar à *consciência da lei moral em mim* e, por meio desta, à realidade objetiva da liberdade e personalidade moral humanas. O objetivo principal é mostrar como Kant fundamenta a *causalidade* dentro da sua filosofia crítica, tendo em vista as perspectivas da natureza (ou do *céu estrelado sobre mim*) e da liberdade, sendo que esta última também admite dupla perspectiva: segundo a cosmologia da razão ou segundo a razão prática. Uma é a perspectiva da liberdade transcendental e a outra é a perspectiva da liberdade prática. A *lei moral dentro de mim* é o único fundamento admissível para a realidade objetiva da última.

É comum encontrar leituras que consideram o conceito de *causalidade* em Kant apenas sob dois fundamentos: a natureza e a liberdade transcendental. Porém, aqui será experimentada uma análise que identifica a *causalidade* de três ângulos diferentes, embora todos estejam interligados de alguma maneira. Estes são: a) segundo o mecanismo da natureza; b) segundo a cosmologia racional; e c) segundo a razão prática.

O primeiro dependerá de um estudo sobre as fontes e os limites da experiência possível, para encontrar os fundamentos que garantam o caminho seguro da ciência, embora apenas com relação ao conceito de *causalidade*. Neste momento, será necessário manter-se no terreno da verdade e lidar apenas com o *sujeito do conhecimento*, que também poderia ser chamado de *cientista*. A busca pelo segundo permite explorar as ideias da razão e toda a dialética natural que delas decorre em face dos estreitos limites da experiência possível. Desde logo, o objetivo não será esgotar todo o oceano das fantasias da razão ou tratar de todas as ideias transcendentais. Contentar-se-á em explorar o campo da cosmologia racional e, dentro deste, a primeira e a terceira antinomias da razão pura, tendo em vista a solução compatibilista de Kant entre natureza e liberdade em torno do conceito da *causalidade*.

Quando chegar neste momento, tudo o que segue terá que ser lido sob o seguinte fio condutor: de quantas formas a razão é capaz de produzir uma ação no mundo? Ou ainda, que tipo (ou tipos) de causalidade(s) a razão é capaz de determinar? Um terceiro fundamento

para a *causalidade* dependerá da resposta que se possa dar a esta pergunta. Caso haja referido fundamento, este terá que ser buscado na filosofia moral e terá que ser completamente distinto dos outros. Se isso ficar demonstrado, então se comprovará que o conceito de *causalidade* de Kant não tinha apenas o mecanismo da natureza e a ideia da liberdade transcendental como seus únicos fundamentos possíveis e necessários. Pelo contrário, ficará evidente que, para a *causalidade*, é possível (e também necessário) conceber três fundamentos, os quais se distinguem completamente entre si. Se isso for possível de demonstrar, então este trabalho de tese cumpre com o seu propósito.

1. A CAUSALIDADE SOB O DOMÍNIO DA NATUREZA

1.1 O domínio da natureza

Em Kant, é possível identificar três aspectos que constituem todo o domínio da natureza. Em primeiro lugar, o motivo pelo qual é tão necessário determinar um domínio para a natureza: a *cientificidade*. Em segundo lugar, as condições de possibilidade do objeto de uma ciência da natureza: dos *fenômenos*. Em terceiro lugar, as determinações sob as quais aqueles objetos podem ser conhecidos: as *leis*.

i. O domínio da natureza é o terreno da ciência

Kant define *natura materialiter* (natureza em sentido material) como o conjunto de todos os objetos que podem ser dados pelos sentidos, isto é, todos os fenômenos do mundo sensível, os quais se constituem como *objetos de experiência*³, excluindo todos aqueles que não são sensíveis. Mas, Kant distingue dois sentidos: um que possibilita os objetos externos e outro os objetos internos. Diante disso, é possível uma dupla teoria da natureza, a saber, uma *teoria dos corpos* (natureza extensa) e uma *teoria da alma* (natureza pensante)⁴. Contudo, só pode receber o nome de ciência aquela doutrina que se constitui como *sistema*, ou seja, que é capaz de formar um todo ordenado segundo princípios. Mas, como é perfeitamente possível conceber um *sistema* de meros fatos descritivos da natureza, nem toda sistematização pode ser chamada de ciência, senão apenas aquela que realiza um encadeamento racional de conhecimentos. Por isso, uma teoria da natureza deve ser dividida em *teoria histórica* da natureza e *teoria racional* da natureza. Esta última, por sua vez, só pode ser *propriamente ciência da natureza* se concebe seu objeto com base em princípios *a priori* e, portanto, se goza de certeza apodítica; porque se o trata apenas sobre a base de leis empíricas, então só pode ser considerada *impropriamente* ciência⁵. Portanto, uma teoria racional da natureza só pode receber a denominação própria de *ciência da natureza* se está fundada em princípios *a priori* da experiência e não simplesmente em leis derivadas da experiência⁶.

³ Cf. *Prol*, AA 04: 296.

⁴ Cf. *MAN*, AA 04: 467.

⁵ Cf. *MAN*, AA 04: 467-468.

⁶ Cf. ALCEU BENÍTEZ, 1991, XVIII.

Para a descoberta de leis empíricas, faz-se necessário um fundamento *a priori*. Porque, no fundo, a tarefa de uma *ciência da natureza* é precisamente a de efetuar, a partir de princípios *a priori*, aquela investigação. Em outras palavras, a *ciência da natureza* propriamente dita consiste na aplicação de conhecimentos *a priori* da razão para a descoberta das leis empíricas da experiência. Mas, para isso, é necessário um conhecimento puro da natureza, a partir do qual a *ciência da natureza* pode fundar toda sua investigação em princípios apodícticos da razão. Este conhecimento pertence à parte *pura* da *ciência da natureza*, a qual é denominada de *filosofia pura* ou *metafísica*. Logo, a *ciência da natureza* (propriamente dita) pressupõe uma *metafísica da natureza*, a qual sempre trata apenas de princípios *a priori* da razão, os quais servem de base para os objetos determinados da *ciência da natureza* (como ciência particular). Por outro lado, a *metafísica* também pressupõe uma parte *pura*, a qual não estabelece princípios para o conhecimento de objetos determinados (para ciências particulares), mas para a possibilidade do conceito de natureza em geral. Esta parte é denominada de *filosofia transcendental*⁷.

Para que uma *ciência da natureza* propriamente dita possa conhecer seu objeto (que é empírico) de forma *a priori*, tem que pensá-lo com o auxílio da *matemática*. Porque o conhecimento da natureza deve ser *a priori* e, ao mesmo tempo, corresponder ao objeto que é dado na intuição (isto é, deve ser capaz de pensar *a priori* o que só pode ser dado *a posteriori*). Consequentemente, a teoria da natureza tem que contar com uma parte *pura* e outra *empírica*, ou seja, a *metafísica da natureza* e a *ciência da natureza* propriamente dita. Por isso, não bastam simples conceitos de pensamento, já que estes não levam em conta objetos, mas apenas a forma do pensar em geral, isto é, pertencem à lógica e se ocupam apenas de garantir o *reto pensamento* (a não contradição no uso das faculdades cognitivas superiores). Pelo contrário, o conhecimento *a priori* de fenômenos naturais determinados (que podem ser dados numa intuição), exige, além dos conceitos que a lógica pode fornecer (para garantir o *reto pensamento*), a *intuição a priori* dos mesmos, isto é, que o conceito seja construído. Portanto, em nenhuma teoria da natureza se pode encontrar ciência propriamente dita se esta não contém conhecimentos *a priori*, porém, nenhum objeto empírico pode ser conhecido *a priori* senão mediante matemática aplicada⁸. Ora, disso resulta que somente é possível uma *ciência propriamente dita* com

⁷ Cf. MAN, AA 04: 469.

⁸ Cf. MAN, AA 04: 470.

respeito às coisas extensas (corpóreas), isto é, aos objetos da *física*, porque nem a Química e nem a Psicologia empírica admitem a construção *a priori* de conceitos com relação aos seus objetos. À primeira ainda é possível uma arte sistemática ou uma teoria experimental, mas à segunda nem isso se pode esperar, reduzindo-se apenas a uma teoria natural histórica do sentido interno⁹.

Na *GMS*, em 1785, Kant demonstra aceitar a divisão que os antigos gregos faziam da filosofia em *Física*, *Ética* e *Lógica*. Em primeiro lugar, distingue dois tipos de filosofias: a *empírica* e a *pura*. Define a primeira como um tipo de conhecimento que utiliza de princípios da experiência e a segunda como todo conhecimento a partir da razão. Esta última ele divide em *material* (enquanto se ocupa de princípios *a priori*, fazendo distinção de objetos) e *formal* (que concerne apenas à forma do pensar em geral, sem fazer distinção de objetos). A primeira distingue dois objetos: a natureza e a liberdade. É dividida em *ciência das leis da natureza* (doutrina dos *princípios a priori da experiência*, aplicados a objetos externos) e *ciência das leis da liberdade* (doutrina dos *deveres morais*, aplicados à vontade humana). Esta é denominada de *Ética* (ou Teoria dos costumes) e aquela de *Física* (ou Teoria da natureza). A segunda, no entanto, não faz distinção de objetos e é puramente formal, recebendo o nome de *Lógica*. Em segundo lugar, Kant denomina a filosofia pura material de *Metafísica*, pois não é puramente *formal*, mas tem que corresponder a objetos determinados. Assim, a *Física* terá uma *parte empírica* (a *física* propriamente dita) e uma *parte pura*, denominada de filosofia pura da natureza (ou *metafísica da natureza*). Do mesmo modo, a *Ética* terá uma *parte empírica* (a *antropologia prática*) e uma *parte pura*, denominada de filosofia pura da liberdade (a Moral propriamente dita, ou simplesmente *metafísica dos costumes*)¹⁰.

Na *KU*, em 1790, Kant afirma que a *Filosofia*, enquanto sistema de conhecimentos racionais mediante conceitos, que leva em conta objetos e não simplesmente a forma do pensar em geral, como é o caso da *Lógica*, só pode ter dupla divisão, a saber, *filosofia teórica* e *filosofia prática* (moral). A primeira trata dos *conceitos de natureza* e a segunda dos *conceitos de liberdade*¹¹. Portanto, quando se utiliza do termo *filosofia* para designar uma doutrina da razão (conjunto de conhecimentos racionais) e não como doutrina da experiência (que trata

⁹ Cf. *MAN*, AA 04: 471-472.

¹⁰ Cf. *GMS*, AA 04: 384.

¹¹ Cf. *KU*, AA 05: 171.

apenas de leis empíricas), então se fala de *filosofia pura*, a qual também pode ser denominada de *metafísica*. Esta divisão está de acordo com a *arquitetônica da razão pura*, conforme Kant havia exposto na *Doutrina do método* da *KrV*. Aí, Kant define, inicialmente, *Filosofia* como sistema, a qual, tomada objetivamente, deve ser compreendida como *ato de filosofar*, pelo qual é possível julgar todos os edifícios denominados de filosofia subjetiva¹². Mas, em seguida, define filosofia como legislação da razão humana e, neste sentido, possui dois objetos, a saber, natureza e liberdade. A filosofia da natureza trata de tudo o que *é*, enquanto a filosofia dos costumes (ou da liberdade) só se ocupa do que *deve ser*¹³. Na verdade, na *arquitetônica* Kant apresenta diversos sentidos para o termo *filosofia*. Além daqueles, distingue, assim como na *GMS*, entre filosofia pura (conhecimento racional) e filosofia empírica (princípios empíricos). Também fala de uma *filosofia crítica* como *propedêutica*, a qual é denominada de *filosofia transcendental* e se distingue da *filosofia pura*, que também recebe o nome de *metafísica*, correspondente às partes denominadas *filosofia da natureza* e *filosofia dos costumes*¹⁴.

A *filosofia da natureza* é uma *metafísica*, que utiliza da matemática para construir conceitos, os que a *física* (como *ciência da natureza* propriamente dita) toma como base para constituir uma *doutrina da experiência corpórea*. Ou seja, a *metafísica da natureza* fornece os princípios *a priori* da natureza corpórea (os quais são construídos com o auxílio da matemática) para a *física*. Esta última, por sua vez, fornece as *leis empíricas da experiência*, ou ainda, as leis da natureza corpórea propriamente dita, descobertas a partir da aplicação dos princípios metafísicos do conhecimento de objetos corpóreos em geral fornecidos pela filosofia. No entanto, a *metafísica* precisa ser demonstrada, pois todos os seus princípios só podem ser construídos *a priori*, conforme as condições transcendentais da natureza corpórea (condições *a priori* puras da *natura materialiter*) e as leis da natureza em geral (*natura formaliter*); quer dizer, conforme as condições absolutamente *a priori* da experiência possível, as quais constituem, em última análise, numa *ontologia da experiência*, pertencentes apenas à *filosofia transcendental*¹⁵.

¹² Cf. *KrV*, B866.

¹³ Cf. *KrV*, B868.

¹⁴ Cf. *KrV*, B868-870.

¹⁵ Cf. *KrV*, B 873-874;

Nota-se aqui uma hierarquia. A *física* está subordinada à *metafísica da natureza*, a qual, por sua vez, está subordinada à *filosofia transcendental*¹⁶. A primeira é empírica, mas tem que basear toda sua atividade sobre princípios *a priori* fornecidos pela metafísica, condição para que seja denominada propriamente *ciência*. A segunda é *a priori* e constrói seus conceitos matematicamente, em correspondência com um objeto empírico (o da *física*), constituindo-se, portanto, apenas na parte segundo a qual a *matéria* pode ser conhecida *a priori*. A terceira, porém, é completamente *a priori* e só investiga as condições de possibilidade da experiência em geral. Mas, embora a *metafísica* tenha que utilizar da matemática para poder construir *a priori* o conceito de matéria, Kant distingue entre conhecimento filosófico e conhecimento matemático, isto é, entre conhecimento racional a partir de simples conceitos e conhecimento a partir da *construção* de conceitos¹⁷. Uma *metafísica da natureza corpórea* está mesclada com a matemática¹⁸, mas requer uma

¹⁶ Luigi Galvani enfatiza que o papel dos *primeiros princípios metafísicos da natureza* é realizar a passagem dos conceitos e princípios puros do entendimento, conforme são expostos na *Análítica dos conceitos da KrV*, para a física, isto é, para a *ciência da natureza* propriamente dita (Cf. GALVANI, 1959, XII). Como se sabe, a partir da carta de Kant em resposta à carta de Lambert, em 1765 (Cf. *Br AA* 10: 54-57), Kant já tinha planos de publicar uma obra com o título de *fundamentos metafísicos primeiros da filosofia natural*, contudo, terá que esperar a publicação da primeira crítica, em 1781, para que esteja em conformidade com a *arquitetônica* da razão pura, apenas segundo a qual é possível uma *fisiologia imanente* dos objetos do sentido externo (Cf. *KrV*, A846/B874). Portanto, ainda que tenha em plano publicar uma *metafísica da natureza* antes mesmo da *KrV*, este seria um passo em falso, pois depende das bases que só a *crítica* pode estabelecer. Por isso, o único passo que Kant pode dar com a *metafísica da natureza* consiste em aplicar os *princípios transcendentais* firmados pela *crítica* à matéria (Cf. MÁSMELA, 1989, 9-10). Apesar das discussões sobre se a obra de 1786 abarca todo o projeto kantiano de uma *metafísica da natureza*, polêmica que surge principalmente depois da publicação póstuma de *Opus Postumum* – sobre este assunto, ver *Estudio introductório*, preparado para a tradução espanhola de *OP* (Cf. DUQUE, 1991, 33ss) – Kant parece, pelo menos, retificar sua validade em 1797, na *MS*, quando mostra a necessidade de correspondência entre a parte *crítica* e a parte *doutrinal* da filosofia (Cf. *MS*, AA 06: 205).

¹⁷ Cf. *KrV*, B741; *MAN*, AA 04: 469. Nos *Prolegômenos*, esta diferença aparece como a essencial entre a matemática pura e a filosofia pura (Cf. *Prol*, AA 04: 272). Para uma compreensão maior sobre o assunto, ver *La filosofía de las matemáticas en Kant*, de Luis Couturat (1960).

¹⁸ Cf. *MAN*, AA 04: 473.

parte *transcendental*, que se ocupa apenas do conceito de natureza em geral e, portanto, é a parte da metafísica que não leva em conta nenhum objeto determinado (por exemplo, a matéria) e tampouco pode ser confundida com a lógica geral, que prescreve as leis do pensamento sem se ater a objetos determinados; mas é a parte da filosofia que se ocupa tão somente da *faculdade de conhecer a priori* objetos. Ora, esta parte da filosofia é completamente independente da matemática¹⁹.

Mas, além da tão importante distinção entre metafísica e matemática, não pode passar despercebida outra distinção que Kant faz entre as duas partes da filosofia da natureza: a que leva em conta um objeto determinado, a saber, a matéria, e a que só leva em conta o conceito de natureza em geral e, portanto, só se ocupa das *condições de possibilidade* do conhecimento *a priori* de objetos. Esta é denominada de *filosofia transcendental*, enquanto aquela deve ser chamada de *metafísica da natureza corpórea*, a qual contém os *princípios metafísicos da ciência da natureza*, isto é, da física²⁰. Em face disso, não se deve confundir os princípios transcendentais, que apenas representam “[...] a condição universal, sob a qual as coisas podem ser objetos do nosso conhecimento em geral”²¹, portanto princípios que representam somente a *faculdade de conhecimento*; dos princípios metafísicos, que representam *a priori* “[...] a condição, sob a qual somente os objetos, cujo conceito tem que ser dado empiricamente, podem ser ainda determinados *a priori*”²². Desse modo, a *filosofia transcendental* fornece os predicados ontológicos (conceitos do entendimento puro), enquanto a *metafísica da natureza* fornece os princípios *a priori* da matéria²³.

A distinção entre conhecimento *a priori* e conhecimento *transcendental* é, na maioria das vezes, despercebida aos olhos dos kantianos. Mas, em vários momentos da *KrV* Kant mostra esta diferença, conforme ocorre na introdução B, quando distingue conhecimento *a posteriori* de conhecimento *a priori* e, em seguida, entre conhecimento *a priori* mesclado com elementos empíricos de conhecimento *a priori* puro, isto é, que não possui qualquer mescla com elementos empíricos. Como exemplo, Kant apresenta a proposição *toda mudança tem sua causa*. Esta é *a priori*, porém não é pura, pois o

¹⁹ Cf. *MAN*, AA 04: 470.

²⁰ Cf. *MAN*, AA 04: 469-470.

²¹ *KU*, AA 05: 181.

²² *KU*, AA 05: 181.

²³ Cf. *KU*, AA 05: 181.

conceito de mudança só pode ser conhecido por meio da experiência²⁴. Outro momento é quando Kant distingue entre lógica geral e lógica transcendental, mostrando que nem todos os conceitos *a priori* são transcendentais²⁵. Já na versão A, de 1781, tanto na *Dialética transcendental*²⁶ (aqui Kant mostra que não só a moral, mas a matemática também não é transcendental) como no *cânon*²⁷, Kant afirma que a *filosofia prática* (moral) é *a priori*, porém não é pura (transcendental), isto é, não pertence à filosofia transcendental. Esta posição será mantida na versão B e, inclusive, reforçada na nova introdução²⁸, sendo que em nenhum momento posterior à *KrV* Kant a negará.

Por fim, a par de toda distinção possível e necessária que deve ser traçada entre matemática e metafísica e, quanto a esta última, entre uma parte *a priori* e outra pura (transcendental), uma teoria da natureza, como doutrina dos primeiros princípios da natureza, que se refere a objetos naturais, sejam estes corpóreos (física) ou incorpóreos (psicologia), tem que ser possível por meio da matemática²⁹ e estar alicerçada nos fundamentos últimos da experiência possível estabelecidos pela filosofia transcendental. Assim, um sistema metafísico completo da natureza, tanto em sentido formal quanto material, pressupõe, em primeiro lugar, a tábua das categorias como esquema necessário³⁰. Mas, em segundo lugar, se o objeto de uma ciência propriamente dita da natureza, o qual é empírico, tem que ser pensado *a priori* e, portanto, requer o auxílio da matemática, nem a química e nem a psicologia são ciências. Por isso, conforme já dito acima, a primeira até pode ser uma arte sistemática ou teoria experimental, mas jamais poderá ser denominada de ciência, porque seus princípios não admitem aplicação das matemáticas. O mesmo ocorre com a psicologia empírica, que possui todas as suas representações limitadas ao sentido interno, afastando-se completamente da possibilidade da construção de conceitos pela matemática, a qual requer o sentido externo³¹.

²⁴ Cf. *KrV*, B2-3.

²⁵ Cf. *KrV*, B80-81.

²⁶ Cf. *KrV*, B508.

²⁷ Cf. *KrV*, B829, nota.

²⁸ Cf. *KrV*, B28-29.

²⁹ Cf. *MAN*, AA 04: 469-470.

³⁰ Cf. *MAN*, AA 04: 474.

³¹ Cf. *MAN*, AA 04: 470-471.

Desse modo (conforme também já dito), a *construção* de conceitos de objetos naturais determinados só é possível com relação à *natureza corpórea*, isto é, com relação aos objetos da física³², os únicos que podem ser denominados autênticos objetos de *experiência*, ou ainda, de conhecimento empírico. Mas, os *princípios metafísicos* dos fenômenos físicos formam um edifício que não pode ser construído sem que antes sejam assentados os seus fundamentos absolutamente *a priori*. Portanto, antes da construção do *sistema da natureza*, devem ser postos os *princípios transcendentais* em que tal sistema deverá ser construído, de modo que a *metafísica da natureza* deve ser precedida pela *filosofia transcendental*, a qual depende de uma investigação específica, isto é, de uma *crítica* dos alcances e limites das faculdades cognitivas do homem³³, a partir da qual os princípios *originários*, que são nada mais e nada menos que as condições de possibilidade para um *sistema de conhecimentos a partir da razão*, isto é, para a *metafísica da natureza*, devem ser enumerados e estabelecidos de forma completa³⁴. A filosofia transcendental deve ser posta como propedêutica da metafísica porque contém as condições e os elementos de todo conhecimento *a priori*, isto é, de toda *experiência possível*, constituindo-se, dessa forma, numa *ontologia da experiência*³⁵.

A filosofia transcendental, isto é, a doutrina sobre a possibilidade de todo conhecimento *a priori* em geral, que é a crítica da razão pura, **cujos elementos foram hoje em dia integralmente expostos**, tem por objetivo o fundamento (*Gründung*) de uma metafísica; o fim desta, por seu turno, enquanto fim último da razão pura, intenta a sua extensão da fronteira do sensível ao âmbito do suprassensível [...]³⁶.

Quando Kant escreve a *FM* (a qual não publica), já havia publicado a *KrV*, de modo que já possuía em mãos os elementos da filosofia transcendental. Sua afirmação, portanto, é no sentido de que a *filosofia transcendental* consiste na doutrina dos elementos absolutamente *a priori* para o edifício da razão pura, isto é, para a

³² Cf. *MAN*, AA 08: 471-472.

³³ Cf. *KrV*, B24-26.

³⁴ Cf. *KrV*, B27.

³⁵ Cf. *FM*, AA 20: 260.

³⁶ *FM*, AA 20: 272. **Negrito acrescentado.**

metafísica da natureza. Ora, a *crítica da razão pura* consiste numa investigação especial, para estabelecer justamente aqueles elementos correspondentes à *filosofia transcendental*, os quais não tratam de objetos, nem mesmo indeterminadamente, como deve ocorrer na *Lógica*, mas apenas da *faculdade a priori* de conhecimento. Em outros termos, a *filosofia transcendental* é apenas um sistema de conceitos que não se ocupa tanto em conhecer objetos, mas em como é possível conhecer *a priori* objetos, portanto, um sistema de conceitos *transcendentais*³⁷.

A *filosofia transcendental*, isto é, a *doutrina dos elementos* que constituem a ontologia da experiência³⁸, é produto de uma *crítica da razão pura*, que realiza toda sua investigação em torno da *faculdade humana de conhecer*.

Todo o conhecimento humano depende, fundamentalmente, de duas faculdades do ânimo (*Gemüt*)³⁹: da *sensibilidade (Sinnlichkeit)* e

³⁷ Cf. *KrV*, B25.

³⁸ Roberto Torretti identifica em Kant não exatamente uma teoria da experiência. Mais do que isso, identifica uma fundamentação crítica da ontologia, que consiste simplesmente em mostrar como o conhecimento *a priori* das coisas é possível e necessário dentro de limites ontológicos. Em outras palavras, a crítica tem como objetivo estabelecer o saber universal e *a priori* de todos os objetos da experiência possível, isto é, elementos que constituem uma ontologia restringida aos fenômenos e, portanto, uma ontologia da experiência (Cf. TORRETTI, 1967, 463).

³⁹ A filosofia sempre enfrenta dificuldades com seus termos; e quando o assunto é tradução, então o problema é maior ainda. É o que ocorre com o termo *Gemüt*, utilizado por Kant na maior parte dos seus escritos. Valerio Rohden, provavelmente o maior tradutor de Kant que a língua portuguesa já teve, reconhece a insuficiência da maioria das traduções quanto ao termo alemão. Analisando diversas passagens da obra kantiana, especialmente as apresentadas na *KrV* e na *KU*, Rohden chega à seguinte conclusão: o prefixo *Ge* denuncia *totalidade* e *Mut*, além do sentido usual de coragem, significa faculdade. “*Gemüt* significa então o *todo das faculdades representativas*” (ROHDEN, 2009, 116). Porque, “[...] se entendimento e sensibilidade estão reciprocamente destinados na formação do conhecimento, se inclusive há um ‘eu penso’ que acompanha todas as representações, se a própria definição de juízo em sentido teórico remete à apercepção originária, se é verdade que as representações formam um todo no *Ge-mut*, de tal modo que revelem um parentesco, isto é, uma afinidade [...]” (ROHDEN, 2009, 117-118), então representa a totalidade das faculdades em relação recíproca conforme são representadas nas três críticas (Cf. ROHDEN, 2009, 117ss). Para maior compreensão do assunto, ver os trabalhos de Valerio Rohden, em especial *O sentido do termo “Gemüt” em Kant*

do *entendimento* (*Verstand*). A ciência que se ocupa da primeira é denominada *Estética transcendental* e a que trata da segunda chama-se *Lógica transcendental*⁴⁰. A primeira faculdade é de *receptividade* (*Receptivität*) *das impressões*, por meio da qual os objetos são *dados* (*gegeben*), enquanto a segunda é a capacidade por meio da qual as representações podem ser pensadas⁴¹. A sensibilidade é a faculdade de *intuição* (*Anschauung*) e o entendimento é a faculdade de *pensar* (*denken*), ou ainda, dos *conceitos* (*Begriffe*)⁴². Portanto, todo o conhecimento (experiência possível) depende destas duas faculdades simultaneamente⁴³, de modo que há a necessidade de tornar sensíveis os conceitos e inteligíveis as intuições, dado que intuições sem conceitos são cegas e conceitos sem intuições são vazios⁴⁴.

(1993) e *A função transcendental do “Gemüt” na Crítica da Razão Pura* (2009).

⁴⁰ Cf. *KrV*, B35-36.

⁴¹ Cf. *KrV*, B74.

⁴² Cf. *KrV*, B33.

⁴³ O próprio termo *Gemüt* (conforme a interpretação de Valerio Rohden), isto é, como “[...] princípio unificador das diversas faculdades em relação recíproca [...]” (ROHDEN, 1993, 61), aponta para uma espécie de unidade arquitetônica, segundo a qual as faculdades de entendimento e sensibilidade devem ser pensadas como que entrelaçadas numa íntima *afinidade* (*Verwandschaft*) (Cf. ROHDEN, 2009, 123). Porque, afirma Kant “[...] a razão pura é uma esfera tão isolada, tão completamente conexa em si mesma, que não é possível tocar em uma de suas partes sem que se atinja todas as outras, e nada se pode fazer sem ter determinado a cada parte o seu lugar e sua influência sobre as outras [...]. Partindo daí, pode-se afirmar de tal *Crítica* que ela nunca será digna de confiança, se não estiver integralmente *acabada* até os mínimos elementos da razão pura, e que, na esfera deste poder, ou se deve determinar e regular *tudo* ou então *nada*” (*Prol*, AA 04: 263). Neste sentido, embora a *sensibilidade*, como receptividade, tem que ser pensada distintamente do *entendimento*, como faculdade dos conceitos, de modo que nem o entendimento pode intuir e nem a sensibilidade pode pensar, ambas existem uma para a outra, numa afinidade indubitável, pois, no fundo, são duas faculdades pertencentes a uma única, comum e total raiz, que Rohden (Cf. 2009, 112ss) identifica como sendo o *Gemüt* ao comparar duas passagens da *KrV*: a) “[...] há dois troncos do conhecimento humano que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós, a saber, *sensibilidade* e *entendimento* [...]” (*KrV*, B29); b) “Nosso conhecimento surge de duas fontes principais do ânimo, cuja primeira é receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos)” (*KrV*, B74).

⁴⁴ Cf. *KrV*, B75.

ii. Condições de possibilidade da natura materialiter

Ao afetar (*afficirt*) o ânimo, é pressuposta⁴⁵ a presença real do objeto (*Gegenstand*) para produzir um efeito (*Wirkung*) denominado de sensação (*Empfindung*), que constitui o elemento empírico (*Empirisch*) tanto dos fenômenos como dos conceitos. Por isso, fenômeno (*Erscheinung*) é toda aquela intuição que contém sensação e, portanto, possui um elemento empírico além da mera intuição. Sempre que separar do fenômeno toda parte material (sensação), restará apenas a parte formal correspondente à intuição pura (*reine Anschauung*), que já se encontra totalmente *a priori* no sujeito, sem mescla com o empírico⁴⁶. O mesmo funciona com relação à experiência (*Erfahrung*), a qual é um conceito que contém sensação e, portanto, é conhecimento empírico⁴⁷. Sempre que separar da experiência todo elemento empírico, restará apenas a parte formal correspondente à sua mera possibilidade *a priori*⁴⁸. Disso conclui-se que a intuição pura não contém mais do que a mera forma da sensibilidade, assim como os conceitos puros originários do entendimento não contém mais do que a mera forma pela qual o entendimento pensa os fenômenos⁴⁹.

Se a intuição é faculdade da sensibilidade, então é *sensível* (*sinnlich*), mas se for faculdade do entendimento, então deve ser *intelectual* (*intellectuell*). Se existirem seres dotados com a capacidade de intuição intelectual, estes deverão ser capazes de conhecer as *coisas*

⁴⁵ Kant demonstra que “[...] esta pressuposição é absolutamente necessária, se se admitir proposições sintéticas *a priori* como possíveis, ou, no caso de serem encontradas realmente, deve-se conceber e determinar com antecedência sua possibilidade” (*Prol*, AA 04: 283). De fato, se de alguma forma ficar comprovado que existem *aparecimentos* (fenômenos), então é lícito pressupor a presença de *algo* (inteiramente desconhecido) que *aparece* pelo modo como afeta os sentidos. Porque se a intuição humana fosse capaz de representar as coisas *em si mesmas*, então nenhuma intuição *a priori* poderia ser produzida, pois teria que ser sempre e somente empírica, dado que, neste caso, a *presença* do objeto em si mesmo sequer seria pressuposta, mas teria que ser dada (Cf. *Prol*, AA 04: 282). Contudo, isso implicaria em inevitável contradição, pois não haveria qualquer distinção entre o objeto externo em si e o modo como é representado na sensibilidade, de forma que *coisa em si* e *fenômeno* seriam uma e a mesma coisa. Portanto, a pressuposição de que os objetos *aparecem* aos sentidos é absolutamente necessária e incontestável.

⁴⁶ Cf. *KrV*, B33-35.

⁴⁷ Cf. *KrV*, B147.

⁴⁸ Cf. *KrV*, B87.

⁴⁹ Cf. *KrV*, B74-75.

tal como são em si mesmas, ou seja, o objeto em si mesmo (*Gegenstande an sich selbst*)⁵⁰, o qual corresponde ao *noumena*. Mas esta não é a condição dos seres humanos, que só podem conhecer as coisas como *fenômenos* (*phaenomena*), isto é, conforme são dados pelos sentidos⁵¹.

Na Estética transcendental, Kant *expõe*⁵² os elementos que constituem, de forma absolutamente *a priori*, a faculdade humana de intuição, isto é, a sensibilidade. Esta é responsável por fornecer a parte material (empírica) da experiência, que são os *fenômenos*. Mas, para compreender como estas primeiras representações podem ser produzidas no ânimo, faz-se necessário separá-las de tudo o que é pensado acerca delas, isto é, dos conceitos. Partindo do mero *fenômeno*, é necessário mais uma vez separar todo o elemento empírico (sensação) e expor, de forma inteiramente *a priori*, a simples faculdade de intuir os objetos, isto é, a *intuição pura* dos mesmos⁵³. Esta parte meramente formal consiste na própria faculdade de intuição sensível, na qual é possível identificar apenas dois sentidos: o externo e o interno.

O primeiro consiste na propriedade pela qual o ânimo representa objetos externos, isto é, fora do sujeito. Ora, representar algo *fora de mim* implica representá-lo no *espaço* (*Raume*), pois todos os corpos possuem figura, tamanho, situação e, portanto, ocupam lugar (preenchem um espaço), o que evidencia a condição espacial dos mesmos⁵⁴. Já o segundo é a propriedade pela qual o ânimo intui a si mesmo e seu estado interno, o que não significa, de modo algum, a intuição da *alma* (*Seele*) mesma (como objeto). Como os estados do

⁵⁰ Cf. *KrV*, B72.

⁵¹ Cf. *KrV*, B59.

⁵² Na Estética transcendental, Kant entende por exposição (*Erörterung*), cujo correlato latino seria *expositio*, “[...] a representação clara (ainda que não detalhada) daquilo que pertence a um conceito” (*KrV*, B38). Em sentido metafísico, expor um conceito implica apresentá-lo *a priori* (Cf. *KrV*, B38). Em sentido transcendental, a exposição de um conceito significa explicar sua validade como um princípio mediante o qual são possíveis outros conhecimentos sintéticos *a priori* (Cf. *KrV*, B40). Mais tarde, na *Lógica transcendental*, Kant retoma o mesmo sentido da *exposição transcendental* (desenvolvido na Estética transcendental) no conceito de *dedução transcendental*, para justamente explicar o modo como conceitos de origem absolutamente *a priori* podem referir-se *a priori* a objetos (Cf. *KrV*, B117), isto é, ser a condição *a priori* da experiência possível (sejam estes da intuição ou do pensamento) (Cf. *KrV*, B126).

⁵³ Cf. *KrV*, B36.

⁵⁴ Cf. *KrV*, B37.

ânimo não são espaciais (com figura ou tamanho), senão apenas representações conforme determinações de tempo (*Zeit*)⁵⁵, não é possível intuir a alma como coisa extensa, isto é, como *fenômeno* externo (corporal); mas, tampouco o tempo é uma forma da intuição da alma como coisa em si mesma ou do sujeito transcendental⁵⁶; ao contrário, é apenas a forma segundo a qual é possível intuir os estados de ânimo como *fenômenos internos*. Então, por meio do tempo não é possível determinar objetos externos segundo a figura, o tamanho ou situação, pois isso é faculdade própria do sentido externo⁵⁷. Do mesmo modo, a sucessão, a simultaneidade ou a permanência não são características que o sentido externo possa determinar para as coisas, porque isso é faculdade própria do sentido interno. Porém, ainda que todos os fenômenos externos tenham sua origem no sentido externo e existam fenômenos que não são externos (pois de origem apenas interna) nem todos os fenômenos internos são de origem interna, porque os fenômenos externos também podem ser representados internamente segundo determinações de tempo. Portanto, o sentido interno não apenas representa imediatamente fenômenos internos (os da psicologia), mas também é a condição mediata de todos os fenômenos externos (os da física)⁵⁸, na medida em que os reúne para a constituição do *múltiplo* (*Mannigfaltigen*) da experiência, ou seja, da matéria do conhecimento empírico.

Segundo Kant, a *validade objetiva* (realidade empírica) das intuições puras (espaço e tempo) é indubitável com relação a todos os objetos que podem ser dados (externa ou internamente)⁵⁹, tanto que todas as proposições sintéticas *a priori* da matemática pura exemplificam com total evidência isso, pois a geometria sempre coloca o espaço como fundamento para a construção de todos os seus conceitos, assim como a aritmética só constrói os seus conceitos com o auxílio do tempo. Espaço e tempo são, portanto, simples intuições que subjazem, como condições de possibilidade, a simples forma dos fenômenos e consistem no fundamento pelo qual proposições sintéticas *a priori* (as da matemática) são possíveis⁶⁰. Mas, o campo de validade

⁵⁵ Cf. *KrV*, B37.

⁵⁶ Cf. *KrV*, B520.

⁵⁷ Cf. *KrV*, B49-50.

⁵⁸ Cf. *KrV*, B50.

⁵⁹ Cf. *KrV*, B43-44; 52.

⁶⁰ Cf. *KrV*, B55-56; *Prol*, AA 04: 283.

destas formas puras da sensibilidade restringe-se aos fenômenos⁶¹, de modo que deve ser reservada a *idealidade transcendental* das mesmas para as *coisas em si mesmas*⁶². Ora, é absolutamente inválida a consideração daquelas formas puras como propriedades das coisas em si ou objetos em si, conforme o realismo transcendental tão inconsequentemente prega. Espaço e tempo não têm realidade com relação às coisas em si mesmas⁶³.

Diante disso, conclui-se que a sensibilidade é a receptividade do ânimo, pois consiste na capacidade de receber os objetos mediante o modo como se é afetado pelos mesmos e, neste sentido, consiste na *forma* pela qual os fenômenos são produzidos⁶⁴. As *formas* puras da sensibilidade, que determinam toda a intuição sensível de objetos, e que não representam de modo algum objetos em geral (*coisas em si*), mas apenas objetos tal como *aparecem* (fenômenos), são apenas estas duas: *espaço* e *tempo*⁶⁵. Nelas se encerra todas as condições de possibilidade da *natura materialiter*.

iii. A natureza formaliter

A *Lógica transcendental* é onde Kant trata das três faculdades superiores do conhecimento: entendimento, faculdade de julgar e razão pura. É onde tem que (de forma absolutamente *a priori*): a) *deduzir* as leis do puro entendimento; b) *indicar* os casos aos quais devem ser aplicadas aquelas leis (que necessariamente devem se referir *a priori* a objetos da intuição); c) *esclarecer* as ilusões dialéticas da razão pura.

O entendimento é a faculdade que contém a legislação cognitiva e determina a parte formal da experiência, que são os conceitos. Assim como na *Estética transcendental* foi necessário separar a sensibilidade do entendimento para encontrar apenas no fenômeno a parte que corresponde à simples faculdade de intuição dos objetos, na *Lógica*

⁶¹ Cf. *KrV*, B56.

⁶² Cf. *KrV*, B44; 52.

⁶³ Cf. HARTNACK, 1977, 37.

⁶⁴ Cf. *KrV*, B33.

⁶⁵ Cf. *KrV*, B36. Philonenko explica que espaço e tempo já são largamente tratados por Kant em obras pré-críticas, como, por exemplo, na *Dissertação* de 1770. Ressalta, porém, que há uma grande diferença daquela obra para a *Estética transcendental* de 1781. Consiste na compreensão do sentido transcendental do espaço e do tempo, o que permite que a filosofia crítica faça daquelas formas *a priori* da sensibilidade o *método* fundamental da matemática (Cf. PHILONENKO, 2003, 123).

transcendental Kant também terá que isolar os conceitos de todos os fenômenos da sensibilidade para expor simplesmente a *forma* do entendimento em geral. De fato, nenhum conhecimento pode ser produzido isoladamente em uma ou noutra destas faculdades, mas apenas com a comunhão de ambas, porque somente a sensibilidade intui objetos e somente o entendimento pode pensá-los. Contudo, é legítimo distinguir o que cabe a cada uma destas faculdades para verificar se a razão pura em algum momento não exige mais do que são capazes de realizar. Neste sentido, a *Estética transcendental* é a ciência da sensibilidade e a *Lógica transcendental* é a ciência do entendimento em geral⁶⁶. A tarefa da primeira não guarda muita dificuldade, pois basta isolar a sensibilidade do entendimento e, em seguida, isolar do fenômeno a sua parte *meramente a priori*, a qual se identifica imediatamente com a *intuição pura*. Mas, a tarefa da segunda é muito mais difícil, pois não basta isolar o entendimento dos fenômenos da sensibilidade, uma vez que isso não conduziria imediatamente aos *conceitos puros* originários do entendimento, pois esta faculdade goza de espontaneidade e, portanto, não está imediatamente limitada (na sua aplicação) aos fenômenos da sensibilidade. Em outras palavras, após isolar o entendimento da sensibilidade, faz-se necessário distinguir, dentre os conceitos puros do entendimento, aqueles que são próprios desta faculdade (e que consistem na mera *forma* absolutamente *a priori* do pensar em geral, denominados de *categorias* (*Kategorien*)) daqueles que o entendimento produz sob a determinação da razão pura (e que são *objetos puros* da razão, denominados de *ideias* (*Ideen*)⁶⁷).

Em face disso, Kant distingue *fenômeno* (*Erscheinung*), que só pode ser produzido pela faculdade de intuição (seja esta externa ou interna), de *aparência ilusória* (*Schein*), que é um erro que só pode ser produzido pela faculdade de julgar, dado que a *verdade* (*Wahrheit*) ou a *aparência ilusória* (*Schein*) não estão no objeto enquanto intuídos, mas apenas no juízo que se faz deste objeto na medida em que é pensado. Por isso, Kant afirma que não há dúvidas quanto ao fato de que os sentidos não erram, pois todos os erros só podem ser fruto de juízos e a sensibilidade não é uma faculdade de julgar, senão apenas de intuir⁶⁸. Portanto, os *fenômenos* são intuições e se distinguem completamente das *aparências ilusórias*, que são juízos falsos acerca dos fenômenos ou

⁶⁶ Cf. *KrV*, B75-76.

⁶⁷ Cf. *KrV* B377-378.

⁶⁸ Cf. *KrV*, B349-350.

tentativas de ampliação do conhecimento para além dos limites da experiência possível.

A Lógica possui dupla tarefa: pode ser tanto lógica do uso universal do entendimento como também lógica do seu uso particular. A primeira contém apenas as regras universalmente necessárias do pensar em geral, sem levar em conta objetos determinados. A segunda, por sua vez, contém somente as regras segundo as quais esta ou aquela espécie de objetos deve ser pensada. O conjunto das regras do pensar em geral recebe o nome de lógica elementar, ao passo que o conjunto das regras desta ou daquela ciência, que se ocupa deste ou daquele objeto, pode ser denominado de *organon*⁶⁹.

A lógica elementar é, portanto, lógica geral, pois não faz distinção de objetos, ocupando-se apenas das regras universais do pensar em geral. Contudo, Kant distingue entre *lógica geral pura* e *lógica geral aplicada*. A primeira faz abstração de todos os influxos empíricos que são exercidos sobre o entendimento, como realmente ocorre com os sentidos e a imaginação sempre que determinam as condições para todo o uso empírico do entendimento, de modo que consiste num mero *cânon* do uso simplesmente formal dos princípios *a priori* do entendimento e da razão. A segunda, porém, é geral (porque faz abstração de todo objeto), mas reporta-se ao uso das regras do entendimento (do pensar em geral) sob as condições subjetivas e empíricas de aplicação destas regras, conforme os sentidos e a psicologia ensinam⁷⁰. Por fim, Kant distingue a lógica geral, que corresponde às regras universais do pensar em geral sobre os objetos, da lógica transcendental, que não apenas faz abstração dos objetos determinados, mas consiste unicamente no *cânon* do entendimento puro, isto é, dos conceitos absolutamente *a priori* (transcendentais) da simples faculdade de pensar. A lógica geral faz abstração de todos os objetos para se ocupar apenas com a forma do pensar dos objetos em geral e, neste sentido, trabalha apenas com conceitos *a priori*. Porém, a lógica transcendental trabalha com conceitos *a priori* puros, isto é, transcendentais, os quais se distinguem dos conceitos da lógica geral, uma vez que nem todos os conceitos *a priori* são conceitos *transcendentais*⁷¹.

Quando Kant se ocupa da sensibilidade e do entendimento como meras faculdades pelas quais um objeto pode ser *dado* ou *pensado*, espaço e tempo e as categorias não são tratados como representações

⁶⁹ Cf. *KrV*, B76.

⁷⁰ Cf. *KrV*, B77-78; MARCUCCI, 2007, 62-63.

⁷¹ Cf. *KrV*, B80-81.

transcendentais, pois, neste caso, o *transcendental* não significa nada mais do que o conhecimento de que tais elementos não são de origem empírica e, a partir disso, trata-se apenas de compreender como tais elementos podem ser as condições de possibilidade da experiência, ou seja, os fundamentos da experiência possível. Neste sentido, a diferença entre o *transcendental* e o *empírico* tem utilidade apenas para uma *crítica* da *capacidade* humana de conhecer, sendo a *Lógica transcendental* a ciência que visa determinar simplesmente a origem, a extensão e a validade objetiva de todo o uso teórico da razão pura⁷².

Kant separa tanto a lógica geral como a lógica transcendental em duas partes: analítica e dialética. Esta divisão aparece em face da distinção entre *verdade* (*Wahrheit*) e *aparência ilusória* (*Schein*), conforme já introduzido anteriormente⁷³. Na lógica geral, a analítica é o *cânon* das regras universais do pensar em geral, as quais são de utilidade negativa, limitando-se à simples avaliação dos conhecimentos, pois consistem no critério meramente formal da verdade. O critério material consiste na correspondência de um conhecimento com seu objeto, o qual não pode ser fornecido pela lógica, mas apenas por experiência⁷⁴. Se o papel da lógica geral é decompor toda a parte formal do uso do entendimento, colocando em evidência todos os princípios e critérios de verdade negativos sobre os conhecimentos, esta deve ser posta como *conditio sine qua non*, isto é, como *pedra de toque* para a avaliação negativa da verdade, devendo anteceder, portanto, ao aspecto positivo da verdade, ou ainda, a tudo o que diz respeito ao conteúdo dos conhecimentos. No entanto, ainda que este *cânon* da avaliação dos conhecimentos deva ser posto com anterioridade, não deve ser tido como suficiente, pois se limita à avaliação negativa (formal) da verdade. O aspecto positivo depende inteiramente da experiência⁷⁵. Toda tentativa de ampliar este limite, buscando dar sentido positivo aos conhecimentos por meio de simples formas do pensar em geral, servindo-se, portanto, das regras universais do pensamento como *órganon* para a produção de afirmações objetivas, resulta naquela *aparência ilusória*. A esta parte da lógica geral Kant denomina de *dialética*. Trata-se de uma lógica da aparência ilusória, ou ainda, da arte

⁷² Cf. *KrV*, B80-81.

⁷³ Cf. MARCUCCI, 2007, 65-66.

⁷⁴ Cf. *KrV*, B83-84.

⁷⁵ Cf. *KrV*, B84-85.

de dar aparência de verdade à ignorância, a qual os antigos denominavam de *sofística*⁷⁶.

Na lógica transcendental, a analítica é o *cânon* dos elementos originários do entendimento humano, os quais são conceitos *a priori* puros, expostos a partir do isolamento completo daquela faculdade de todos os influxos produzidos pela sensibilidade e pela razão pura. Mas, ressalta Kant, estes conceitos *transcendentais* têm um uso muito limitado e toda tentativa de ultrapassá-lo resulta em *ilusão dialética*, algo parecido com o que ocorre na lógica geral. Este limite consiste em que aqueles conceitos puros sejam aplicados unicamente aos fenômenos da sensibilidade. Portanto, a parte analítica da lógica transcendental se ocupa unicamente da exposição dos conceitos e princípios puros da faculdade de pensar os objetos fornecidos pela intuição sensível. Consiste numa lógica transcendental da verdade, isto é, na condição de possibilidade da forma da experiência⁷⁷, assim como a estética transcendental forneceu os elementos puros da sensibilidade, os quais consistem na condição de possibilidade da matéria da experiência. Mas, Kant alerta sobre certa inclinação que a razão tem de usar estes conceitos puros do entendimento para além daquele limite anteriormente determinado. A razão é atraída a utilizar dos conceitos puros do entendimento para a produção de objetos que não podem ser apresentados na sensibilidade, caindo em mera sofística vazia. Desse modo, a razão faz um uso inapropriado do entendimento, ampliando e ultrapassando os limites da experiência possível, pois aquilo que deveria ser apenas um *cânon* das condições de possibilidade do uso empírico da capacidade de pensar passa a ser um *órganon* para julgar, afirmar e decidir sinteticamente acerca de objetos em geral, isto é, das *coisas em si mesmas*. Este uso sofístico do entendimento puro Kant denomina de dialético e a crítica desta *aparência ilusória transcendental* (*transscendentalen schein*) é denominada de Dialética transcendental⁷⁸.

Entretanto, o objeto de Kant, na *KrV*, não é propriamente a lógica geral, mas a transcendental. Não pretende elaborar um *cânon* das regras do pensamento em geral, o qual teria que levar em conta a atividade cognitiva como um todo, sem distinguir os atos que correspondem a cada uma de suas faculdades. Por isso, a lógica geral tem que abranger,

⁷⁶ Conforme explica Visentin, a ilusão lógica “[...] consiste na simples imitação da forma da razão (ilusão dos silogismos sofisticos)” (VISENTIN, 1992, 164.

Tradução minha).

⁷⁷ Cf. *KrV*, B87-88.

⁷⁸ Cf. *KrV*, B88.

na sua parte analítica, também as ações da razão, pois o pensar em geral corresponde a um tipo de atividade que abrange todas as faculdades cognitivas superiores. Em outras palavras, a parte analítica da lógica geral trata simultaneamente de conceitos, juízos e raciocínios⁷⁹. Por outro lado, a lógica transcendental não pode proceder como a lógica geral, pois o *uso transcendental da razão* não pertence à lógica da verdade, de modo que a Analítica transcendental só pode ser composta dos *conceitos puros* do entendimento e dos *princípios* (juízos) da faculdade de julgar. No âmbito transcendental, os *raciocínios* (silogismos) da razão são inteiramente dialéticos⁸⁰, de modo que devem ser tratados separadamente daqueles outros. Além disso, só na lógica transcendental é possível distinguir a atividade concernente a cada faculdade cognitiva superior separadamente (isto é, aquilo que é próprio do entendimento, da faculdade de julgar e da razão), pois a lógica geral tem que pensar suas regras a partir da atividade do entendimento em geral⁸¹. Portanto, a *Lógica transcendental* se divide em analítica e dialética. A primeira é uma lógica da verdade e abrange os conceitos do entendimento puro e os princípios da faculdade de julgar. A segunda trata dos silogismos da razão pura e consiste numa lógica da aparência ilusória.

Na *Analítica dos conceitos*, Kant se ocupa da simples faculdade de entendimento, para *decompor*, de forma completa, todos os seus elementos e *demonstrar* a possibilidade dos mesmos⁸². O primeiro passo consiste em separar o *entendimento* da *sensibilidade* e de todos os objetos desta, isto é, os fenômenos. Isso conduz ao conceito negativo de entendimento, a saber, como uma faculdade inteiramente independente da faculdade de intuição. Já o seu conceito positivo é: o entendimento é uma faculdade de conhecimento por meio de conceitos, isto é, discursiva. Por isso, as intuições são sensíveis e têm como base a afetação imediata com o objeto, ao passo que os conceitos só mantêm uma relação mediata com o objeto, baseando-se em *funções*, isto é, na unidade da ação de ordenar diversas representações sob uma única.

⁷⁹ Cf. *KrV*, B169.

⁸⁰ Para mostrar a distinção kantiana entre a ilusão dialética produzida na lógica geral e a ilusão dialética própria da lógica transcendental, Vicentin argumenta que a primeira pode ser completamente dissolvida, enquanto a segunda só pode ser revelada. A solução daquela não exige muito esforço, mas o trabalho de esclarecimento da última justifica a necessidade da própria *KrV* (Cf. VICENTIN, 1992, 264).

⁸¹ Cf. *KrV*, B170-171.

⁸² Cf. *KrV*, B90.

Desse modo, a sensibilidade contém na receptividade das impressões o fundamento de todas as intuições sensíveis, ao passo que o entendimento contém na espontaneidade do pensar o fundamento de todos os conceitos⁸³. Mas, como *pensar (denken)* é conhecer por meio de conceitos, todos os conceitos não podem ter outra utilidade senão para julgar por meio deles, assim como todos os juízos não podem ter outra função que unir várias representações sob outra mais elevada. Por isso, *entendimento e faculdade de julgar* formam a *faculdade de pensar*⁸⁴, ainda que somente a primeira contenha os conceitos *a priori* constitutivos do conhecimento (da experiência possível)⁸⁵. Porém, se, de um lado, uma *crítica da razão pura*, que é uma crítica da faculdade de julgar segundo princípios *a priori*, tem que examinar toda a faculdade do pensar e, portanto, considerar tanto o entendimento como a faculdade de julgar, isto é, juízos e conceitos⁸⁶, por outro lado, apenas retém o que o *entendimento* prescreve *a priori* como lei para a natureza (natureza como o conjunto dos fenômenos, cuja possibilidade é determinada pelos elementos *a priori* da intuição sensível, a saber, espaço e tempo), considerando a *faculdade de julgar* apenas no que respeita à participação desta para a aplicação dos conceitos na experiência possível, o que se dá mediante juízos. Porque, se a *faculdade de julgar (Urteilkraft)*, como um termo médio entre a razão e o entendimento, contém por si só princípios *a priori* para o uso teórico e se tais princípios são constitutivos ou meramente regulativos, isto não é objeto da crítica da razão pura, que se ocupa apenas das leis da natureza (natureza em sentido formal), mas da *crítica da faculdade de julgar (Kritik der Urteilkraft)*⁸⁷.

Portanto, os elementos da *Análitica dos conceitos* são estas leis da natureza, as quais consistem na parte constitutiva do uso teórico da

⁸³ Cf. *KrV*, B92-93.

⁸⁴ Cf. *KrV*, B93-94.

⁸⁵ Cf. *KU*, AA 05: III.

⁸⁶ Porque a ação de unir vários fenômenos num único conceito pressupõe uma *regra* pela qual esta ação acontece, isto é, uma unidade *a priori* daquela ação. Ora, a unidade que a faculdade de pensar exige é dada pelas categorias do entendimento e a ação se identifica com os juízos da faculdade de julgar. Portanto, se não houver regras do entendimento, nenhum juízo sobre as coisas seria possível, dado que a ação de julgar, realizada pela faculdade de julgar, sempre pressupõe uma regra *a priori* do entendimento puro. Por outro lado, se não houvesse faculdade de julgar, aquelas regras permaneceriam inertes, sem aplicação aos casos concretos (fenômenos) fornecidos pela sensibilidade.

⁸⁷ Cf. *KU*, AA 05: III-VI.

razão e que Kant denomina de *categorias* (predicamentos). Trata-se de meros conceitos puros do simples entendimento, obtidos pelo completo isolamento desta faculdade em relação a todos os influxos da sensibilidade e da razão. São conceitos de origem transcendental (pura), cuja lista completa pode ser exposta numa tábua dividida em quatro classes, em correspondência às funções dos juízos. A primeira abarca as categorias de *quantidade*, que são: *unidade*, *pluralidade* e *totalidade*. A segunda contempla as de *qualidade*, que são: *realidade*, *negação* e *limitação*. A terceira contém as de *relação*, ou seja: de *inerência e substância* (*substantia et accidens*), de *causalidade e dependência* (*causa e efeito*) e de *comunidade* (*ação recíproca entre o agente e o paciente*). Na quarta e última classe encontram-se as categorias de *modalidade*, conforme os seguintes pares: *possibilidade-impossibilidade*, *existência-inexistência* e *necessidade-contingência*. Esta é a lista completa dos conceitos originários do entendimento, sem os quais não seria possível conceber uma faculdade de pensar o múltiplo da intuição sensível. Além destes conceitos, nenhum outro pode ser acrescentado, de modo que a tábua das categorias forma uma unidade completa, sendo possível apenas *derivar* conceitos a partir dos originários, sem jamais poder acrescentar outros⁸⁸. Esta tábua é de extrema utilidade para a filosofia teórica, pois consiste no *fundamento* sobre o qual um *plano completo da ciência* pode ser traçado e, portanto, é a parte da filosofia teórica que deve anteceder à que consiste na edificação mesma da ciência. Em outras palavras, a filosofia transcendental, que contém aquela tábua completa dos princípios constitutivos da ciência, deve anteceder à filosofia propriamente dita, como o *sistema dos princípios metafísicos da ciência da natureza*⁸⁹. Kant também divide a tábua das categorias em duas seções. A primeira contém as categorias *matemáticas*, as quais se referem a objetos da intuição, enquanto a segunda contém as categorias *dinâmicas*, que se reportam à *existência*⁹⁰ destes objetos⁹¹. Desse modo, os conceitos puros do entendimento constituem a *natura formaliter*.

⁸⁸ Cf. *KrV*, B105-107.

⁸⁹ Cf. *KrV*, B109-110.

⁹⁰ Em *Prol*, Kant define *natureza* como a *existência* das coisas apenas na medida em que são determinadas por leis universais e não enquanto *coisas em si mesmas*, pois, se assim fosse, nenhum conhecimento, seja *a priori* ou *a posteriori*, das coisas seria possível, dado que o entendimento não seria capaz de determiná-las, mas seria regulado por elas (Cf. *Prol*, AA 04: 294). Em outras palavras, se as coisas fossem consideradas *em si mesmas*, então não haveria uma forma *a priori* de regulá-las e, por conseguinte, também não poderiam ser

1.2. Os limites da experiência possível

No que foi exposto acima, ficou demonstrado que *espaço* e *tempo* constituem as condições de possibilidade da *natura materialiter*, assim como as *categorias* do entendimento constituem a *natura formaliter*. Todos estes elementos têm por finalidade determinar o campo de domínio da natureza, o qual se identifica com o campo da *ciência* e, por conseguinte, da *experiência*. Em outras palavras, conjuntamente, aqueles são os elementos que demarcam todo o campo de domínio da natureza, dentro do qual um plano completo da *ciência da natureza* pode ser pensado. Mas, esta demarcação deve estar bem fundada, de modo que não basta apenas *apresentar* os fundamentos puros, senão também *demonstrar* a validade objetiva dos mesmos. Por isso, mediante *exposição metafísica*, Kant realizou, na Estética transcendental, a apresentação dos fundamentos da sensibilidade e, mediante *exposição transcendental*, a explicação da validade objetiva dos mesmos. Do mesmo modo, a Analítica dos conceitos, na *Lógica transcendental*, realiza uma *dedução metafísica* para decompor todos os conceitos puros do entendimento e uma *dedução transcendental* para demonstrar a validade objetiva dos mesmos.

A partir da demonstração da validade objetiva das categorias⁹², Kant estabelece os limites da experiência possível e, por conseguinte,

concebidas em sentido *a posteriori* (enquanto fenômenos). Desse modo, a *existência* de uma coisa significa apenas que é dada *a posteriori* e regulada *a priori*. Portanto, é uma existência para a experiência possível. Neste sentido, Kant afirma, na *KrV*, que “categorias são conceitos que prescrevem leis *a priori* aos fenômenos, por conseguinte à natureza como conjunto de todos os fenômenos (*natura materialiter spectata*); [estas categorias] não são derivadas da natureza e não se regulam por ela como seu modelo (pois então seriam meramente empíricas) [...]” (*KrV*, B163. O que está entre colchetes é um acréscimo).

⁹¹ Cf. *KrV*, B110.

⁹² *Espaço* e *tempo*, na sensibilidade, e *categorias* do entendimento, formam uma espécie muito peculiar de conceitos, os quais também constituem um tipo especial de conhecimento, a saber, o transcendental. Este conhecimento, que não se ocupa tanto de objetos, mas da faculdade de conhecer objetos (Cf. *KrV*, B25), requer *dedução transcendental*, em oposição à empírica (Cf. *KrV*, B117-118). Embora a dedução transcendental dos conceitos de *espaço* e *tempo* não seja tão necessária, porque “a Geometria percorre o seu seguro caminho mediante meros conhecimentos a priori sem precisar pedir à Filosofia um atestado concernente à descendência pura e legítima do seu conceito fundamental de espaço [...] com os *conceitos puros do entendimento* começa a

todo o campo de domínio da natureza fica inteiramente demarcado. A partir disso, todo uso do entendimento terá que seguir os limites da experiência possível, conforme a demarcação que resulta da dedução transcendental. Isso significa que todos os princípios do uso do entendimento puro terão que ser um simples desdobramento daqueles limites determinados pela dedução transcendental, isto é, dos limites que demarcam o campo no qual o uso do entendimento puro é objetivamente *válido*.

i. A dedução transcendental como fundamento capital da demarcação dos limites de todo o uso legítimo do entendimento puro

Depois de decompor a tábua completa das categorias (mediante dedução metafísica)⁹³, Kant ainda tem que demonstrar a legitimidade do uso empírico de tais conceitos, ou seja, como podem se referir a objetos de forma *a priori*. Isso implica demonstrar a *validade objetiva* daqueles conceitos originários do entendimento⁹⁴. Trata-se de uma questão de direito (*quid juris*) para mostrar qual o uso legítimo das categorias, evidenciando, a partir disso, os limites de aplicação⁹⁵. A esta tarefa da *crítica*, Kant denominará de *dedução transcendental* dos conceitos puros do entendimento⁹⁶.

inevitável necessidade de procurar a dedução transcendental não somente deles próprios, mas também do espaço” (*KrV*, B119-120). Ou seja, se considerar apenas a matemática, esta já percorre seu caminho seguro independentemente de haver uma dedução transcendental da intuição pura e, portanto, esta seria desnecessária (embora necessária para demonstrar *como* são possíveis aqueles juízos sintéticos da matemática). Contudo, a razão é capaz de usar das categorias do entendimento para além de todos os limites da sensibilidade, tornando ambíguo aquele conceito de *espaço* (Cf. *KrV*, B120-121) e, portanto, necessária a dedução.

⁹³ Otfried Höffe identifica quatro passos do processo de dedução metafísica dos conceitos puros do entendimento. O primeiro consiste em evidenciar a tarefa específica que cumpre o entendimento, a saber, julgar. O segundo consiste em separar, dos juízos, tudo que for empírico, para destacar a simples *forma* dos mesmos. A partir disso, Kant infere a tábua de todos os juízos, que é o terceiro passo. Finalmente, no quarto passo, Kant destaca em cada forma de juízo a categoria correspondente, de modo que a tábua completa das categorias (que pertence à lógica transcendental) tem perfeita correspondência com a tábua dos juízos (que pertence à lógica geral) (Cf. HÖFFE, 1986, 86-89).

⁹⁴ Cf. HÖFFE, 1986, 90-91.

⁹⁵ Cf. *KrV*, B116.

⁹⁶ Cf. *KrV*, B117; PHILONENKO, 2003, 145-146.

Esta é uma investigação necessária (um fundamento capital), pois sem antes determinar o âmbito legítimo de todo o uso do entendimento, a *metafísica* sempre andar⁹⁷ por caminhos tortos, sem que possa adquirir jamais o *status* de ciência⁹⁷ e, portanto, uma *filosofia pura da natureza* nunca passará de um sonho dos dogmáticos e um escândalo para os empiristas céticos. Por isso, a mera exposição metafísica das categorias é insuficiente, pois não prova a realidade objetiva das mesmas. Mas, a dedução empírica também é inviável, pois atende apenas a uma questão de fato (*quaestionem facti*), o que nem seria propriamente dedução. Para comprovar isso, basta olhar à tentativa de Locke de construir uma fisiologia do entendimento. Assim, para não cair nem no erro dogmático e nem no erro empirista (que também resulta dogmático), resta só um caminho: o da *dedução transcendental*⁹⁸.

Então, assim como a Estética transcendental expõe metafisicamente os elementos puros da sensibilidade (espaço e tempo) e, em seguida, procede à exposição transcendental dos mesmos, para demonstrar como tais elementos se referem de forma *a priori* a objetos na medida em que o ânimo é afetado pelos mesmos⁹⁹; a *Lógica transcendental*, na analítica dos conceitos, também deduz metafisicamente os elementos puros do entendimento (as categorias) e, em seguida, realiza a dedução transcendental dos mesmos, ou seja, demonstra como as categorias se referem de forma *a priori* a objetos (ainda que mediatemente, pois tais objetos precisam primeiro ser dados na sensibilidade para só então poderem ser pensados), quer dizer, a fenômenos. Portanto, partindo do princípio de que os conceitos originários do entendimento só devem ser conhecidos como condições *a priori* da mera possibilidade da experiência¹⁰⁰, conhecimento que, conforme definição dada por Kant na introdução da *KrV*, é aquele que é denominado de transcendental¹⁰¹, esta é a única tarefa que a dedução transcendental deve realizar com relação aos mesmos.

Logo, existem apenas duas *condições a priori* para o conhecimento de um objeto: a *intuição*, por meio da qual são recebidos como fenômenos; e o *conceito*, por meio do qual estes fenômenos são pensados. A primeira se refere ao aspecto passivo do ânimo (da receptividade dos objetos), enquanto a segunda se refere ao aspecto

⁹⁷ PHILONENKO, 2003, 149-150.

⁹⁸ Cf. *KrV*, B118-119.

⁹⁹ Cf. *KrV*, B119-120.

¹⁰⁰ Cf. *KrV*, B126.

¹⁰¹ Cf. *KrV*, B25.

ativo do ânimo (da espontaneidade do pensamento) e constitutivo da experiência¹⁰². A partir disso, é possível afirmar, com Kant, que “todos os fenômenos concordam necessariamente com esta condição formal da sensibilidade, pois somente mediante esta aparecem, isto é, podem ser intuídos e dados empiricamente”¹⁰³. Mas, continua Kant,

além da intuição dos sentidos pela qual algo é dado toda a experiência ainda contém um *conceito* de um objeto que é dado na intuição ou aparece; logo, conceitos de objetos em geral subjazem a todo conhecimento de experiência como condições *a priori*. Por isso, a validade objetiva das categorias enquanto conceitos *a priori* repousa sobre o fato de que a experiência (segundo a forma do pensamento) é possível unicamente por seu intermédio. Com efeito, então as categorias se referem necessariamente e *a priori* a objetos da experiência, porque só mediante elas pode chegar a ser pensado um objeto qualquer da experiência¹⁰⁴.

Mas, se a partir da sensibilidade é possível a natureza em sentido material, isto é, como o conjunto dos fenômenos, só a partir do entendimento é possível a natureza em sentido formal, isto é, as leis segundo as quais aquele múltiplo da intuição sensível pode ser conhecido. Por isso, Kant distinguirá entre *pensar* e *conhecer* um objeto. O conhecimento pressupõe dois elementos: o *conceito* (a lei da natureza), por meio do qual o objeto pode ser pensado, e a *intuição*, por meio da qual o objeto pode ser *dado* como fenômeno¹⁰⁵. A natureza propriamente dita (como o conjunto dos fenômenos) tem sua condição de possibilidade no mundo sensível (constituído pelas formas puras de espaço e tempo), enquanto que as leis da natureza (categorias do entendimento) são os elementos constitutivos da experiência, isto é, do conhecimento empírico. Desse modo, para haver conhecimento é necessária a correspondência entre *conceitos* e *intuições*, porque sem os primeiros nada pode ser pensado e sem as segundas objeto algum pode ser dado, de modo que sem intuições os conceitos são vazios e sem

¹⁰² Cf. *KrV*, B125-126.

¹⁰³ *KrV*, B125.

¹⁰⁴ *KrV*, B126.

¹⁰⁵ Cf. *KrV*, B146.

conceitos as intuições são cegas. Isso mostra o quanto é necessário que os conceitos *a priori* puros do entendimento tenham validade objetiva, pois, do contrário, não seria possível a experiência, dado que o entendimento por si só não produz conhecimento, ainda que disponha de todas as condições *a priori* constitutivas da experiência, assim como a sensibilidade por si só não conhece, mesmo dispondo das condições de receptividade de todos os objetos empíricos.

ii. Os princípios do uso empírico das categorias

Depois de realizar a dedução transcendental das categorias (sobre cujo tema o que foi dito acima é apenas uma abordagem geral, mas o suficiente para explicar no que consiste, a saber, de que deve haver correspondência entre conceitos e intuições), Kant elabora, na *Analítica dos princípios*, o *cânon da faculdade de julgar*, que contém a doutrina que ensina como as categorias do entendimento devem ser aplicadas aos fenômenos¹⁰⁶. Enquanto a primeira parte da *Analítica transcendental* ocupou-se de apresentar os *conceitos* segundo os quais é possível pensar de forma legítima os fenômenos (e de fato é possível pensá-los, pois, conforme a dedução transcendental, estes conceitos têm *validade objetiva*¹⁰⁷, isto é, têm correspondência legítima com os objetos fornecidos pela sensibilidade), a segunda parte se ocupa de apresentar os *princípios* que determinam *como* aqueles conceitos devem ser aplicados aos fenômenos, isto é, *como* se deve pensar por meio dos conceitos¹⁰⁸. Então, se geralmente o entendimento é definido como a faculdade que

¹⁰⁶ Cf. *KrV*, B171.

¹⁰⁷ Cabe frisar aqui uma distinção importante que Henry Allison faz entre dois momentos da *dedução transcendental*, a partir dos quais também é possível distinguir entre *validade objetiva* e *realidade objetiva* das categorias do entendimento. Segundo esta distinção, determinar a *validade objetiva* das categorias implica delimitar o campo de aplicação legítima das mesmas e, portanto, tem sentido jurídico (*quid juris*), enquanto que a *realidade objetiva* tem sentido ontológico e equivale a demonstrar a *aplicabilidade* das categorias aos objetos reais (Cf. ALLISON, 1992, 220-221). Desse modo, a *dedução transcendental* possui, segundo Allison, dois problemas para resolver: um que diz respeito ao uso legítimo das categorias e outro sobre a possibilidade *real* (ontológica) das mesmas. Consequentemente, os princípios de todo o uso do entendimento puro não apenas pressupõem a *validade* das categorias, senão também a *realidade* das mesmas. Porque, no fundo, se as categorias não têm *realidade objetiva* é em vão perguntar se têm *validade objetiva*.

¹⁰⁸ Cf. ALLISON, 1992, 274.

contém as regras *a priori* puras do pensar, a faculdade de julgar deve ser definida como a faculdade de pensar (*subsumir*) por meio daquelas regras, isto é, de discernir se algo está ou não sob uma regra dada (*casus datae legis*)¹⁰⁹, coisa que a lógica geral jamais pode determinar, senão apenas a lógica transcendental¹¹⁰, porque, além da regra universal pura do pensar (que nem isso a lógica geral pode fornecer), a filosofia transcendental também pode apresentar inteiramente *a priori* o caso ao qual aquela regra deverá ser aplicada. É nisso que consiste a *doutrina transcendental da faculdade de julgar*, a qual Kant divide em duas partes: uma para tratar do *esquematismo* do entendimento puro, isto é, das determinações da sensibilidade para a aplicação das categorias, e outra para tratar dos *juízos* de síntese *a priori* por meio das categorias do entendimento, isto é, dos princípios do conhecimento *a priori* realizado por meio de categorias¹¹¹.

Após determinar, pela dedução transcendental, o uso meramente empírico das categorias do entendimento, isto é, de que são conceitos para pensar apenas fenômenos e não *coisas em si mesmas*, cuja restrição é imposta pela sensibilidade¹¹², Kant terá que demonstrar como as categorias podem ser aplicadas a fenômenos, tendo em conta que aqueles conceitos puros são (em si) completamente heterogêneos às intuições empíricas¹¹³. Por isso, deve haver um terceiro elemento que possibilite a ligação entre estas duas faculdades tão distintas. Primeiramente, tem que ser algo que seja homogêneo a ambas, isto é, com as categorias, por um lado, e com os fenômenos, por outro lado. Em segundo lugar, tem que ser algo que possibilite a *subsunção* dos fenômenos às categorias. Mas, em terceiro lugar, tem que ser um elemento *puro* (sem nada de empírico, portanto, transcendental); *intelectual* de um lado, mas *sensível* de outro. A este elemento Kant denomina de *esquema transcendental* e consiste na *forma sensível interna*. De fato, o *tempo* contém todas aquelas características requeridas. É homogêneo com as categorias porque é um elemento *transcendental*, isto é, *intuição pura*; mas também é homogêneo com os fenômenos porque todas as representações, inclusive as do sentido externo, estão sob as determinações de tempo. Mas, exatamente porque o tempo é a condição transcendental da unidade de todo o múltiplo da

¹⁰⁹ Cf. *KrV*, B171.

¹¹⁰ Cf. *KrV*, B174.

¹¹¹ Cf. *KrV*, B174-175.

¹¹² Cf. *KrV*, B178.

¹¹³ Cf. *KrV*, B176.

intuição sensível, que ele é a condição da homogeneidade entre as categorias e os fenômenos¹¹⁴.

Queremos denominar esta condição formal e pura da sensibilidade, à qual o conceito do entendimento está restringido em seu uso, o *esquema* desse conceito do entendimento, e o procedimento do entendimento com estes esquemas, *esquematismo* do entendimento puro¹¹⁵.

Na passagem acima, Kant revela que o *esquema transcendental* se identifica com o sentido interno e suas determinações¹¹⁶. Ora, o *esquematismo transcendental* resulta justamente do uso do entendimento puro conforme tais determinações, isto é, da aplicação das categorias segundo aquelas condições *a priori* da sensibilidade¹¹⁷. Isso mostra que há correspondência inevitável entre entendimento e sensibilidade no que respeita à experiência possível. Porque, isoladamente, os sentidos (espaço e tempo) só fornecem *fenômenos*, assim como os conceitos puros do entendimento, por si só, apenas são categorias de pensamento. Ao vincular entendimento e sensibilidade, logo se verifica que o uso das categorias está inteiramente determinado por condições sensíveis, que são os *esquemas transcendentais*. Fora destes limites (seguindo as asas da razão), nenhuma experiência é possível, senão apenas devaneios no infindável oceano da razão pura. Portanto, o *esquematismo transcendental* apresenta os princípios de todo o uso legítimo do entendimento puro, isto é, do uso empírico, limitado àquilo que corresponde ao domínio real da natureza.

Mas, ao contrário do esquema dos conceitos sensíveis, pelos quais a capacidade empírica da imaginação produz imagens,

o esquema de um conceito puro do entendimento é algo que não pode ser levado a nenhuma imagem, mas é somente a síntese pura conforme

¹¹⁴ Cf. *KrV*, B177-178.

¹¹⁵ *KrV*, B179.

¹¹⁶ Allison entende, seguindo a Moltke S. Gram (1968), que o *esquema transcendental* deve ser considerado como uma *intuição pura*, embora que, diferentemente de Gram, pensa que os esquemas transcendentais sempre devem ser compreendidos apenas como as referências dos conceitos esquematizados e não dos conceitos puros (Cf. ALLISON, 1992, 283).

¹¹⁷ Cf. HARTNACK, 1977, 71.

uma regra da unidade, segundo conceitos em geral que expressa a categoria e é um produto transcendental da capacidade de imaginação que concerne à determinação do sentido interno em geral, segundo condições de sua forma (o tempo), com vistas a todas as representações na medida em que estas deveriam interconectar-se *a priori* num conceito conforme a unidade da apercepção¹¹⁸.

Portanto, os esquemas são *determinações a priori de tempo* conforme uma categoria, de modo que o entendimento *pensa* o múltiplo da apreensão aplicando as categorias dentro das determinações *a priori* do tempo, isto é, por meio de esquemas *a priori*¹¹⁹. Sem estas determinações, as categorias são meras *funções* ou unidades sintéticas (regras transcendentais) do pensar segundo conceitos, mas que por si só não *pensam* objeto algum¹²⁰. De um lado, as categorias são as únicas condições *a priori* do pensar em geral, de modo que sem elas nada poderia ser pensado. Por outro lado, os esquemas são as condições *a priori* do pensar aplicado a objetos, sem os quais não haveria homogeneidade entre categorias e fenômenos. Isso explica a distinção, acima apresentada, entre *pensar* e *conhecer*. Sem categorias nada se pensa, mas só com categorias o pensamento é vazio. É necessária aquela homogeneidade entre categorias e fenômenos para que o pensar seja em correspondência com objetos e, portanto, haja conhecimento, sendo, desse modo, condição para a própria possibilidade da experiência. Nas palavras de Kant,

os esquemas dos conceitos puros do entendimento são as verdadeiras e únicas condições para proporcionar a estes uma referência a objetos, por conseguinte uma *significação*. Por isso, **as categorias não possuem, ao fim, nenhum outro uso a não ser um empírico possível** na medida em que servem meramente para, mediante fundamentos de uma unidade necessária *a priori* (devido à reunião necessária de toda a consciência numa apercepção originária), submeter os fenômenos a regras universais da síntese,

¹¹⁸ *KrV*, B181.

¹¹⁹ Cf. *KrV*, B184.

¹²⁰ Cf. *KrV*, B187.

tornando-os assim apropriados para a conexão completa numa experiência¹²¹.

Vale destacar a afirmação kantiana de que *as categorias não possuem nenhum outro uso senão o empírico*. Isso é importante porque, logo mais a frente, haverá de ficar claro que existe uma *lei da causalidade natural*, a qual determina todo *acontecimento* segundo uma determinação de tempo. Ora, esta lei só é possível porque a categoria de *causalidade* é homogênea com os fenômenos (natureza em sentido material). Mas, Kant vai mais além. Diz que as categorias só têm uso empírico, isto é, só podem servir como *leis* para o conjunto dos fenômenos do mundo sensível (*natureza em sentido material*). No entanto, para além deste limite, a razão se vê inclinada a fazer um uso transcendente das categorias, de modo que a sensibilidade restringe os alcances do entendimento, mas a razão os amplia infinitamente, o que torna inevitável a antinomia entre os influxos da razão e os limites impostos pela sensibilidade ao uso das categorias. Por isso, toda vez que a razão utiliza das categorias para pensar o *incondicionado* (a *coisa em si*) cai numa dialética natural que produz *aparência ilusória*, pois ultrapassa os limites da sensibilidade, que restringe todo uso do entendimento à *experiência possível*, isto é, àquele uso meramente empírico. Com relação à *causalidade*, por exemplo, a razão aplica esta categoria para pensar o *incondicionado*, ultrapassando os limites da sensibilidade, que restringe a causalidade como mera lei da sucessão dos fenômenos no tempo, portanto, como lei da natureza para uso meramente na natureza (uso empírico).

Para determinar os limites da experiência possível, isto é, o uso meramente empírico das categorias do entendimento, Kant aplica a estes conceitos *a priori* puros as determinações de tempo, obtendo, assim, os seguintes esquemas transcendentais: a) as categorias de *quantidade* são determinadas segundo a *série do tempo*, de modo que o esquema puro correspondente é o *número*; b) as categorias de *qualidade* são determinadas conforme o *conteúdo do tempo*, isto é, o grau de sensação que preenche o tempo, o qual indica um *ser no tempo* (realidade), um *não-ser no tempo* (negação) ou simplesmente um tempo pleno ou vazio (limitação); c) as categorias de *relação* são determinadas segundo a *ordem do tempo*. Neste último, os esquemas das categorias são determinados de acordo com os três *modi* do tempo (*permanência, sucessão e simultaneidade*), antecedendo os princípios que

¹²¹ KrV, B185. **Negrito acrescentado.**

determinarão, posteriormente, como todas as percepções podem ser representadas numa conexão necessária, que será objeto das analogias da experiência. A *permanência* de tudo o que é real no tempo é o esquema da substância. A *sucessão* do múltiplo segundo uma regra é o esquema da causalidade. A *simultaneidade* de substâncias conforme uma regra universal é o esquema da comunidade, isto é, da ação recíproca de substâncias¹²².

Após estabelecer os limites (esquemas) do uso meramente empírico das categorias pela faculdade de julgar, Kant investiga os princípios de todo o procedimento empírico do entendimento possível de ser realizado *por meio* da faculdade de julgar. Trata-se de evidenciar o sistema dos princípios de todos os *juízos sintéticos a priori* da experiência possível, aqueles por meio dos quais a faculdade de julgar enlaça conceitos com fenômenos seguindo os limites da experiência possível estabelecidos pelos esquemas do entendimento¹²³. Mas, vale ressaltar que, neste ponto, Kant se refere apenas aos princípios do uso legítimo das categorias (princípios do entendimento), deixando de lado todos os princípios da sensibilidade (relacionados à determinação da possibilidade *a priori* dos objetos e, inclusive, apenas enquanto fenômenos e nunca *em si mesmos*), bem como os da matemática, que se relacionam apenas à construção *a priori* de conceitos, os quais dependem inteiramente da intuição. Portanto, trata-se de elaborar um sistema só dos princípios (da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*) relacionados ao uso das categorias do entendimento, isto é, da possibilidade do conhecimento empírico por meio das categorias¹²⁴. Aqui é importante abrir parênteses e tratar, mesmo que brevemente, sobre os diferentes tipos de juízos em Kant.

A distinção dos juízos aparece na introdução da *KrV*, tanto na versão A de 1781, quanto na B de 1787, embora que a última traga consideráveis acréscimos. Inicialmente, todo juízo estabelece um enlace entre um sujeito e um predicado, podendo ser afirmativo ou negativo¹²⁵. Este enlace pode ser *analítico* ou *sintético*. É analítico quando o predicado é pensado *a priori* no sujeito, isto é, quando a um sujeito *A*, por exemplo, já está contido (de forma oculta) um predicado *B*, de modo que o juízo nada mais realiza do que um desmembramento. Portanto, os

¹²² Cf. *KrV*, B182-185.

¹²³ Cf. *KrV*, B187-188; HARTNACK, 1977, 79.

¹²⁴ Cf. *KrV*, B188-189.

¹²⁵ Sobre os juízos, ver também *Lógica. Um manual de lições*, editada por G. B. Jäsche (*Log*, AA 09), na segunda seção da *Doutrina geral dos elementos*.

juízos analíticos são *juízos de explicação*. Mas, cabe aqui uma ressalva importante. Se os juízos analíticos consistem num enlace em que o predicado já está contido no sujeito, então sempre serão *a priori*. Primeiro, porque o enlace não depende de experiência e, segundo, porque não seria possível pensar o predicado contido no sujeito se não houvesse identidade entre os mesmos. Por outro lado, é sintético o enlace quando o predicado não pode ser pensado *a priori* no sujeito, mas depende de um ato de conexão (síntese), isto é, quando um predicado *B*, por exemplo, reside inteiramente fora de um sujeito *A*, mas que, por meio de um ato de síntese (realizado pela faculdade de julgar sempre que utiliza das categorias do entendimento como funções sintéticas), o enlace entre ambos é possível. Portanto, os juízos sintéticos são *juízos de ampliação*. Mas, distintamente dos analíticos, os juízos sintéticos podem ser tanto *a priori* quanto *a posteriori*. Primeiro, porque admitem experiência e, segundo, porque o predicado não está em relação de identidade com o sujeito¹²⁶.

Um juízo sintético é *a posteriori* quando seu fundamento é a experiência. A proposição *os corpos são pesados*, por exemplo, é um juízo sintético, porque do conceito de *corpo* não é possível extrair, por simples análise, o conceito de *pesado*, de modo que um enlace entre ambos os conceitos só é possível de ser pensado por meio de um juízo que acrescente o predicado *pesado* no sujeito *corpo*. Além disso, trata-se de uma proposição *a posteriori*, pois depende completamente da experiência. Mas, é curioso que todas as vezes que fizer a experiência, esta parece confirmar de que *os corpos são pesados*, o que dá a impressão de ser um juízo *a priori*¹²⁷. Neste ponto Kant concorda com Hume e admite que alguns juízos, que dependem completamente da experiência, por vezes são concebidos como universais, mas ressalta que esta suposta universalidade é em decorrência do simples hábito. Há outros juízos sintéticos *a posteriori* que não oferecem tanta dificuldade, pois a contingência dos mesmos é mais evidente. A proposição *a porta está aberta*, por exemplo, é um juízo sintético *a posteriori*. Primeiro, porque o predicado *aberta* não está contido no conceito *porta* e, em segundo lugar, porque esta conexão só pode ser realizada com o auxílio da experiência.

Um juízo sintético é *a priori* quando seu fundamento não pode ser encontrado na experiência, mas num conceito puro da faculdade de conhecer. A proposição *tudo o que acontece tem sua causa*, por

¹²⁶ Cf. *KrV*, B10-11.

¹²⁷ Cf. *KrV*, B11-13.

exemplo, é um juízo sintético *a priori*. É sintético porque o predicado *causa* não pode ser extraído analiticamente do conceito de algo que *acontece*. Contudo, é *a priori* porque o predicado *causa* não é algo que a experiência possa fornecer¹²⁸. Neste ponto, Kant se distancia de Hume. O filósofo empirista rechaça toda a possibilidade de existir conhecimentos *a priori*, sustentando que a universalidade é apenas fruto do hábito. Por isso, a relação de causa e efeito tem seu fundamento inteiramente na experiência, assim como o exemplo acima exposto em relação ao peso dos corpos. Porém, o filósofo crítico coloca o conceito de *causa* não como derivado da experiência (do hábito), como efetivamente fez Hume, mas como uma categoria do entendimento, isto é, como conceito *a priori* puro e, portanto, *condição* transcendental da experiência possível.

Tendo realizado as distinções entre os juízos, Kant terá que expor os princípios de possibilidade dos mesmos. No que respeita aos juízos sintéticos *a posteriori* não há grandes dificuldades, de modo que Kant já expõe seu respectivo princípio na introdução da *KrV*. Portanto, conforme já ficou claro acima, o princípio dos juízos sintéticos *a posteriori* é a experiência. Mas, com relação aos juízos sintéticos *a priori* e os juízos analíticos, o fundamento é transcendental, o qual é apresentado por Kant na *Analítica dos princípios*. São dois os princípios expostos por Kant: o de *não-contradição* e o de *unidade sintética do múltiplo da intuição*. O primeiro possui um uso negativo e outro positivo. O negativo determina que em nenhum juízo, seja qual for, deve haver contradição interna, sendo esta, portanto, uma *conditio sine qua non* para todo conhecimento, sem a qual é impossível qualquer conhecimento. Trata-se de um critério universal de toda verdade, pertencente apenas à lógica, sem levar em conta o conteúdo dos conhecimentos, limitando-se à forma. É apenas um critério de avaliação para excluir a falsidade e o erro dos juízos. O positivo, por outro lado, determina não apenas a correção lógica (formal), mas também o conhecimento da verdade. O uso negativo do princípio de *não-contradição* é possível para todos os juízos, inclusive para os sintéticos, pois todos os juízos necessitam ser pensados sem contradição. Porém, o uso positivo é possível para os juízos analíticos, já que a verdade destes juízos precisa ser concebida suficientemente a partir do princípio de *não-contradição*, mas não é possível para os juízos sintéticos, que só podem conceber a verdade com o auxílio da experiência¹²⁹. Nos juízos

¹²⁸ Cf. *KrV*, B12-13.

¹²⁹ Cf. *KrV*, B189-191.

sintéticos *a posteriori*, este auxílio significa completa dependência, ao passo que nos *a priori* significa referência.

O segundo princípio corresponde apenas aos juízos sintéticos, sejam *a priori* ou *a posteriori*. Porém, anteriormente foi dito que o fundamento dos juízos sintéticos *a posteriori* é a experiência. De fato, isso é verdade, mas a experiência também depende de possibilidade. Além disso, a possibilidade da experiência é o que confere realidade objetiva a todos os conhecimentos *a priori*. O princípio da *unidade sintética do múltiplo da intuição* é justamente o fundamento de toda a *experiência possível* e, portanto, de todos os juízos sintéticos¹³⁰. Com base nisso, deve-se trazer presente uma distinção importante: existem muitos tipos de juízos sintéticos. A primeira distinção é entre os *a priori* e os *a posteriori*. Mas, dentre os juízos sintéticos *a priori*, também existe grande variedade. Kant afirma que existem juízos sintéticos *a priori* na física, na matemática e, inclusive, exige que haja tais juízos na metafísica, caso haja de considerá-la como ciência¹³¹. Todo conhecimento científico depende de tais juízos. Por isso, Kant considera que a física e a matemática já seguem o caminho seguro como ciências, porque possuem juízos sintéticos *a priori*. Mas, até 1781, antes da publicação da *KrV*, Kant considera que a metafísica não tinha a mesma vantagem que aquelas ciências¹³². Diante disso, se a matemática e a física possuem juízos sintéticos *a priori*, então a pergunta que a *KrV* deve responder quanto a elas é esta: *como* são possíveis os *juízos sintéticos a priori* na matemática e na física? Mas, quanto à metafísica, a pergunta ainda poderia ser esta outra: *são possíveis* juízos sintéticos *a priori* na metafísica? Ora, a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* será a questão fundamental de toda a *crítica*¹³³, em relação à qual a *Analítica dos princípios* tratará sobre o princípio de *não-contradição* (ainda que apenas no seu uso negativo) e do princípio da *unidade sintética do múltiplo da intuição*, os quais estão na base do sistema de todos os princípios do uso empírico das categorias do entendimento e, portanto, dizem respeito à própria *possibilidade da experiência*, a qual tem que ter validade objetiva num juízo sintético *a priori*¹³⁴. Feitas estas considerações sobre os juízos, fecha-se parênteses.

¹³⁰ Cf. *KrV*, B195.

¹³¹ Cf. *KrV*, B14-18.

¹³² Cf. *KrV*, BXIV-XV.

¹³³ Cf. *KrV*, B19.

¹³⁴ Cf. *KrV*, B197.

Seguindo a tábua das categorias, todos os princípios do entendimento puro são divididos em *matemáticos* (porque demonstram a aplicação da matemática aos fenômenos) e *dinâmicos*. Os primeiros são: *axiomas da intuição* e *antecipações da percepção*. Os segundos são: *analogias da experiência* e *postulados do pensamento empírico em geral*. Aqueles se reportam à *intuição* dos fenômenos e, portanto, são constitutivos do objeto da experiência possível, enquanto estes concernem à *existência* dos mesmos no tempo e, portanto, são regulativos da experiência possível¹³⁵. Cada um destes princípios guarda uma reflexão profunda e importante para a compreensão da pergunta fundamental da *crítica*, a saber: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Contudo, ainda que deter-se a estes princípios seja algo provocativo, isso conduziria a investigação por um caminho muito longo, do qual é possível desviar e tomar um atalho, sem temer qualquer prejuízo quanto aos propósitos que aqui se pretende alcançar.

Por isso, é necessário, a partir de agora, retomar o percurso da investigação, tendo em vista os objetivos que deverão ser alcançados no primeiro e segundo capítulos. Estes são: determinar o âmbito (domínio) da natureza, segundo o qual é possível pensar uma *causalidade* segundo a natureza, e as condições pelas quais é possível, pelo menos, pensar a liberdade como uma causalidade distinta da natureza, porém sem contradição com a mesma. Com relação ao primeiro, já foi demonstrado que a *experiência possível* depende da *unidade sintética do múltiplo da intuição*. O *múltiplo da intuição* depende, primeiramente, das condições *a priori* puras da sensibilidade, que são espaço e tempo, e depende, em segundo lugar, da *unidade empírica do múltiplo* no sentido interno (tempo). A *unidade sintética* deste múltiplo da intuição depende, por sua vez, dos *conceitos puros* do entendimento (como funções sintéticas *a priori*) e dos *princípios puros* da faculdade de julgar, que utiliza daquelas funções para *subsumir*, isto é, para *pensar* o múltiplo da intuição. Diante disso, o próximo passo seria expor o sistema completo daqueles princípios da faculdade de julgar. Contudo, aqui é possível tomar um atalho e expor apenas o princípio concernente à *causalidade da natureza*, conforme a segunda analogia da experiência. Isso será

¹³⁵ Cf. *KrV*, B199-200. Conforme explica Roberto Torretti, “os princípios de inerência, causalidade e interação introduzem a unidade e a coerência nos fenômenos; graças a eles se pode fazer surgir das percepções a unidade da experiência. Oferecem, por isso mesmo, uma pedra de toque para determinar o sentido preciso do conceito kantiano de experiência [...]” (TORRETTI, 1967, 443, tradução minha).

suficiente para o que se espera para o primeiro capítulo. Com relação ao segundo objetivo, algo também já foi abordado. Trata-se do princípio supremo de *não-contradição*, o qual, no seu uso negativo, deverá estar na base de todo o julgamento em torno da antinomia entre natureza e liberdade, porque o objetivo, neste ponto, será justamente determinar se é possível pensar a liberdade *sem contradição* com a natureza. Para este segundo objetivo, o foco será a questão da causalidade na terceira antinomia, na Dialética transcendental, conforme abordará o segundo capítulo.

1.3 Da causalidade segundo a natureza às pretensões dialéticas da razão para além da natureza

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

A partir disso, os esquemas do entendimento puro possibilitaram compreender que as categorias são de uso meramente empírico e que as categorias de relação estão determinadas pelos três *modi* de tempo quanto a sua aplicação aos fenômenos. Por isso, as analogias da experiência, que são os princípios do uso das referidas categorias, não têm nenhuma significação ou validade como princípios do uso transcendental do entendimento, senão apenas do uso empírico do

mesmo¹³⁶. Por isso, o princípio geral de todas as analogias é a *unidade* necessária de todas as percepções conforme determinações de tempo¹³⁷. Partindo deste fundamento, a aplicação da categoria de *causalidade* aos fenômenos deve proceder conforme a *sucessão* temporal (*Zeitfolge*). A *sucessão* (*Folge*) é uma determinação do sentido interno, quer dizer, o esquema transcendental por meio do qual a categoria da *causalidade* está restringida em seu uso com relação aos fenômenos. Disso nasce o “*princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade*”¹³⁸, o qual exprime que todas as *mudanças* (*Veränderungen*) *acontecem* (*geschehen*) de acordo com a lei da conexão de causa e efeito¹³⁹.

Em primeiro lugar, a *sucessão temporal* (*Zeitfolge*) é uma determinação transcendental do sentido interno, a qual simplesmente conecta os fenômenos segundo uma *relação temporal*, ou seja, faz com que os fenômenos *sucedam* uns aos outros, isto é, que num determinado tempo seja um estado de coisas e, em outro tempo, seja outro estado de coisas. Isso significa que a *relação* dos fenômenos a partir da determinação *sucessiva do tempo* não pode ser percebida de outra maneira senão apenas como estados que estão em tempos diferentes, isto é, um sendo num tempo e outro sendo em outro tempo. Logo, toda mudança não é nada mais do que um *sucessivo* ser e não-ser segundo a *sucessão temporal*. No entanto, esta *sucessão* é meramente temporal, de modo que não determina qual estado deve ser *causa* e qual deve ser *efeito*. Contudo, ela é o esquema do entendimento pelo qual a categoria de *causalidade* é aplicável como lei da conexão de um estado como precedente a outro subsequente, isto é, da conexão dos fenômenos numa *relação de causa e efeito*. Portanto, o esquema transcendental da *sucessão temporal* é a condição para que as coisas sucedam uma à outra¹⁴⁰. Porém, isso não é suficiente para gerar uma relação de causa e efeito entre as coisas. O tempo não pode determinar a relação causal entre os fenômenos, senão apenas a relação temporal entre os mesmos, isto é, a mera *mudança* das coisas no tempo. Mas, se existe uma determinação que possibilita a mudança das coisas, o entendimento

¹³⁶ Cf. *KrV*, B223.

¹³⁷ Cf. *KrV*, B220.

¹³⁸ *KrV*, B232.

¹³⁹ Cf. *KrV*, B232.

¹⁴⁰ O parênteses que Kant abre na segunda analogia, antes de tratá-la propriamente, é para mostrar que a *mudança* é um pressuposto para o princípio da *causalidade*. Porque este último requer o modo de ser *sucessivo* das coisas, que é uma determinação do tempo (o único que *permanece*) (Cf. *KrV*, B232-233; TORRETTI, 1967, 452-453).

dispõe a função transcendental que regula, seguindo aquela determinação temporal de toda mudança, a relação causal das coisas¹⁴¹. Portanto, o princípio da segunda analogia justifica, primeiramente, que *toda mudança* corresponde a um constante *ser e não-ser* dos fenômenos no tempo, isto é, consiste no mero modo de *ser* (existir) das coisas segundo a *sucessão temporal*. Por outra parte, justifica que todo *acontecimento* depende de uma lei da conexão de *causa e efeito*, isto é, de uma categoria do entendimento que produza a *relação (sucessão) objetiva* dos fenômenos no tempo e não apenas uma *relação (sucessão) subjetiva* dos mesmos. A última consiste numa relação pela qual os fenômenos são postos sucessivamente no tempo, mas sem a determinação de qual deve suceder como *efeito* e qual deve preceder como *causa*, isto é, não determina qual estado deve suceder como *acontecimento*, mas simplesmente como *sucesso (mudança)* no tempo. Aquela, no entanto, consiste numa relação pela qual a *mudança*, isto é, a sucessão dos fenômenos no tempo, *acontece* segundo uma lei da causalidade¹⁴².

Desse modo, a proposição *todo efeito é acontecimento de uma causa* somente é possível a partir do seguinte complemento: *segundo uma lei da conexão de causa e efeito*, que Kant denomina de *lei (Gesetz)* da *causalidade da causa (Causalität der Ursache)*. Isso significa que toda conexão de uma causa com o seu efeito é determinada por uma lei, a qual não pode ser derivada da experiência, mas consiste na possibilidade mesma da experiência de algo que acontece¹⁴³. David Hume foi um dos que tentou extrair a regra da conexão entre causa e efeito da experiência. Disse que esta ligação não ocorre de forma *a priori*, mas depende de um hábito constituído por experiência empírica¹⁴⁴. A consequência disso é que não há universalidade nos acontecimentos da natureza, pois tudo o que acontece possui seu fundamento apenas na experiência, isto é, na intuição sensível, de modo que a regra é já um fenômeno tanto quanto o fenômeno do acontecimento¹⁴⁵.

Supondo-se que um evento não seja precedido por nada a que deva seguir segundo uma regra, então

¹⁴¹ Cf. *KrV*, B232-234.

¹⁴² Cf. *KrV*, B236-239.

¹⁴³ Cf. *KrV*, B240-241.

¹⁴⁴ Cf. HUME, 1988, 99-100.

¹⁴⁵ Cf. *KrV*, B241.

toda a sucessão da percepção é determinada meramente na apreensão, isto é, apenas subjetivamente; com isso, porém, não se determinaria de modo algum objetivamente qual teria propriamente que ser o precedente e qual o conseqüente nas percepções. Dessa maneira, teríamos somente um jogo de representações que não se referiria simplesmente a objeto algum, isto é, segundo a relação de tempo nenhum fenômeno se distinguiria mediante nossa percepção de todo outro fenômeno. Com efeito, a sucessão no apreender é sempre indiferente, e portanto nada há no fenômeno que o determine de modo a assim tornar objetivamente necessária uma certa sucessão¹⁴⁶.

Portanto, o tempo contém apenas a condição *a priori* pura (transcendental) da síntese do múltiplo da apreensão, ou seja, é a faculdade sintética da imaginação, que determina somente a relação temporal dos fenômenos¹⁴⁷. Já o entendimento contém a condição *a priori* pura (transcendental) da síntese da apercepção, ou seja, é a faculdade sintética originária. Por isso, seguindo a determinação da sucessão temporal dos fenômenos, à qual a categoria de *causalidade* está restringida em todo o seu uso legítimo, resulta que se trata de uma

¹⁴⁶ *KrV*, B239-240.

¹⁴⁷ É esta *determinação temporal* que faz com que as coisas *existam* (umas com relação às outras e para o entendimento). Porque, conforme já explicado anteriormente, a *existência* não significa que as coisas são *em si mesmas*, mas que são *fenômenos* e, além disso, umas com relação às outras e *para mim* (para o entendimento). Ora, o tempo é justamente a condição sensível que permite com que as coisas *existam para uma consciência originária*, isto é, sejam *minhas percepções*. Porque *ter percepções* não significa apenas o poder de organizar as sensações na intuição, mas de reuni-las numa consciência pensante. Neste sentido, o *tempo* é a faculdade que intermedia entre o múltiplo da intuição e a unidade da *apercepção originária*, concedendo, desse modo, ao *eu pensante* o *poder* de acompanhar todas as representações e, por conseguinte, um título de propriedade sobre as mesmas (Cf. *KrV*, B131-135). A existência das coisas umas com relação às outras também só é possível no tempo, pois, segundo a primeira analogia da experiência, o modo de existência das coisas é *a priori* determinado no tempo, isto é, como *simultâneas* ou *sucessivas* (Cf. *KrV*, B224-225; TORRETTI, 1967, 445-446; 452).

causalidade da natureza, isto é, de uma lei para *subsumir* o múltiplo no tempo e apenas conforme o mecanismo da sucessão¹⁴⁸.

A causalidade, e todas as demais categorias, estão restringidas pelos princípios da experiência possível a um uso meramente *empírico*, que também podem ser denominados de princípios do uso *imanente*. Mas, a razão pura é dialética por natureza, de modo que utiliza de princípios *transcendentes* para fazer um uso *transcendental* das categorias, o qual resulta em *aparência ilusória*, fugindo completamente do domínio da natureza¹⁴⁹. Por isso, depois de estabelecer os limites da experiência possível, dentro dos quais a segunda analogia da experiência revela o princípio (*imanente*) para o uso legítimo (*empírico*) da categoria de *causalidade*, Kant realizará, na Dialética transcendental, a *crítica* do uso dialético que a razão faz dos conceitos do entendimento puro. Esta crítica se divide em três partes. Trata dos *paralogismos da razão*, das *antinomias da razão* e sobre o *ideal da razão*¹⁵⁰. O objetivo de toda esta crítica limita-se em evidenciar a *aparência ilusória* dos juízos transcendentais que a razão produz com seus raciocínios dialéticos (sofísticos)¹⁵¹. Porque a natureza não pode evitar suas próprias leis, de modo que nem a sensibilidade e nem o entendimento, por si só, erram. Conforme já demonstrado acima, os sentidos não erram porque não julgam. Mas, o entendimento, por si só, também não julga, senão apenas contém regras para os juízos. A faculdade de julgar pode errar quando utiliza das categorias do entendimento para julgar sob alguma influência que venha a provocar o erro¹⁵². Desse modo, há *aparência ilusória empírica*¹⁵³ quando há influência da imaginação sobre a faculdade de julgar (como seria o caso da ilusão ótica) e há *aparência ilusória lógica* quando há influência de falácias no raciocínio¹⁵⁴. Mas, a *aparência ilusória transcendental* ocorre de forma muito peculiar. Trata-se de uma *ilusão (Illusion)* que é *natural e inevitável*, pois inerente à razão humana¹⁵⁵. Não pode, portanto, ser evitada ou eliminada, senão apenas

¹⁴⁸ Cf. *KrV*, B256.

¹⁴⁹ Cf. *KrV*, B352-353.

¹⁵⁰ Cf. *KrV*, B397-398; PHILONENKO, 2003, 231.

¹⁵¹ Cf. *KrV*, B354.

¹⁵² Cf. *KrV*, B350.

¹⁵³ Esta é uma espécie peculiar de *aparência ilusória (schein)*, que não pode ser confundida com as produzidas na faculdade de julgar, de modo que Kant a deixará de lado na *KrV*.

¹⁵⁴ Cf. *KrV*, B353.

¹⁵⁵ PHILONENKO, 2003, 233.

colocada em evidência¹⁵⁶. Isto é o que justamente pretende a *crítica*: colocar aquela ilusão dialética natural em evidência perante a razão mesma, para que esta se veja constrangida e, a partir disso, limite todo o uso das suas ideias como *reguladoras* da experiência possível, o que significa um uso simplesmente negativo das mesmas¹⁵⁷, o único que não é ofensivo à natureza, pois respeita o limite *empírico*.

Kant define o entendimento como a *faculdade das regras* e a razão como a *faculdade dos princípios*. Por isso, todo o conhecimento terá que começar pelos sentidos, passar pelo entendimento e terminar na razão¹⁵⁸. Mas, com relação ao conhecimento, os princípios da razão podem ser *transcendentes* ou *reguladores*. São transcendentés sempre que pretendem ampliar a capacidade cognitiva, fazendo um uso transcendental das categorias. Este é o uso positivo das ideias dentro da filosofia teórica, que é ilegítimo e resulta em *aparência ilusória*. Por outro lado, são reguladores os princípios da razão sempre que se restringem a *regular* a faculdade de julgar, isto é, como princípios do uso *empírico* das categorias. Este é o uso negativo das ideias dentro da filosofia teórica, que apenas se ocupa de determinar o conhecimento mediante princípios¹⁵⁹. Originariamente, a razão não admite qualquer limite na experiência empírica, diferentemente do que se deve pensar com relação ao entendimento. Por isso, as *regras do entendimento* servem para *compreender* as percepções, enquanto as *ideias da razão* servem para *concebê-las*¹⁶⁰. Contudo, é possível (e este é o objetivo da *crítica*) colocar estes limites, ou seja, *disciplinar* a razão no seu uso teórico¹⁶¹. É preciso, conforme explica José Luiz Villacañas, distinguir dois sentidos de *razão*, um amplo e outro estrito. O primeiro está ligado à

[...] vontade de universalizar qualquer aspecto concreto da atividade humana e com as regras que possibilitam esta universalização; [o segundo, porém, é o sentido] específico ou restringido, que

¹⁵⁶ Cf. *KrV*, B354-355.

¹⁵⁷ PHILONENKO, 2003, 234.

¹⁵⁸ Cf. *KrV*, B355-356.

¹⁵⁹ Cf. *KrV*, B357-359.

¹⁶⁰ Cf. *KrV*, B367.

¹⁶¹ Cf. *KrV*, B377.

tem a ver com as atividades ordenadoras de discursos concretos relativos a objetos dados¹⁶².

Levando em conta esta distinção, o pensador espanhol sustenta que a tarefa da razão em sentido estrito consiste em “[...] ordenar e relacionar juízos de experiência”¹⁶³, o que está de acordo com o sentido exposto acima de uma *razão disciplinada*, ou ainda, *reguladora* do entendimento dentro dos limites da experiência possível. Além disso, este uso conduz a outras duas funções que a razão só possui enquanto razão disciplinada, a saber: a sistematizadora e a hipotética¹⁶⁴. Portanto, o trabalho da razão em sentido estrito (disciplinada) consiste em *regular, sistematizar e fazer hipóteses*.

Como se vê [sustenta Villacañas], não está dirigida a aumentar nosso conhecimento. Isso porque a razão em sentido estrito não se relaciona com a intuição, não pergunta e nem tenta as formas temporais do existente, etc., etc., mas unicamente *ordena e propõe* ao entendimento a direção pela qual tem que buscar o sujeito, a causa ou a relação recíproca; hierarquiza e subordina os sujeitos e as causas encontradas; e, por último, *conforma e cria* hipóteses para demonstrar esta hierarquia e ordem e para concretizar aquela direção¹⁶⁵.

Ora, todo o domínio das *leis puras* da natureza se dá dentro dos limites da sensibilidade, a qual é originariamente constituída pelas intuições puras de *espaço* e de *tempo*. A lei da natureza que determina todos os fenômenos segundo a relação de causa e efeito é denominada de *causalidade da natureza*. Mas, esta lei não tem outro domínio senão o empírico; e sempre que transcende este limite, ultrapassa sua *imanência* (sua capacidade própria) e cai num terreno de *aparências ilusórias*, onde se vê absolutamente liberta para construir edifícios enormes, mas sem nenhum fundamento sólido. Este limite (do uso) da *causalidade* é a *natureza* (os fenômenos), cuja *unidade* é empírica e só

¹⁶² VILLACAÑAS BERLANGA, 1987, 120. O que está entre colchetes é um acréscimo. Tradução minha.

¹⁶³ VILLACAÑAS BERLANGA, 1987, 120.

¹⁶⁴ VILLACAÑAS BERLANGA, 1987, 121.

¹⁶⁵ VILLACAÑAS BERLANGA, 1987, 121-122. O que está entre colchetes é um acréscimo. Tradução minha.

pode ser dada no *sentido interno*. Contudo, a razão, que sempre se vê impelida a completar toda a série dos fenômenos, busca o incondicionado, isto é, a *coisa em si*; e isso ela faz logicamente por meio de raciocínios silogísticos, norteados por um princípio *sintético*. Considera que, se o condicionado está dado, então o incondicionado é possível de ser constituído. Bastaria reunir toda a série das condições (dos fenômenos), que se obteria a unidade absoluta das mesmas, correspondente ao *incondicionado (coisa em si)*¹⁶⁶. Logo, o *incondicionado* é uma inferência da razão, assim como todos os conceitos puros da mesma. Aliás, todos os conceitos da razão expressam o incondicionado, o que significa que não admitem qualquer restrição na experiência, como ocorre com o entendimento¹⁶⁷. Neste sentido, é próprio destes conceitos o uso transcendental, de modo que o uso *empírico* dos mesmos requer disciplina, uma vez que sempre são transcendentais à experiência possível; diferentemente dos conceitos do entendimento, que encontram todo o uso restringido ao *empírico*, dado que são conceitos *imanentes* à experiência possível. Para diferenciar completamente das representações sensíveis e dos conceitos do entendimento (tanto os empíricos como os puros), Kant denomina os conceitos puros da razão de *ideias transcendentais*¹⁶⁸.

As *ideias* da razão são obtidas por meio de inferências segundo o princípio do *incondicionado*, que consiste na *totalidade das condições* para todo o condicionado dado e, portanto, é o fundamento da síntese do condicionado por meio da razão¹⁶⁹. A razão é a faculdade dos princípios (conceitos puros que exprimem o incondicionado), os quais são derivados apenas por inferência, que é ato próprio da razão. O entendimento é a faculdade dos conceitos. A faculdade de julgar é a capacidade de aplicar os conceitos puros do entendimento aos fenômenos, o que é possível mediante esquemas transcendentais. Já a razão é a faculdade de inferir a partir de conceitos e juízos, independentemente das condições sensíveis. Mas, então, o princípio transcendental que está na base de toda inferência racional é o *incondicionado*, o qual, aplicado ao conjunto dos conhecimentos da experiência possível (que sempre é condicionada), simplesmente determina a totalidade da série destes conhecimentos (condições)¹⁷⁰. A

¹⁶⁶ Cf. *KrV*, B363-364.

¹⁶⁷ Cf. *KrV*, B366-367.

¹⁶⁸ Cf. *KrV*, B368.

¹⁶⁹ Cf. *KrV*, B379; ALLISON, 1992, 77.

¹⁷⁰ Cf. HARTNACK, 1977, 113-114.

razão não contém outra coisa senão este princípio, por meio do qual pensa o condicionado dentro do silogismo, sem se referir diretamente a intuições, mas apenas mediatamente, isto é, por meio da unidade do múltiplo da intuição dada nos conceitos de entendimento¹⁷¹. Porém, a questão é esta: se todas as inferências da razão nos silogismos são produzidas conforme aquela *máxima* do *incondicionado*, como um princípio transcendental característico da razão humana, e se tal princípio é completamente transcendente à experiência, é possível conferir *validade objetiva* às inferências da razão? Ou, ao invés disso, a razão sempre procede com astúcia, inferindo apenas *conceitos sofisticos* (*aparência ilusória*)?¹⁷². Esta é a questão que a Dialética transcendental tem que responder.

Todas as ideias da razão simplesmente *representam* (enquanto conceitos puros) o incondicionado segundo uma categoria do entendimento¹⁷³. Como só pelo entendimento algo pode ser pensado, a razão não pode conceber um conceito do incondicionado senão mediante o entendimento. Porque a razão, por si só, não é uma faculdade de produzir conceitos. Ela precisa produzi-los por meio do entendimento. Desse modo, a razão simplesmente contém o *incondicionado* e o entendimento contém a *regra* segundo a qual o incondicionado pode ser pensado e, portanto, *conceituado*. Além disso, a razão pura não se refere diretamente aos objetos, mas apenas mediatamente, conforme os objetos são pensados (pelo entendimento)¹⁷⁴. Logo, inclusive a inferência do *incondicionado* como unidade absoluta de todas as condições, já é uma exigência de que estas condições sejam fornecidas.

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

¹⁷¹ Cf. *KrV*, B363-365.

¹⁷² Cf. *KrV*, B368.

¹⁷³ Cf. HARTNACK, 1977, 115.

¹⁷⁴ Cf. *KrV*, B392-393.

incondicionado da síntese *disjuntiva* das partes de um sistema¹⁷⁵.

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

“[...] cuja *primeira* contém a *unidade absoluta* (incondicionada) *do sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade absoluta da série das condições do fenômeno*, a *terceira*, a *unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral*”¹⁷⁶.

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

Disso surgem três *ideias* primárias: *imortalidade da alma*, *mundo* e *Deus*. Mas, destas, muitas outras podem ser derivadas. A *liberdade*, por exemplo, é uma ideia cosmológica, da qual derivam as ideias de mundo inteligível e lei moral; e da qual outras dependem, como é o caso das ideias de Deus, vontade santa e imortalidade da alma. Portanto, muitas são as ideias da razão pura, contudo, Kant chama a atenção para aquelas que são de objeto restrito da investigação *metafísica*, ou seja, as ideias que não são necessárias para os fins da *ciência natural*, mas que a ultrapassam completamente. Estas ideias são apenas aquelas três citadas acima (*Deus*, *liberdade* e *imortalidade*). São ideias que a *metafísica da natureza* não as necessita, pois com elas apenas ultrapassaria todos os limites da experiência, aos quais deve inteira obediência. Por isso, uma *metafísica*, que visa investigar aquelas ideias, não pode ser confundida com a *metafísica da natureza*, que tem todo seu esforço limitado a um campo para o qual as ideias são simplesmente de uso negativo¹⁷⁷.

As *ideias* são conceitos puros da razão, portanto, transcendentais (não possuem qualquer mescla com o empírico). Mas, por outro lado, não são conceitos que originariamente estão limitados à experiência possível. Já os conceitos do entendimento são *a priori* puros (transcendentais) e, no entanto, originariamente limitados à experiência empírica. Ou seja, enquanto os conceitos do entendimento são

¹⁷⁵ *KrV*, B379.

¹⁷⁶ *KrV*, B391.

¹⁷⁷ Cf. *KrV*, B395, nota.

transcendentais e de uso imanente à experiência empírica, as ideias da razão são transcendentais e de uso transcendente à experiência possível. Isso ocorre porque a intuição humana é sensível e, portanto, apenas pode intuir *fenômenos*, os quais, perante uma *ideia* da razão (que representa um *maximum*) dizem muito *pouco* sobre o objeto. A razão, no entanto, está ligada ao *incondicionado* e, portanto, busca a *coisa em si* para os *fenômenos* e, neste sentido, sempre dirá *mais* do que a intuição *pode* dizer dos objetos. Por isso, para nenhuma das ideias é possível *dedução transcendental*, pois são transcendentais à experiência possível, isto é, não possuem qualquer correspondência com objetos da intuição sensível, senão apenas uma *dedução subjetiva* a partir da natureza da razão pura mesma¹⁷⁸. Como simples *ideia* da razão, a *coisa em si* é pensada em face dos fenômenos, mas sem qualquer ligação imediata com os mesmos. São conceitos necessários, pois não são fingidos arbitrariamente, ligados à própria natureza da razão, isto é, à necessidade natural da razão pensar o *incondicionado*. Aliás, a razão só pensa a partir deste princípio, que está na base de todas as inferências racionais¹⁷⁹.

Na *KrV*, a investigação das ideias transcendentais segue uma *ordem sistemática* (pois existe uma interconexão e unidade natural entre as mesmas) *analítica* (pois parte daquilo que a experiência fornece imediatamente, invertendo a ordem sintética, pela qual o conceito de imortalidade é obtido pelo enlace do conceito de liberdade ao conceito de Deus), progredindo natural e logicamente (como ocorre num silogismo): do conhecimento de *si mesmo* (alma), ao conhecimento do *mundo* e, deste, ao conhecimento do *Ente originário*¹⁸⁰. Mas, as ideias transcendentais não possuem nenhuma correspondência com os fenômenos, de modo que são cognitivamente conceitos negativos, ou seja, possuem realidade transcendental meramente subjetiva, fruto de uma necessidade natural da razão pura. No entanto, a razão não pode evitar a *aparência ilusória*, visto que pretende conferir realidade objetiva às ideias. Mas, estas aparências não decorrem de engano proposital. Elas são fruto da *ilusã natural*, conforme já dito acima. É da natureza da razão humana buscar o *incondicionado* para a série de todas as condições, o que resulta natural que a razão induza a faculdade de julgar ao erro. A razão pura é dialética por natureza, porque possui em si sofismas que nem o mais sábio dos homens consegue se livrar, senão

¹⁷⁸ Cf. *KrV*, B393.

¹⁷⁹ Cf. *KrV*, B383-384.

¹⁸⁰ Cf. *KrV*, B394-395 e nota.

apenas, com muito esforço, evitar o erro. A razão pura sempre possuirá em si estes sofismas e é inevitável sua influência sobre a faculdade de julgar, mas o homem sábio pode tomar consciência destas aparências sofisticadas e evitar, ainda que não as próprias aparências, pelo menos os erros que delas possam advir¹⁸¹.

Pode-se dizer, portanto, que a razão não produz o erro, mas simplesmente o induz por meio de uma dialética (que não é arbitrária, mas natural) entre aquilo que a razão naturalmente aspira (o incondicionado) e os estreitos limites a que a capacidade humana de conhecimento está restringida (a experiência possível). A razão simplesmente aspira ao incondicionado e o entendimento não faz mais que apresentar as regras da faculdade de pensar. Mas, como as regras estão restritas à experiência possível e aquilo que a razão almeja é muito mais do que os sentidos podem fornecer, surge uma dialética natural que inevitavelmente ludibria a faculdade de julgar. Assim como a sensibilidade, a razão e o entendimento não erram, pois não julgam. Mas, se entre a sensibilidade e o entendimento há um termo médio que possibilita não só o influxo de uma sobre a outra, mas a correspondência (homogeneidade) entre ambas, isso não é o que ocorre entre a razão e o entendimento, em que a faculdade de julgar apenas possibilita uma conexão, mas nunca a correspondência necessária (homogeneidade). Aliás, o erro decorre justamente da tentativa de forçar esta correspondência. Porque a relação entre razão e entendimento só pode ocorrer quando a faculdade de julgar utiliza de silogismos para pensar. É aí que ideias e conceitos podem se encontrar. Porém, como deste encontro jamais pode derivar uma correspondência (referência) natural (como ocorre entre sensibilidade e entendimento), senão apenas uma dialética natural (as pretensões demasiadamente grandes da razão em face dos alcances demasiadamente pequenos do entendimento), é comum que a faculdade de julgar caia em erros ao pensar as ideias em correspondência aos conceitos, o que implica ter que ampliar estes (os conceitos) infinitamente para além do seu uso imanente.

São três as espécies de silogismos dialéticos da razão, os quais correspondem às três espécies de ideias. O primeiro silogismo dialético Kant denominará de *paralogismo* transcendental. O segundo, de *antinomia* da razão pura. O terceiro, de *ideal* da razão pura¹⁸². Tendo em vista os objetivos do presente trabalho de tese, conforme já elucidado, apenas será necessário tratar do segundo, deixando de lado os outros.

¹⁸¹ Cf. *KrV*, B396-397.

¹⁸² Cf. *KrV*, B397-398.

Portanto, a partir de agora, a investigação andar  no terreno da *cosmologia racional*, discutindo, primeiramente, sobre o domínio da *natureza*, dentro dos limites do *mundo sensível*, e, em seguida, sobre a possibilidade de um domínio da *liberdade*, para o qual se requerer  um *mundo inteligível*.

O método que Kant utiliza para tratar dos silogismos sofisticados da razão pura é o *cético* (que não se confunde, de maneira alguma, com a *doutrina cética*, que  , em última análise, uma doutrina da ignorância, a qual desmonta todo o conhecimento científico, colocando-o sobre a d vida e a desconfiança), o qual é próprio da *filosofia transcendental*, uma vez que exige a certeza e, portanto, garante a imparcialidade no julgamento, permitindo a completa manifesta o das antinomias, sem interferência. Porque, no fundo, se aquele conflito é natural e inevitável, um julgamento sobre o mesmo já corre o risco de cair em erros, de modo que o método cético é a única postura adequada a ser tomada, pelo qual apenas se exige das partes que apresentem suas queixas e provem a legitimidade de suas pretensões.   um método que não pretende evitar o embate, mas, pelo contrário, o expõe inteiramente e apenas o contempla, para, no final, julgar apenas sobre as causas que o provocaram¹⁸³.

¹⁸³ Cf. *KrV*, B451-452.

2. A CAUSALIDADE NA COSMOLOGIA DA RAZÃO

Na *Analítica dos conceitos*, com a dedução transcendental, Kant demonstra que as categorias do entendimento só têm um único uso legítimo: o da experiência possível; isso possibilita, na *Analítica dos princípios*, determinar como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, isto é, os princípios da aplicação das categorias. Ora, na segunda analogia da experiência, Kant revela que a *sucessão temporal* é o esquema transcendental ao qual a categoria de *causalidade* está inteiramente limitada (é correspondente). Contudo, estes limites se restringem ao uso *imanente* das categorias e não é possível evitar o uso transcendente das mesmas, provocado pelas influências que a razão exerce sobre a faculdade de conhecimento. Por isso, não é possível manter aquele limite da *imanência* e evitar a influência transcendental, até porque esta é natural e inevitável. O único que se pode fazer é permitir com que toda aquela *aparência ilusória transcendental* se manifeste, colocando em evidência todas as suas causas, para, a partir disso, poder evitar os erros por meio de uma *disciplina* da razão pura. Se, por um lado, a *Analítica transcendental* apresenta todos os elementos necessários para a experiência possível, tanto as leis como os princípios segundo os quais estas leis são constitutivas do conhecimento empírico, dentro do território da *verdade* (que é o da experiência possível), por outro lado, a *Dialética transcendental* é necessária para decidir sobre as falácias naturais da razão pura.

Com relação à *causalidade*, a segunda analogia da experiência e a terceira antinomia são determinantes (se bem que toda a cosmologia da razão apresenta contribuições altamente relevantes para uma compreensão adequada do conceito de *causalidade inteligível*, conforme é pensado na terceira antinomia). A analogia é um desdobramento da dedução transcendental das categorias, enquanto a antinomia surge de uma dialética natural da razão pura. Enquanto a dedução transcendental restringe o uso legítimo da aplicação das categorias, de modo que a segunda analogia da experiência simplesmente indica o princípio do uso legítimo da categoria de causalidade, a razão pura representa uma liberação, de modo que liberta aquela categoria dos limites da experiência possível e exige a completude absoluta do conceito por meio do regresso infinito até o incondicionado, o qual não pode ser dado, senão apenas pensado e, portanto, concebido pela razão como simples

ideia¹⁸⁴. Para esta exigência, a razão toma como base o seguinte princípio:

*se o condicionado é dado, então também é dada a soma total das condições e, por conseguinte, o absolutamente incondicionado, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado*¹⁸⁵.

Deste princípio, Kant extrai duas conclusões: a) que as ideias transcendentais são simplesmente categorias ampliadas até o incondicionado; b) que as categorias que prestam para esta ampliação são apenas as que constituem, mediante síntese,¹⁸⁶ uma série. Além disso, a *série* requerida pela razão é somente a ascendente (das condições) e não a descendente (das consequências), porque, segundo o princípio acima exposto, se o condicionado é dado, então a razão exige que todas as condições precedentes também sejam dadas, mas não exige a série completa das suas consequências. De fato, se o condicionado é dado, então a série completa de todas as suas condições também tem que ser dada. Por outro lado, se uma condição é dada (aqui desconsiderando o fato de esta já ser condicionada), não é necessário que sua série progressiva (das consequências) seja dada, porque, se é progressiva, ainda tem que ser dada (tem que ser tomada somente como *dabilis*) e, portanto, trata-se apenas de um problema arbitrário e não necessário da razão pura¹⁸⁷. Conforme as palavras de Kant,

quero chamar de síntese *regressiva* à síntese de uma série do lado das condições, que, portanto, procede da condição mais próxima ao fenômeno dado até as condições mais remotas e de síntese *progressiva* aquela que do lado do condicionado procede da consequência mais próxima até as mais remotas. A primeira procede *in antecedentia*, a segunda *in consequentia*. As ideias cosmológicas ocupam-se, por conseguinte, com a totalidade da síntese regressiva e procedem *in antecedentia* e não *in consequentia*. Se ocorre o último caso, trata-se de um problema arbitrário e não de um problema necessário da razão pura,

¹⁸⁴ Cf. *KrV*, B435-436.

¹⁸⁵ *KrV*, B436.

¹⁸⁶ Cf. *KrV*, B436.

¹⁸⁷ Cf. *KrV*, B436-438.

pois para a perfeita inteligibilidade do que é dado no fenômeno necessitamos de fundamentos, não porém de consequências¹⁸⁸.

Ora, a causalidade é uma categoria da síntese dos fenômenos segundo a *série* temporal¹⁸⁹, conforme o princípio da segunda analogia da experiência. Então, a ampliação desta categoria até o incondicionado resulta na ideia de uma causalidade transcendental, a qual a razão pensa como capacidade de iniciar espontaneamente uma *série* no mundo. Esta espontaneidade a razão pode atribuir a Deus, como motor primeiro (segundo afirma a tese da terceira antinomia)¹⁹⁰, o que também implica admitir um começo do mundo no tempo (conforme afirma a tese da primeira antinomia)¹⁹¹. Mas, também pode atribuí-la a si mesma, como capacidade de determinar *ações*¹⁹² livres (conforme a solução da terceira antinomia)¹⁹³.

A questão é: em quais limites está encerrada a *causalidade*? Tendo em vista a dedução transcendental e a segunda analogia da experiência, a causalidade está sob o domínio da natureza, ou ainda, seu uso imanente está restrito ao da experiência possível, isto é, à determinação da conexão entre causa e efeito segundo a *sucessão* temporal. Por outro lado, a razão exige a completude do regresso desta

¹⁸⁸ *KrV*, B438.

¹⁸⁹ Conforme afirma Kant, “o tempo é em si mesmo uma série (e a condição formal de todas as séries), e por isso nele devem distinguir-se *a priori*, com respeito a um presente dado, os *antecedentia* como condições (o passado) dos *consequentia* (do futuro). Logo, a ideia transcendental da totalidade absoluta da série das condições para um condicionado dado refere-se somente a todo o tempo passado” (*KrV*, B438-439). Por isso, a completude absoluta da categoria de *causalidade* implica determinar a completude da série ascendente de todas as condições para um condicionado dado. Esta completude resulta numa ideia transcendental da razão, a qual é denominada de *liberdade transcendental*. Com relação ao ente absolutamente necessário da causa geradora de toda a série até o condicionado dado, a ideia transcendental chama-se *Deus*.

¹⁹⁰ Cf. *KrV*, B474; B478.

¹⁹¹ Cf. *KrV*, B454.

¹⁹² É extremamente importante frisar este conceito (*ação*), pois é muito comum encontrar entre os intérpretes de Kant a ideia de que a solução da terceira antinomia seja a tentativa de fundamentar uma *causa inteligível* no mundo. Porém, a verdadeira intenção de Kant é fundamentar uma *causalidade inteligível* para uma *causa natural* no mundo. Não pretende que o *arbítrio humano* seja inteligível, mas apenas que seja dotado de *causalidade inteligível*.

¹⁹³ Cf. *KrV*, B561.

sucessão, produzindo a ideia de *liberdade transcendental*. Mas, é possível tal liberdade? Como pode coexistir com a natureza sem romper com as leis da experiência possível?

A cosmologia da razão toca nestas questões. Na primeira antinomia, levanta a tese segundo a qual é necessário que o mundo tenha um primeiro começo no tempo. Ora, esta afirmação conduz a outra necessidade, a saber, de que haja uma faculdade de produzir um primeiro começo e, por conseguinte, também requer um motor primeiro do mundo. Com efeito, a tese da primeira antinomia conduz a outras duas ideias: a de *liberdade transcendental* e a de um *ente absolutamente necessário*. Desse modo, se a tese da primeira antinomia estiver correta, então também tem que estar correta a tese da terceira antinomia, segundo a qual a lei da natureza não é a única a determinar os acontecimentos no tempo, mas tem que haver uma causalidade por liberdade transcendental¹⁹⁴, a qual, por sua vez, aponta para um motor primeiro do mundo (um ser absolutamente necessário)¹⁹⁵ e, portanto, também tem que estar correta a tese da quarta antinomia. De fato, Kant admite, para a solução das antinomias, que a tese da terceira e da quarta antinomias podem estar corretas sob alguma perspectiva¹⁹⁶: de que é possível pensar numa liberdade transcendental sem contradição com a natureza¹⁹⁷ e de que é possível pensar a existência de um *ser absolutamente necessário* sem contradição com o uso empírico da razão¹⁹⁸; porém, negará completamente que a tese (bem como a antítese) da primeira antinomia possa(m) ser verdadeira(s), pois resulta(m) inteiramente contraditória(s)¹⁹⁹.

Portanto, a questão é: a causalidade é uma categoria cuja validade objetiva limita-se tão somente à experiência possível, ou é admissível uma causalidade inteligível, isto é, por liberdade? Além disso, sob quais condições é possível esta liberdade em face do mecanismo da natureza?

¹⁹⁴ Cf. *KrV*, B472; 474.

¹⁹⁵ Cf. *KrV*, B480; 482.

¹⁹⁶ Quando Kant afirma, com relação às antinomias que tratam das séries dinâmicas, que tanto a tese quanto a antíteses podem ser verdadeiras, isto ele faz acrescentando a ressalva de que a crítica deve esclarecer todo o mal entendido que está por trás daquelas ideias da razão. Ou seja, não se trata de aceitar simplesmente a tese ou a antítese, mas de depurá-las mediante a crítica. Só assim poderão ser verdadeiras: *tendo em vista determinadas condições* impostas pela crítica. Estas condições são encontradas nas soluções das antinomias.

¹⁹⁷ Cf. *KrV*, B586.

¹⁹⁸ Cf. *KrV*, B592-593.

¹⁹⁹ Cf. *KrV*, B559; *Prol*, AA 04: 341.

Por fim, a liberdade é realmente possível ou não passa de um pensamento vazio da razão? Todas estas questões serão analisadas nos tópicos a seguir, onde a *causalidade* será pensada segundo as perspectivas da primeira e da terceira antinomias da razão pura, conforme Kant as apresenta na Dialética transcendental.

A quarta antinomia não será tratada, pois o que interessa não é pensar a liberdade sob a perspectiva do *ente absolutamente necessário* (Deus) do mundo, mas sob a perspectiva do *sujeito livre* (homem) no mundo. Porque, embora seja possível admitir (logicamente) a existência de Deus, este *ente necessário* tem que ser pensado completamente fora da série dos fenômenos, isto é, como absolutamente inteligível. Desse modo, um *ente necessário* do mundo é somente uma ideia, a qual pode ser admitida como não contraditória com as leis do mundo sensível simplesmente porque é pensada absolutamente independente do mesmo e, portanto, como *causa* puramente inteligível²⁰⁰. Pode ser que esta *causa absoluta* seja impossível realmente, mas não é impossível de ser pensada²⁰¹. Ao admitir esta ideia, o *ente necessário* tem que ser pensado com absoluta independência frente às contingências do mundo fenomênico (simplesmente porque não pode ser pensado submetido à lei da contingência e da dependência dos fenômenos)²⁰². Desse modo, jamais seria possível admitir, para este *ente necessário*, um sentido positivo da liberdade transcendental da mesma forma como é possível pensá-lo para seres racionais sensíveis (como é o caso dos humanos), isto é, como faculdade de agir espontaneamente no mundo. Teria que ser uma causalidade muito distinta (estranha), pois teria que servir para justificar a criação do mundo e não o início de eventos no mundo. Ora, o *livre-arbítrio* é a única causa natural cuja causalidade é dotada de um duplo caráter: é sensível em relação aos efeitos e inteligível com relação à causalidade dos mesmos, isto é, à ação²⁰³. Portanto, para que Deus

²⁰⁰ Cf. *KrV*, B588-589.

²⁰¹ Cf. *KrV*, B590-591. A realidade objetiva de uma *causa absoluta* não é impossível de ser pensada, mas é impossível de ser demonstrada (é um pressuposto arbitrário e não necessário da razão). Logo, ainda que não haja contradição lógica na simples ideia de um *ser necessário*, nada impede que dita ideia seja realmente impossível (Cf. *KrV*, B590-591). Já a ideia de uma *causalidade absoluta* (liberdade transcendental), embora também não passe de um conceito negativo, nada impede que dita ideia seja realmente possível, pois pode ser atribuída a seres racionais sensíveis.

²⁰² Cf. *KrV*, B589.

²⁰³ Cf. *KrV*, B588-589; Cf. também *KrV*, B569.

pudesse agir no mundo teria que ser dotado de *livre-arbítrio*. A razão disso fica clara a partir da solução da terceira antinomia.

Por fim, somente sob a ótica humana faz sentido a solução da terceira antinomia, dado que, com relação ao *ente necessário* do mundo, aquela solução é incabível. Só sob o prisma humano abre-se a expectativa para a razão de demonstrar a realidade objetiva da liberdade transcendental, ainda que não mediante o uso teórico. Se houver um *ser absolutamente necessário* do mundo, este é puramente inteligível e não interfere na série das causas do mundo, mas tem que ser somente pensado como a *causa necessária* do mundo e, além do mais, fora do mundo, sem que possa interferir na *série* temporal que ocorre independentemente, segundo leis próprias.

2.1 A primeira antinomia da razão pura

i. O conflito antinômico

Todos os conflitos antinômicos da razão pura são expostos na forma de *tese* e *antítese*. A tese do primeiro afirma que “o mundo tem um início no tempo e é também quanto ao espaço encerrado dentro de limites”²⁰⁴. A *antítese*, por sua vez, afirma que “o mundo não possui um início nem limites no espaço, mas é infinito tanto com respeito ao tempo quanto com respeito ao espaço”²⁰⁵.

Ambas (*tese* e *antítese*) provam suas posições acima do erro alheio. A *tese* necessita demonstrar dois pontos: a) que o mundo tem um começo no tempo; b) que o mundo está limitado no espaço.

O argumento do primeiro é: suponha-se que o mundo não tenha um começo no tempo e, portanto, a série dos fenômenos no tempo é infinita. Desse modo, todo instante dado pressupõe uma série infinita já transcorrida, pois, se o condicionado é dado, também tem que ser dada a série completa de todas as suas condições, ou seja, o infinito tem que ser dado. Ora, é impossível que o infinito seja dado. Portanto, é uma condição necessária da existência do mundo que ele tenha um início²⁰⁶.

O argumento do segundo é: suponha-se que o mundo não tenha um limite no espaço e, portanto, seja uma *totalidade infinita dada* de coisas existindo simultaneamente. Em primeiro lugar, para que este *quantum* infinito seja dado, todas as suas partes têm que ser sintetizadas

²⁰⁴ *KrV*, B454.

²⁰⁵ *KrV*, B455.

²⁰⁶ Cf. *KrV*, B454; Cf. BENNETT, 1981, 136.

de acordo com os limites de toda a intuição. Por conseguinte, uma totalidade do mundo que preencha todos os espaços pressupõe a síntese completa de todas as partes da série sucessiva do mundo, isto é, a série sucessiva do mundo como acabada e, portanto, como uma unidade simultânea. Porém, em segundo lugar, um tempo infinito transcorrido, pelo qual todas as coisas não são sucessivas, mas simultâneas, é impossível, conforme demonstrado no argumento anterior. Logo, o mundo não é infinito, mas limitado no espaço²⁰⁷.

A antítese também precisa demonstrar dois pontos: a) que o mundo é infinito quanto ao tempo; b) que o mundo é infinito quanto ao espaço.

O argumento do primeiro é: para que o mundo tivesse um início no tempo, teria que surgir do *nada*, isto é, de um *tempo vazio*, porque todo início pressupõe um tempo em que a coisa não é e, portanto, um início do mundo pressupõe um tempo no qual o mundo não é. Mas, do nada, nada vem. Ou seja, de um tempo vazio é impossível que surja coisa alguma, porque o tempo simplesmente determina a *sucessão subjetiva* das coisas e não pode determinar a *sucessão objetiva* das mesmas. Esta afirmação está em conformidade com a segunda analogia da experiência, que distingue a *relação subjetiva* das coisas no tempo, enquanto um *ser* e *não-ser* (portanto, como simples *mudança*), da *relação causal (objetiva)* entre as mesmas²⁰⁸. Ora, é impossível que o tempo vazio dê causa a algo. Todo efeito pressupõe uma causa precedente, a qual tem que já ser igualmente uma coisa. Portanto, a relação de causa e efeito só é pensada para as coisas no tempo e não de um tempo vazio para uma coisa, de modo que diversas séries de coisas podem ter início no mundo, mas o mundo mesmo não pode ter início a partir do nada, tendo que ser infinito com relação ao tempo passado²⁰⁹.

O argumento do segundo é: o espaço é ilimitado²¹⁰ (é nada mais que a forma da intuição externa)²¹¹. Neste caso, considerar o mundo como limitado implica admitir sua existência dentro de um *espaço vazio* ilimitado. Disso resulta que não só há relação das coisas entre si, mas da totalidade das coisas (mundo) com este espaço vazio, ou seja, do limitado (o mundo) com o ilimitado (o espaço vazio)²¹². Em outras

²⁰⁷ Cf. *KrV*, B454-456.

²⁰⁸ Cf. *KrV*, B238.

²⁰⁹ Cf. *KrV*, B454.

²¹⁰ Cf. *KrV*, B455.

²¹¹ Cf. *KrV*, B457, nota.

²¹² Cf. *KrV*, B455; 457.

palavras, a intuição empírica teria que ser composta de *fenômeno* e *espaço vazio*²¹³. Contudo, visto que o mundo é um todo absoluto, nenhum objeto pode ser encontrado fora do mesmo, a não ser o *espaço vazio* ilimitado. Porém, o espaço vazio não representa limite algum para o mundo. Só na medida em que preenchem espaços, as coisas representam limites umas às outras, de modo que o simples espaço vazio não representa limite algum para as coisas. O espaço em si não é nada, senão apenas a forma da intuição das coisas e, nesta medida, a condição pela qual as coisas podem representar limites umas às outras, isto é, serem externas²¹⁴.

ii. A solução da antinomia

A antinomia expressa uma contradição interna da razão consigo mesma, sempre que pensa o incondicionado para a totalidade do mundo sensível. A partir da tese, observa-se um interesse *dogmático* da razão pura, enquanto a antítese exprime um *empirismo* puro²¹⁵, que, no final de contas, acaba sendo também dogmático com relação às ideias da razão pura²¹⁶.

Primeiramente, deve-se considerar a seguinte proposição, que é absolutamente certa conforme o princípio de não contradição, a saber: de que o regresso da série de todas as condições é algo que está implicado (contido) necessariamente no conceito de condicionado. Trata-se de um postulado lógico (analítico), segundo o qual todo condicionado pressupõe (esta é uma necessidade lógica interna) uma condição, pois, do contrário, não poderia ser denominado de condicionado. Tomando como base este postulado, a tese considera que, se o condicionado e a sua condição são coisas em si mesmas, então não apenas o condicionado está dado, mas também sua condição. Desse modo, a tese defende que: se o condicionado pressupõe necessariamente um regresso à sua condição, então é necessário pensar que esta condição esteja dada em algum momento no tempo e em algum lugar no espaço, o que significa que o mundo tem que ter um começo e um limite (uma condição incondicionada). Por outro lado, também com base naquele postulado lógico, a antítese considera que, se tudo o que pode ser dado no tempo e no espaço são apenas fenômenos (o condicionado), então

²¹³ Cf. *KrV*, B 457, nota.

²¹⁴ Cf. *KrV*, B455; 457.

²¹⁵ Cf. *KrV*, B493-494.

²¹⁶ Cf. *KrV*, B499.

toda condição já está condicionada dentro de uma série que se estende regressivamente até o infinito, de modo que é impensável conceber uma condição que não seja, por sua vez, condicionada por outra anterior e, portanto, igualmente condicionada²¹⁷. Por isso, a falácia natural da razão comum humana se funda num silogismo em que a premissa maior amplia o condicionado, atribuindo-lhe o significado transcendental de uma categoria do entendimento, enquanto a premissa menor reduz o significado transcendental da categoria ao de fenômeno²¹⁸. Logo, as proposições *o mundo não tem um começo* ou *o mundo é infinito* expressam um conceito de mundo que é muito *grande* para o conceito do entendimento, pois o regresso infinito não permite alcançar a *totalidade*. Mas, as proposições *o mundo tem um começo* ou *o mundo é finito* expressam um regresso que é muito *pequeno*, dado que, se todo condicionado pressupõe uma condição que lhe deve anteceder, a qual, inclusive, também tem que estar no tempo, esta condição também tem que estar sob outra condição e, portanto, é condicionada; assim, todo condicionado no tempo só pode ter uma condição que também deve estar no tempo e, portanto, tem que estar condicionada a uma condição mais remota, gerando uma série regressiva demasiadamente grande para poder conduzir a uma primeira condição (incondicionada)²¹⁹.

Diante disso, a solução que cabe à primeira antinomia é esta: que o *regresso* da série cósmica de todo o condicionado à sua condição não pode ser *determinado*, nem para *mais*, nem para *menos*. Porque

a mera representação geral da série de todos os estados passados do mundo [...] propriamente nada mais é do que um regresso empírico possível que penso para mim²²⁰.

O *mundo* (um todo cósmico) é apenas um conceito (ideia da razão), que de modo algum pode ser dado na intuição. Isso porque, não é possível “inferir a magnitude do regresso a partir da magnitude do todo cósmico e determinar aquela de acordo com esta última”²²¹. O conceito de um todo cósmico só poderia ser formado a partir da magnitude do regresso empírico, porque aquele conceito não pode ser antes deste regresso²²².

²¹⁷ Cf. *KrV*, B526-527.

²¹⁸ Cf. *KrV*, B527-528.

²¹⁹ Cf. *KrV*, B514-515.

²²⁰ *KrV*, B546.

²²¹ *KrV*, B547.

²²² Cf. *KrV*, B547.

Ora, a *magnitude do mundo* (o todo cósmico) é apenas um conceito (uma ideia da razão), ao passo que a *magnitude do regresso empírico possível* é pensada para a intuição pura²²³, ou seja, para a condição formal da *natura materialiter*, cujo único fundamento possível é o *idealismo transcendental* (ou formal)²²⁴. O regresso empírico possível na intuição é uma magnitude infinita, mas a série de um todo cósmico não pode ser nem finita, nem infinita. É simplesmente indefinida.

Por isso, sobre a *magnitude do mundo* nada pode ser dito (determinado) sem entrar em contradição. Porque as categorias do entendimento não servem para intuir objetos, mas apenas para pensá-los conforme são dados na intuição e, portanto, como fenômenos. Neste sentido, jamais é possível conhecer a magnitude do mundo (se é finito ou infinito), senão apenas admitir um regresso indeterminado (*in indefinitum*) do mundo em conformidade com o infinito regresso empírico possível²²⁵.

Ou seja, o postulado do *regresso* do condicionado à sua condição deve ser tomado apenas como princípio regulador da experiência possível. Trata-se de um princípio da possibilidade lógica (negativa) do regresso empírico de todos os fenômenos do mundo sensível segundo uma lei universal da natureza. Fora disso, aquele princípio não tem qualquer significado. Contudo, este postulado não vale apenas para a primeira, mas para todas as antinomias da razão pura. Trata-se de um postulado cosmológico, que não pode ter qualquer uso positivo, senão apenas negativo (problemático) para o entendimento. Não é um princípio *constitutivo* da experiência, por meio do qual um *máximo* da série das condições possa ser *dado*, mas é simplesmente um princípio *regulador* da experiência, isto é, um princípio da maior continuidade da experiência e, neste sentido, do progresso da ciência conforme os limites empíricos da capacidade humana de intuir os objetos²²⁶.

Portanto, o princípio segundo o qual *se o condicionado está dado, então também está dada toda a série das suas condições*, está na base de todas as antinomias da razão pura e consiste num princípio lógico-

²²³ Nessa direção, Félix Duque sustenta que a saída crítica para a primeira antinomia está na Estética transcendental: “nem o tempo e nem o espaço são objetos de intuição, mas intuições puras em virtude das quais objetos nos são dados [...]” (DUQUE, 2002, 132. Tradução minha).

²²⁴ Cf. *KrV*, B518-520.

²²⁵ Cf. DUQUE, 2002, 133.

²²⁶ Cf. *KrV*, B536-537.

cosmológico²²⁷. Na primeira, conforme visto acima, sua aplicação foi respeito à *composição* dos fenômenos de um todo do mundo. Na segunda (que não foi e nem será objeto aqui), a aplicação se refere à *divisão* de um todo dado na intuição. Na terceira (que será tratada logo a seguir), sua aplicação é quanto à *derivação* (*causalidade*) dos acontecimentos do mundo a partir de suas causas. Por fim, na quarta, corresponde à *dependência* dos fenômenos a uma causa absoluta da existência em geral (que tampouco será abordada).

2.2. O problema da *causalidade* na terceira antinomia da razão pura

i. O conflito antinômico

Na terceira antinomia da *Dialética transcendental*, surge uma ideia de *causalidade* que não se sabe muito bem, à primeira vista, se se trata de um novo uso que se abre para aquele conceito puro do entendimento ou se é algo inteiramente distinto, até que seja completamente esclarecida a *aparência ilusória* que deu causa a todos os maus entendidos sobre referida ideia. A questão é: existe liberdade ou tudo é simples natureza? Esta é a pergunta que está na base do terceiro conflito antinômico da razão.

A *tese* afirma:

a causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser derivados em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante a liberdade²²⁸.

A *antítese* contesta: “não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza”²²⁹.

A argumentação da tese é esta: se a única causalidade possível é aquela conforme leis da natureza, então (seguindo o princípio da segunda analogia da experiência) todo *acontecimento* pressupõe uma causa anterior, cuja conexão é determinada infalivelmente segundo a lei da causalidade natural. Mas, por um lado, isso significa: a) que a causalidade da causa também teve que *acontecer*, pois, se fosse sempre,

²²⁷ ALLISON, 1992, 77.

²²⁸ *KrV*, B472.

²²⁹ *KrV*, B473.

todas as suas consequências também o seriam e, portanto, só é possível falar que algo aconteceu porque em algum momento algo o realizou; b) que a causalidade de toda causa tem que ser *acontecida*, porque a natureza determina que toda a relação de causa e efeito siga o regresso infinito das sucessões no tempo, segundo uma lei universal da natureza. Por outro lado, a mesma lei da natureza que determina a causalidade conforme o regresso infinito das séries na *sucessão* temporal (pois nisso precisamente consiste o uso imanente da categoria do entendimento) determina inteiramente *a priori* que todo acontecimento pressupõe uma causa *suficiente* (*hinreichend*). É neste ponto que a tese depositará todo o seu argumento contra a antítese. Porque uma proposição que ignora a liberdade e admite apenas a causalidade segundo leis da natureza, entra em contradição consigo mesma, dado que pela natureza apenas é possível pensar aquela série infinita, na qual todos os acontecimentos terão inícios apenas subalternos, de modo que é impossível uma *causa suficiente*. Por isso, a causalidade segundo a natureza, por si só, não dá conta de explicar todos os acontecimentos do mundo, mas é necessária uma causalidade pela liberdade, isto é, uma *espontaneidade absoluta* da causa para *começar a partir de si mesma* a série dos fenômenos, possibilitando, por essa via, a *completude* da mesma²³⁰.

Em contrapartida, a antítese argumenta o seguinte: se existe liberdade transcendental, então é possível uma causalidade que seja capaz, primeiramente, de *começar absolutamente* um fenômeno no mundo. Mas, isso significa, em segundo lugar, que antes desta ação nada há que a determine na *sucessão* regressiva do tempo segundo leis constantes, de modo que esta *espontaneidade* rompe completamente com a unidade da experiência, tendo que ser ela mesma a determinar toda a produção da *série* a partir de si. Logo, uma causalidade segundo a liberdade produziria uma série de consequências que não poderiam ser determinadas pela natureza, o que produziria completa desordem no mundo sensível. Portanto, a liberdade transcendental é completamente contraditória com a lei da causalidade natural, pois é transcendente à experiência possível e não passa de uma criatura vazia do pensamento. Nota-se que o grande argumento da antítese é a *incompatibilidade* da natureza com a liberdade. Porque a liberdade transcendental representa uma *liberação* em face do *mecanismo* das leis da natureza e, ao mesmo tempo, um *elo condutor* (poder) àquelas leis, uma vez que se sobrepõe completamente às mesmas. Por conseguinte, natureza e liberdade se diferenciam precisamente nisto: que liberdade é completa ausência de

²³⁰ Cf. *KrV*, B472-474.

leis (independência da natureza), enquanto a natureza implica conformidade a leis²³¹.

ii. *Algumas considerações sobre a antinomia*

Observa-se que há uma *aparência ilusória* que se manifesta, tanto na tese como na antítese, a qual gera toda a antinomia. O erro da tese consiste em transcendentalizar o empírico, porque atribui significado transcendental à *causa suficiente empírica* determinada *a priori* pela lei da natureza.

Na *Analítica transcendental*, Kant não apenas expõe os conceitos puros do entendimento, mas demonstra como eles podem ser aplicados na determinação dos fenômenos. Diante disso, mostra, na segunda analogia da experiência, que a causalidade requer uma lei da natureza que procede necessariamente (e *a priori*) conforme o esquema transcendental da *sucessão temporal* na sua aplicação aos fenômenos. Com base nisso, *toda mudança só acontece segundo uma lei universal da causalidade*. Ou seja, todo acontecimento pressupõe uma *causa suficiente*, a qual tem sua causalidade determinada *a priori* por uma lei, segundo o modo de ser sucessivo dos fenômenos no tempo. Ora, quando se fala de uma relação de causa e efeito segundo uma determinação *a priori* da natureza, isto é, segundo a lei universal da causalidade (categoria do entendimento), uma *causa suficiente* só pode ser empírica. Primeiro, porque tem que estar no tempo (assim como sua causalidade); e, segundo, porque a categoria só pode ser homogênea com fenômenos (graças aos esquemas transcendentais), jamais com *coisas em si mesmas*. Portanto, seguindo rigorosamente o princípio da segunda analogia da experiência, que restringe todo o uso da categoria do entendimento ao plano meramente empírico, conforme uma determinação de tempo, a causalidade não pode ser determinada para uma *causa absoluta* (substância inteligível), mas apenas para causas que são no tempo e, portanto, enquanto substâncias fenomênicas. Por outro lado, estas causas precisam ser suficientes para determinar seus efeitos correspondentes, conforme determinação *a priori* do entendimento. Aqui não há qualquer contradição da natureza consigo mesma, porque o *suficiente* a que a lei da natureza se refere é apenas com relação ao efeito correspondente, o que não significa dizer que se trata de uma *primeira causa absoluta*. Esta suficiência é determinada *a priori* pela lei apenas com relação ao *regresso* desde o acontecimento até a causa que o

²³¹ Cf. *KrV*, B473-475.

produziu, sem levar em conta os estados anteriores, pois a lei da natureza se restringe em determinar a relação objetiva da ligação de um efeito com a sua causa e não a relação subjetiva dos fenômenos no tempo, apenas reportando-se à *sucessão* temporal como um *esquema* da sua aplicação. Em outras palavras, o *suficiente* só corresponde à *suficiência* da causa para realizar um acontecimento, ou ainda, ao fato de haver uma relação objetiva entre dois fenômenos, em que um deve ser posto como causa e outro como efeito dentro da ordem *sucessiva* do tempo, sem que esta (ligação) possa ser alterada ou sem que outro fenômeno ocupe o lugar daquele que é a causa ou o efeito.

Apesar de isso ser claro em Kant, muitos kantianos entendem de outra forma. Veja-se a seguinte passagem, no momento em que Kant apresenta a defesa da tese: “Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur: dass ohne hinreichend *a priori* bestimmte Ursache nichts geschehe”. A grande parte das traduções da *KrV* adota para o termo alemão *hinreichend* o significado de *suficientemente*, quando, na verdade, significa *suficiente*²³². Uma polêmica sobre qual o verdadeiro sentido do termo pode ser encontrada no livro de um declarado crítico de Kant, Jonathan Bennett, intitulado *Kant's Dialectic* (1974)²³³, envolvendo outros intérpretes do filósofo alemão, a saber, Kemp Smith, A. C. Ewing e A. Schopenhauer²³⁴.

²³² Assim é com as traduções espanholas de Pedro Ribas (2010) e Mario Caimi (2009), que empregam o termo *suficientemente*; a tradução francesa de J. Barni (1997) (revisada e corrigida por P. Archambault), que utiliza o termo *suffisamment*; as italianas de Pietro Chiodi (1967) e Giorgio Colli (1999), que utilizam o termo *sufficientemente*; as traduções inglesas de Paul Guyer e Allen W. Wood (1998), de Werner S. Pluhar (1996), e de F. Max Müller (1922) que utilizam o termo *sufficiently*; bem como a tradução portuguesa de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger (1980). A tradução portuguesa de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (2001) é uma exceção a esta regra, assim como a tradução inglesa de J.M.D. Meiklejohn (1890), que utiliza do termo *sufficient*. A tradução de Norman Kemp Smith (1929) traduz o termo como *sufficiently*, porém, no livro *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Smith dá interpretação diversa. Afirma que a expressão “suficientemente determinada *a priori*” tem que ser compreendida como uma “causa *suficiente* para cada acontecimento” (SMITH, 1918, 492). O rol das traduções aqui elencadas é apenas exemplificativo e se encontram nas referências.

²³³ Este trabalho de tese utiliza a tradução espanhola *La “Crítica de la razón pura” de Kant. 2. La Dialéctica* (1981), conforme referência no final.

²³⁴ Para maiores detalhes sobre esta polêmica, ver BENNETT, 1981, 204ss.

Ao utilizar o termo no sentido de *suficientemente*, Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger traduzem aquela passagem da seguinte forma: “Ora, a lei da natureza consiste precisamente em que nada acontece sem uma causa **suficientemente** determinada a priori”²³⁵. Entretanto, se for considerar a tradução realizada por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, então ficaria assim: “Ora, a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa **suficiente** determinada a priori”²³⁶. Mas, qual a diferença de dizer *causa suficientemente* determinada a priori e dizer *causa suficiente* determinada a priori?

A primeira forma expressa que a lei da natureza simplesmente determina que *toda causa* (de todo acontecimento) *já esteja suficientemente determinada por um estado anterior*. Esta é a interpretação dada por Bennett, embora ele mesmo declare não saber o que isso signifique²³⁷. Inclusive, este ponto de vista conduz a uma interpretação pré-kantiana do termo *a priori*, conforme propõe Hans Heimsoeth²³⁸, pois o que está sendo dito é simplesmente que toda *causa* tem que ter uma determinação *anterior*. Logo, como esta *causa anterior* também está no tempo, requer outra *mais antiga* e esta, por sua vez, outra *anterior* a ela, e assim sucessivamente, sem que seja possível conceber, na ordem mecânica dos acontecimentos, uma *causa absolutamente primeira* de todas as coisas. Contudo, o problema que concerne propriamente à terceira antinomia não é este. O que se busca não é fundamentar uma *causa primeira*, mas uma *causalidade primeira*. A *causa primeira* é apenas uma proposta de solução exigida pela tese, isto é, como forma de admitir a causalidade inteligível além da mecânica.

A segunda forma, por sua vez, expressa que a lei da natureza determina que *todo acontecimento tenha uma causa suficiente determinada a priori*. Neste caso, o *a priori* deve ser preservado segundo sua significação crítica. Significa que a ligação entre o *acontecimento* e a sua *causa* depende inteiramente de uma determinação *a priori*, realizada mediante uma categoria do entendimento, ou seja, a de causalidade. Esta determinação é possível porque existe

²³⁵ 1980, p. 233. Neste caso, a citação se refere à tradução. **Negrito acrescentado.**

²³⁶ 2001, p. 425. Neste caso, a citação se refere à tradução. **Negrito acrescentado.**

²³⁷ BENNETT, 1981, 206.

²³⁸ Cf. HEIMSOETH, 1967, 239, nota.

homogeneidade entre as categorias do entendimento e os fenômenos da sensibilidade, já que o tempo é uma faculdade ligada a todos os fenômenos (tanto os internos quanto os externos) e, inclusive, é de natureza transcendental. Em função desta homogeneidade, o entendimento dispõe de uma categoria que se aplica aos fenômenos para determinar, de forma inteiramente *a priori*, a *relação objetiva* de causa e efeito entre os mesmos. Portanto, a natureza, por meio de uma lei *a priori*, determina que todo acontecimento tenha uma causa suficiente, ainda que apenas subalterna com relação a toda a série dos acontecimentos no tempo, pois o que a lei determina *a priori* não é que deva haver um primeiro começo no mundo (o que é completamente impossível, conforme já demonstrado pela solução da primeira antinomia), mas simplesmente que todo acontecimento tem que ter uma causa, ainda que esta também tenha que começar em algum momento anterior. Portanto, o entendimento simplesmente determina a relação objetiva dos fenômenos. O *regresso infinito* dos mesmos no tempo não é determinado pela lei da natureza, mas consiste somente no *esquema transcendental* da aplicabilidade daquela lei. A *sucessão temporal* é uma determinação apenas da relação subjetiva dos fenômenos, pela qual não é possível saber qual fenômeno é causa e qual é efeito.

As categorias do entendimento são leis para fenômenos e não para *coisas em si* (como pretende a razão ao exigir a totalidade do mundo ou um começo absoluto a partir de uma causa absoluta). Neste sentido, a categoria de causalidade é apenas uma lei pela qual os fenômenos são determinados (de forma *a priori*) conforme o *esquema da sucessão temporal*. O entendimento não é capaz de determinar a própria sucessão temporal, mas apenas a ligação dos fenômenos conforme aquela sucessão. Do mesmo modo, a sucessão temporal não é capaz de determinar o encadeamento causal entre os fenômenos, senão apenas determinar os *modos* como estes fenômenos existem para o entendimento. Neste sentido, é possível e necessário confrontar a segunda analogia da experiência e a primeira antinomia com o terceiro conflito antinômico. Este confronto auxilia na compreensão do problema que se apresenta entre natureza e liberdade e possibilita revelar a fonte do erro que está presente na forma como a tese da terceira antinomia coloca seus argumentos contra a sua antítese. Por meio da segunda analogia, fica evidente que todo efeito pressupõe uma causa suficiente determinada *a priori*, segundo uma lei da causalidade natural. A tese da primeira antinomia revela a necessidade de um primeiro começo do mundo e, conseqüentemente, conduz à necessidade de uma *causa suficiente absoluta*, conforme reivindica a tese da terceira

antinomia. Mas, a solução da primeira antinomia representa um rompimento com as expectativas da tese da terceira antinomia, pois demonstra que o mundo não pode nem ser finito, nem infinito e, portanto, não requer uma causa absoluta.

Por outro lado, a antítese erra por reduzir o transcendental ao empírico, dando significado empírico a uma simples ideia da razão pura. A ideia de *liberdade transcendental* não possui qualquer correspondência empírica, nem como unidade sintética da experiência (como ocorre com as categorias do entendimento), nem como objeto de conhecimento (porque para isso teria que ser intuída pelos sentidos e, portanto, ser dada como fenômeno). A antítese peca justamente por conceber a liberdade como uma faculdade de começar absolutamente um estado na condição de lei para a natureza, como se a razão possuísse um conceito capaz de síntese da experiência, o qual, inclusive, estaria sobre todas as demais leis da natureza e, portanto, representaria um *elo condutor* para o entendimento. Mas, uma lei desse tipo, que se sobrepusesse a todas as leis da natureza, seria, no fundo, uma *liberalidade*, isto é, um rompimento com a unidade perfeita das leis da natureza, dado que estas seriam apenas subsidiárias àquela. Seria uma ruptura completa com a soberania da natureza. De fato, considerando a liberdade dessa forma, não há dúvidas de que seja totalmente *incompatível* com a unidade da experiência segundo leis constantes da natureza. E esta é precisamente a crítica da antítese à tese. Toda sua argumentação repousa na demonstração da incompatibilidade entre liberdade e natureza, pois ambas não podem *subsistir*. Isso ocorre porque esta relação é pensada pela antítese como se a liberdade e as leis da natureza devessem pertencer a uma mesma espécie de leis e competir pelo mesmo domínio num mesmo território, o que resultaria em inevitável incompatibilidade e ruptura com a unidade da experiência. Seria um caos completo, pois todos os eventos produzidos a partir da liberdade estariam sobre seu inteiro domínio, desde o momento em que seriam iniciados até a extinção. Logo, haveria eventos sobre os quais a natureza não teria qualquer domínio por meio de suas leis próprias, mesmo estes estando em seu território (no mundo sensível). No fundo, a natureza sequer teria um território próprio, porque a intrusa liberalidade, sob o nome de liberdade, colocaria fim a todo seu reinado.

No entanto, se retornar mais uma vez à *Analítica transcendental*, especialmente à segunda analogia da experiência, na *Analítica dos princípios*, logo se verá que os únicos conceitos *a priori* puros (isto é, transcendentais) que servem de funções sintéticas do múltiplo da experiência, num juízo determinante, são as categorias do entendimento,

porque estes são os únicos conceitos que possuem alguma correspondência *a priori* com a experiência, quer dizer, homogeneidade com os fenômenos da intuição sensível. Os conceitos puros da razão (as ideias transcendentais) são completamente transcendentais (heterogêneos) à intuição empírica. Não são conceitos de experiência, mas simples ideias. Ora, o erro da antítese está precisamente em conceber utilidade empírica ao conceito de liberdade transcendental, dando de frente com o *incompatibilismo*.

A partir disso, é bem notório que todo o ponto de vista da tese tem como princípio um *dogmatismo* da razão pura, argumentando numa direção que faz ultrapassar todos os limites da experiência possível, para justificar *causas intelectuais*. Em contrapartida, o ponto de vista da antítese se apoia no *empirismo* puro (também denominado de ceticismo), mantendo a uniformidade com a experiência e inadmitindo todo e qualquer *começo intelectual*, por considerar que isso romperia completamente com aquela unidade²³⁹. A partir do *dogmatismo*, a tese revela *interesse prático* e *especulativo* da razão pura, bem como certa vantagem *popular*. Em primeiro lugar, a ideia de uma liberdade transcendental é a única que pode elevar o homem da necessária coação da natureza e permitir-lhe ações de livre-arbítrio (*willkürlichen*). Ela é, juntamente com as demais ideias cosmológicas, uma pedra fundamental da moral e da religião, mas é, ao mesmo tempo, um escândalo para os empiristas que não admitem um só passo fora da experiência, razão pela qual a antítese acaba privando a humanidade completamente de todo o prático. Em segundo lugar, as ideias transcendentais exprimem uma totalidade *a priori* (pura) para toda a série dos fenômenos no mundo, isto é, o *incondicionado*, que, se utilizado dentro dos limites da experiência possível (apenas como ideia *reguladora*), é de alta relevância teórica, pois permite pensar (por silogismos corretos) o condicionado como submetido a condições mais elevadas, garantido, desse modo, um constante e sadio progresso da ciência. Mas, esta é uma vantagem que a antítese não pode fornecer, porque o *empirismo* puro jamais consegue encontrar satisfação nas suas perguntas, realimentando-as infinitamente. Por fim, o entendimento comum está mais habituado a descer às consequências do que ascender aos fundamentos, de modo que não encontra dificuldade alguma em admitir as ideias cosmológicas. Isso porque o entendimento comum considera muito mais fácil admitir sem questionar os conceitos do *absolutamente primeiro*, do que ter que enfrentar uma regressão que não oferece nenhum repouso. De fato, a

²³⁹ Cf. *KrV*, B493-494.

crença toma sempre o caminho mais curto e menos fatigante, se comparado com o caminho da dúvida²⁴⁰.

A partir do *empirismo* puro, a antítese fecha todas as possibilidades para o *interesse prático* e é inteiramente escolástica, mas oferece ao *interesse especulativo* da razão pura vantagens altamente sedutoras, coisa que o profeta dogmático das ideias transcendentais não é capaz de proporcionar jamais. Em primeiro lugar, o *empirismo* socava todos os princípios racionais puros da razão capazes de fundamentar a moral e a religião, o que reduz esta ao pó e aquela a todo tipo de pragmatismo, utilitarismo, sentimentalismo, psicologismo, etc. Se não existe Deus, se não há liberdade de arbítrio e se a alma não é imortal, então falece, juntamente com todas as ideias transcendentais da razão, a moral e a religião. Nenhum princípio moral *a priori* pode ser pensado sem aquele suporte teórico das ideias puras; e ainda que algum fosse pensado, não haveria qualquer meio pelo qual pudesse ser válido. Ou seja, a partir do empirismo, a moral não tem qualquer validade universal *a priori*, senão apenas *a posteriori*, conforme apenas a algum princípio empírico²⁴¹. David Hume, por exemplo, adotou como princípio moral o sentimento. Sustentou que a *razão* é capaz de instruir sobre as tendências das ações perniciosas ou úteis, porém não é suficiente para produzir qualquer aprovação ou reprovação moral. Para isso seria necessário um sentimento que estivesse do lado da felicidade humana, o único capaz de instruir acerca do bem e do mal, da virtude e do vício, da culpa e do mérito. Portanto, a *razão*, segundo Hume, seria capaz de instruir sobre as *tendências* das ações, mas somente o *sentimento humanitário* seria capaz de instruir sobre as ações moralmente úteis e benéficas²⁴². Portanto, despiu a razão de todo caráter *a priori* e *prático* para poder alocá-la dentro do plano empírico, isto é, para fazer da razão uma faculdade de julgar apenas sobre *questões de fato* ou sobre *relações*. A pergunta pela *moralidade dos fatos* é algo que só o sentimento pode responder²⁴³.

Mas, em segundo lugar, o *empirismo* puro consegue fazer com que o entendimento sempre permaneça no seu território de imanência, sem jamais ultrapassá-lo no mais mínimo que seja. Dentro dos limites da experiência possível, o filósofo empirista pode questionar tudo e ampliar infinitamente seus conhecimentos, sem temer a nada, pois pode e deve

²⁴⁰ Cf. *KrV*, B494-495.

²⁴¹ Cf. *KrV*, B496.

²⁴² Cf. HUME, 1993, p.172-173.

²⁴³ Cf. HUME, 1993, p. 174.

exibir todo objeto na intuição (seja isoladamente ou na relação com outros) ou mediante conceitos claros e distintos, em conformidade com as intuições correspondentes. No terreno da experiência, o empirista é livre para explorar o quanto desejar, mas nunca poderá exigir um acabamento da sua investigação. Nunca estará autorizado a abandonar os limites da experiência para aventurar-se no oceano da razão pura, onde só pode se deparar com ideias que não podem ser exibidas na intuição e onde só lhe é permitido pensar e imaginar, mas nunca conhecer²⁴⁴. Contudo, precisamente por isto: por não se ver autorizado a ultrapassar os limites da experiência possível, de um lado, mas, principalmente, por se fechar a estes limites e não dar qualquer satisfação sobre as ideias da razão pura, que o empirismo cai no erro da imodéstia, negando aquelas ideias precipitadamente. Desse modo, o empirismo se torna dogmático com relação às ideias da razão pura²⁴⁵, pois as refuta sem considerá-las no mais mínimo possível, semelhante àquele que fecha os ouvidos para não ter que responder à pergunta alguma. O dogma empírico consiste em negar todas as ideias da razão pelo simples fato de não ser capaz de conhecê-las, isto é, de exibi-las na intuição. Neste sentido, o filósofo empírico preza exageradamente pelo *teórico* a ponto de não ser capaz de reconhecer a dimensão própria do *prático*, tendo que se posicionar dogmaticamente em relação aos princípios que conduzem ao mesmo. Para exemplificar, Kant contrapõe o epicurismo ao platonismo, mostrando que ambos dizem mais do que sabem. O primeiro estimula e promove o saber, mas nada pode dizer sobre o prático; já o segundo apresenta princípios práticos tão excelentes que não pode conhecê-los. A partir disso, Kant pode demonstrar que, se há um *interesse prático* da razão pura, então terá que haver, inevitavelmente, um abismo entre o plano *teórico* e o plano *prático*, sem que haja qualquer via de acesso de um lado para o outro, pelo qual um possa intervir positivamente sobre o outro.

Em terceiro lugar, o empirismo não conta com o reconhecimento popular, pois o entendimento comum prefere a dogmática transcendental à empírica, já que esta sempre exige demonstração empírica, colocando em evidência toda a ignorância, enquanto aquela nada disso exige, pois das ideias transcendentais ninguém sabe coisa alguma e, portanto, é possível, a partir delas, todo tipo de sofística²⁴⁶. Eis uma forma de mostrar esta dificuldade e que toca no que foi dito anteriormente: o

²⁴⁴ Cf. *KrV*, B496-497.

²⁴⁵ Cf. *KrV*, B499.

²⁴⁶ Cf. *KrV*, B500-501.

dogmático transcendental não pode apresentar seus conceitos na intuição, mas insiste em afirmá-los pela mera *crença*; já o dogmático empírico não admite nenhum outro conceito senão aqueles que podem ser fornecidos pela intuição e repudia, dessa maneira, todo objeto de *crença* sob o título de *dogmatismo*; porém, ao fazer isso, converte-se igualmente dogmático por simplesmente *acreditar* na inexistência daqueles objetos (ignorando outra via de explicação, pois só pensa a partir da ótica da experiência possível); com isso, ambos dizem mais do que sabem: um por fazer da sua *crença* no incognoscível um conhecimento e o outro por *acreditar* ser capaz de não admitir o incognoscível.

Portanto, a terceira antinomia evidencia que a *aparência ilusória* natural da razão pura também afeta a *causalidade*. De um lado, a tese se esforça em justificar a necessidade de haver uma causalidade pela liberdade, o que parece ser muito justo perante o *interesse prático* da razão pura. Contudo, cai no erro de transcendentalizar o empírico (convertendo a *causa suficiente empírica* em *causa suficiente absoluta*), desrespeitando os limites da experiência possível. Por outro lado, a antítese dedica todo seu empenho em demonstrar que a única causalidade possível é a que ocorre segundo simples leis da natureza. Mas, também incorre em erro por atribuir significado empírico ao transcendental (convertendo a liberdade transcendental numa independência que se sobrepõe e interfere nas leis da natureza), concebendo, a partir disso, a incompatibilidade entre natureza e liberdade. Assim, tanto a tese como a antítese caem na armadilha da *aparência ilusória* natural da razão pura e erram em alguma medida. Mas, este erro decorre apenas de um mal entendido: a tese por não compreender que as ideias transcendentais são transcendentais à experiência possível e a antítese por não admitir que aquelas ideias possam ser possíveis, independentemente dos limites do mundo sensível, por outra via. Afora isso, tanto a tese como a antítese podem ser verdadeiras, porque se há um mundo inteligível, então há um reino próprio para a liberdade; e se todas as influências da liberdade sobre o mundo sensível são apenas sobre fenômenos e não sobre as leis que os regula de acordo com as determinações de tempo, então não há qualquer incompatibilidade entre liberdade e natureza. Porque, no fundo, a incompatibilidade se dá apenas se a liberdade exerce alguma influência sobre as leis da natureza, alterando seu mecanismo, e não pelo fato de poder determinar (agir) sobre os fenômenos da natureza.

iii. O idealismo transcendental como chave para a solução da terceira antinomia

A chave para a solução da terceira antinomia é o *idealismo transcendental* (também chamado de crítico ou formal). Consiste na doutrina segundo a qual todos os *objetos* de experiência possível são somente *fenômenos* intuídos no espaço e no tempo²⁴⁷, porque a capacidade humana de intuir não possui nada mais do que a *forma* pela qual as sensações podem ser organizadas. Com base nisso, nenhuma intuição sensível é *coisa em si*, seja *a priori*, seja empírica. Esta é *fenômeno* e aquela é a mera *forma* dos fenômenos²⁴⁸. Portanto, espaço e tempo são apenas modos dos sentidos, pelos quais as sensações podem ser representadas, isto é, intuídas. Fora disso, nada significam²⁴⁹.

Esta doutrina, no entanto, não pode ser confundida com o *idealismo empírico*, que admite a realidade efetiva do espaço e do tempo, mas duvida a dos entes espaciais, identificando sonho e verdade. Admite sem qualquer receio, porém, a realidade efetiva dos fenômenos do sentido interno, mas afirmando que a experiência interna é a única prova suficiente para isso²⁵⁰. O idealismo transcendental, por sua vez, sustenta que as representações dos objetos são apenas *fenômenos* e que espaço e tempo são apenas *formas* da possibilidade dos fenômenos e jamais um modo de ser em si mesmo das coisas. Contudo, se, de um lado, deve-se afirmar a *idealidade transcendental* do espaço e do tempo, por outro lado, deve-se afirmar a *realidade empírica* dos mesmos, pois se são simples *condições de possibilidade* dos objetos da experiência, então devem ter validade objetiva como tal²⁵¹. Além disso, os objetos da intuição, tanto externa quanto interna, não são *aparências ilusórias*, mas *fenômenos* (cuja distinção já foi suficientemente apresentada em momento anterior). Desse modo, os sentidos não produzem sonhos (ou aparências ilusórias), mas representações que estão correta e integralmente interconectadas numa experiência, conforme leis empíricas, pois, de fato, nenhum objeto da experiência pode ser dado como *coisa em si mesma*, senão apenas como *fenômeno*, isto é, como objeto de experiência, fora da qual simplesmente não existe²⁵².

²⁴⁷ Cf. *KrV*, B518-519.

²⁴⁸ Cf. *KrV*, B59-60.

²⁴⁹ Cf. *KrV*, B520.

²⁵⁰ Cf. *KrV*, B519.

²⁵¹ Cf. *KrV*, B44.

²⁵² Cf. *KrV*, B520-521.

A doutrina que considera espaço e tempo como propriedades das *coisas em si mesmas* é denominada de *realismo transcendental*²⁵³. Mas, segundo Kant,

o espaço de modo algum representa uma propriedade de coisas em si, nem tampouco estas em suas relações recíprocas; isto é, não representa qualquer determinação das mesmas que seja inerente aos próprios objetos e permaneça ainda que se abstraia de todas as condições subjetivas da intuição²⁵⁴.

Do mesmo modo,

o tempo não é algo que subsiste por si mesmo ou que adere às coisas como determinação objetiva, e que por conseguinte restaria ao se abstrair de todas as condições subjetivas da intuição das mesmas [...] ²⁵⁵.

Por isso, o *idealismo transcendental* sustenta que

o espaço não é senão a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade unicamente sob a qual nos é possível intuição externa²⁵⁶.

Do mesmo modo, “o tempo nada mais é senão a forma do sentido interno, isto é, do intuir nós mesmos e nosso estado interno”²⁵⁷.

Portanto, espaço e tempo correspondem, de acordo com a doutrina do idealismo transcendental, à faculdade de intuição sensível, que é apenas uma receptividade, isto é, a *forma* da sensibilidade, pela qual apenas se intui as coisas como *fenômenos* e nunca *em si mesmas*. É a faculdade da matéria da experiência, pois todos os conceitos seriam vazios e destituídos de todo sentido empírico se não houvesse aquela

²⁵³ Cf. *KrV*, B519.

²⁵⁴ *KrV*, B42.

²⁵⁵ *KrV*, B49.

²⁵⁶ *KrV*, B42.

²⁵⁷ *KrV*, B49.

faculdade para proporcioná-lo aos mesmos. Em outras palavras, só mediante a intuição são possíveis os *objetos* de experiência²⁵⁸.

Henry E. Allison, no seu livro *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (1983)²⁵⁹, critica a visão convencional que se tinha sobre o *idealismo transcendental*, a qual, embora já muito criticada, era aceita já desde contemporâneos de Kant. Segundo ele, P. F. Strawson, com sua obra *The Bounds of Sense: An assey on Kant's Critique of Pure Reason* (1966), foi um dos que estimulou ainda mais esta aceitação. Contudo, Allison a considera incoerente com o pensamento kantiano. Por isso, apresenta uma nova interpretação em defesa do idealismo transcendental de Kant. Sua visão é de que a chave para a correta interpretação do idealismo transcendental está no conceito de *condição epistêmica*²⁶⁰. Trata-se de um conceito inédito, que, segundo Allison, está apenas implícito em Kant, mas que tem a vantagem de evitar várias confusões que o simples conceito de *condição* pode (e como realmente ocorre), por vezes, provocar. Porque o termo poderia ser empregado no sentido de *condições* lógicas, psicológicas ou ainda ontológicas. Todas estas interpretações estariam incorretas, sustenta Allison, porque apenas respondem a uma questão de fato (*quaestio facti*) e não à questão de direito (*quaestio juris*), conforme exige a *KrV*. Portanto (esta é a tese de Allison), espaço e tempo, assim como os conceitos puros do entendimento, são *condições epistêmicas*, isto é, condições necessárias da possibilidade da experiência; e é nisso, precisamente, que radica o idealismo transcendental kantiano²⁶¹.

A par das interpretações e críticas que a filosofia kantiana já enfrentou e ainda enfrenta, é muito clara a posição de Kant contra todo tipo de realismo transcendental, porque, se dita doutrina fosse admitida, seria impossível admitir atos de *livre-arbítrio*, dado que todo encadeamento causal estaria determinado *a priori* apenas segundo leis da natureza. Então, haveria de se concordar com Hobbes, por exemplo, de que a *vontade* não é nada mais do que *o último apetite na ponderação*²⁶²; ou com Hume, de que todos os atos humanos são

²⁵⁸ Cf. *KrV*, B522.

²⁵⁹ Neste trabalho de tese, adota-se a versão espanhola do livro de Allison (1992), conforme referência no final.

²⁶⁰ Cf. ALLISON, 1992, 30-31.

²⁶¹ Cf. ALLISON, 1992, 39-42.

²⁶² Cf. HOBBS, 2004, 81. O conceito de liberdade, em Hobbes, não tem qualquer sentido metafísico, mas apenas *físico* (mecanicista). Por isso, falar de *sujeito livre*, de *livre-arbítrio* ou de qualquer coisa *livre* num sentido alheio

explicados pela simples *questão de fato*, porque a razão não é prática *a priori*, mas escrava das paixões²⁶³. Se o realismo transcendental for admitido, então as distinções morais não podem derivar da razão, pois, para isso, exige-se liberdade transcendental, a qual é incompatível com aquela doutrina. Sem liberdade transcendental, a razão é inativa, de modo que não tem qualquer poder sobre as paixões. Logo, as doutrinas defendidas por Hobbes e Hume sobre a *práxis* têm completa aderência com o realismo transcendental, tanto que representam um obstáculo a ser superado por Kant²⁶⁴.

Do lado da tese (voltando à antinomia), o realismo transcendental produz incompatibilidade declarada entre liberdade e natureza, porque é impossível conceber a *coisa em si* dentro do mecanismo da natureza. Do lado da antítese, aquele realismo anula completamente a liberdade e, com ela, todo o *prático*, pois reduz todos os acontecimentos do mundo ao simples mecanismo natural. Por isso, o realismo transcendental, que até então era o mais habitual, na verdade é um erro, porque o mecanismo da natureza determina todo acontecimento segundo a lei do encadeamento no tempo, isto é, todo efeito é fruto de uma ação que teve que ser causada, cuja causalidade se encontra determinada num tempo passado e, portanto, não está no poder do agente. Ou seja, o realismo transcendental faz com que não só os efeitos estejam necessariamente submetidos ao mecanismo, mas também as ações que os deram nascimento, de modo que aniquila toda possibilidade de *ação livre*²⁶⁵. Por isso, está correto Aylton Barbieri Durão quando diz que

o realismo transcendental conduz à concepção de que toda ação humana está submetida ao mecanismo natural e só consegue admitir uma liberdade psicológica que é a mesma liberdade do relógio ou do assador, que funciona como um *automaton materiale*, quando a maquinaria é movida pela matéria ou um *automaton spirituale*, pelas representações²⁶⁶.

àquele limite físico pelo qual as ações podem ocorrer, implica simplesmente num proferir de palavras sem sentido (Cf. HOBBS, 2004, 69).

²⁶³ HUME, 2009, 450-451.

²⁶⁴ Cf. SERRANO GÓMEZ, 2004, 23-25.

²⁶⁵ Cf. *KpV*, AA 05: 94.

²⁶⁶ DURÃO, 2009, 186; Cf. *KpV*, AA 05: 96-97.

A *liberdade psicológica* pode ser pensada porque a causalidade segundo uma lei da natureza não apenas determina fenômenos externos no tempo, mas também internos, ou seja, as representações que determinam a ação a partir do interior do sujeito, as quais podem ser mero instinto ou forjadas com o auxílio da razão. O fato é que ambas as determinações pertencem ao que Kant denomina de *mecanismo da natureza*. Uma é simples *automaton materiale* e outra é *automaton spirituale*. Conforme a primeira, é comum chamar de *livre* o relógio por mover seus ponteiros sem o auxílio de algo externo, por meio de um poder interno. Porém, este poder é um *mecanismo interno*, isto é, um *automatismo* que, no caso do relógio, é *material* ou simplesmente mecânico. Conforme a segunda, é comum chamar de *livre* os efeitos produzidos por ações em que o sujeito age mediante representação, seja esta mero instinto ou desejos forjados com o auxílio da razão. De fato, Kant não denomina de psicológica a liberdade que o relógio tem de mover *automaticamente* os ponteiros. No entanto, as ações humanas podem ser equiparadas às de um relógio sempre que pensadas como *automáticas*. Ou seja, nos homens é possível um *mecanismo interno* que, além de material, é *psicológico*. No relógio e no assador, o automatismo é apenas material. Mas, no fundo, *automaton materiale* e *automaton spirituale* não são mais que *mecanismo natural*²⁶⁷, de modo que todo automatismo é uma determinação segundo leis da natureza. Por isso, a *liberdade transcendental* não pode ser confundida com *liberdade psicológica (automaton spirituale materiale)*. Esta se identifica com o mecanismo da natureza e pode ser conhecida empiricamente, mas aquela se distingue do mecanismo natural e não pode ser conhecida por experiência.

iv. A solução da antinomia

A solução que Kant apresenta para a antinomia que disputa o conceito de *causalidade* entre a natureza e a liberdade radica em pensar um elemento intermediário, que possa colocar em evidência a *aparência ilusória natural* e responder satisfatoriamente as exigências legítimas tanto da tese como da antítese. Portanto, a solução *crítica* parte de uma hipótese conciliadora, segundo a qual só podem existir duas espécies de causalidade com relação aos acontecimentos do mundo: a *causalidade segundo a natureza* e a *causalidade pela liberdade*. De acordo com a dedução das categorias do entendimento e a segunda analogia da

²⁶⁷ Cf. KpV, AA 05: 96-97.

experiência, na *Analítica transcendental*, a causalidade segundo a natureza consiste numa determinação *a priori* da conexão objetiva dos fenômenos na *sucessão temporal*. Do mesmo modo, a solução da primeira antinomia, na *Dialética transcendental*, evidenciou que o mundo não tem um começo no espaço e no tempo e tampouco é infinito, mas apenas *indeterminado*. Contudo, isso significa que o progresso empírico dos fenômenos de uma condição à outra é *ad infinitum*, sem que se possa alcançar o incondicionado²⁶⁸. Por outro lado, a causalidade pela liberdade consiste na

faculdade de iniciar *espontaneamente* um estado, e cuja causalidade, pois, não está por sua vez, como o requer a lei da natureza, sob uma outra causa que a determine quanto ao tempo²⁶⁹.

Mas, esta *espontaneidade absoluta* é apenas uma ideia que a razão pura cria para si mesma, ou seja, é a ideia da capacidade de a razão

[...] 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 causal²⁷⁰.

A esta ideia que a razão cria para si mesma, como uma capacidade de iniciar com plena espontaneidade uma série no mundo, sem a necessidade de tomar nada emprestado da experiência e cujo objeto também não pode ser dado na experiência, é o que Kant denomina de *liberdade transcendental*²⁷¹.

A ideia exprime um sentido negativo e outro positivo. O sentido negativo da liberdade transcendental consiste na *independência absoluta da razão* do encadeamento causal dos fenômenos segundo a natureza, isto é, com relação às condições empíricas²⁷². Se os conceitos do entendimento puro estão limitados, no seu uso legítimo, apenas ao empírico, mediante o esquematismo transcendental, as ideias da razão pura são completamente transcendentais a estes limites. Neste sentido, a espontaneidade do entendimento é apenas negativa, pois, no sentido

²⁶⁸ Cf. DURÃO, 2009, 182; *KrV*, B560-561.

²⁶⁹ *KrV*, B561.

²⁷⁰ *KrV*, B561.

²⁷¹ Cf. DURÃO, 2009, 183.

²⁷² Cf. *KrV*, B581.

positivo, está limitado à experiência possível. Já a espontaneidade da razão pura é absoluta, pois não toma nada emprestado da experiência e tampouco pode exibir seu objeto (suas ideias) na mesma²⁷³. O entendimento é espontâneo, mas possui homogeneidade com os fenômenos por meio do sentido interno, tendo todo o seu uso positivo limitado à experiência. Mas, a razão pura é completamente transcendente aos fenômenos, sendo, portanto, negativa e positivamente espontânea frente às condições empíricas. Em outras palavras, o entendimento é espontâneo na origem, mas limitado na aplicação pelas condições da experiência possível, ao passo que a razão pura (aqui se fala apenas do uso teórico) não possui um limite imanente às condições da experiência possível, mas requer disciplina²⁷⁴. O sentido positivo da liberdade transcendental consiste na *faculdade de iniciar espontaneamente uma série de eventos*²⁷⁵. Ou seja, a liberdade transcendental é uma propriedade da razão pura e é a única forma pela qual é possível pensar um *início* no mundo. Dessa forma, se o homem age livremente, sua ação pressupõe liberdade transcendental²⁷⁶. Para que uma ação possa ser considerada livre, seja em sentido cosmológico ou moral, é necessário pensar a liberdade transcendental como seu fundamento.

De fato, Kant afirma que as ações humanas estão fundadas na *liberdade transcendental*. Porque se todo acontecimento no mundo fosse simplesmente determinado conforme uma lei da causalidade natural, então toda ação teria que ser causada e, portanto, seria apenas subalterna, de modo que jamais se poderia pensar num primeiro efeito no mundo. Mas, se há liberdade transcendental, então a razão pura possui a faculdade de produzir um primeiro efeito no tempo a partir de uma causalidade que não teve que começar, mas que é, ao contrário, primeira. Do mesmo modo, a única forma de conceber liberdade prática, pela qual as ações humanas podem ser denominadas de livres (em sentido moral), é mediante liberdade transcendental, porque se não há esta última, a primeira é consequentemente aniquilada²⁷⁷.

Na *KrV* (1781), Kant define *liberdade prática* como “[...] a independência do arbítrio frente à *coerção* pelos impulsos da

²⁷³ Cf. *KrV*, B561.

²⁷⁴ Cf. *KrV*, B737-739.

²⁷⁵ Cf. *KrV*, B581-582.

²⁷⁶ Cf. *Prol*, AA 04: 344, nota.

²⁷⁷ Cf. *KrV*, B561-562.

sensibilidade”²⁷⁸. Trata-se de um conceito meramente negativo da liberdade de arbítrio. O positivo Kant apenas apresentará na *GMS* (1785) e só o demonstrará na *KpV* (1788). No fundo, mesmo que Kant apresente o sentido negativo da liberdade prática na *KrV*, isso não significa que o demonstre, porque a realidade objetiva da liberdade depende de um elemento que o uso teórico da razão não pode fornecer. Ao ligar a liberdade transcendental (como fundamento) à liberdade prática, na *KrV*, Kant pretende afastar o sentido psicológico da liberdade para dar lugar ao sentido moral da mesma. Porque, se não houver liberdade transcendental, então a única liberdade possível é a psicológica (para a qual não é necessária a liberdade transcendental, pois pode ser demonstrada por experiência). Com efeito, a razão pela qual Kant apresenta (antecipa) o conceito de liberdade prática na *KrV* é para mostrar qual a utilidade moral que tem a solução da terceira antinomia.

Contudo, a *liberdade prática* não apenas requer um fundamento transcendental, mas também uma condição antropológica. No fundo, a própria razão pura encontrará nesta condição o elemento intermediário (situado entre a razão e os estímulos da sensibilidade) necessário para a solução da antinomia entre liberdade e natureza, sem o qual a liberdade transcendental seria uma ideia sem qualquer utilidade (nem prática e nem cosmológica) e, por conseguinte, a liberdade prática seria impensável (aniquilada antes mesmo de sua possibilidade ser demonstrada). Essa condição antropológica²⁷⁹ é a faculdade humana de agir, isto é, o arbítrio, que é *sensitivum*, pois *afetado patologicamente*

²⁷⁸ *KrV*, B562.

²⁷⁹ Ao afirmar, aqui, o *livre-arbítrio* como uma faculdade antropológica, o que se quer é simplesmente frisar aquilo que Kant mesmo sustenta ao longo de toda a sua produção filosófica, a saber: de que o *livre-arbítrio* é uma faculdade de ação própria da natureza humana, da qual tem que ser distinguida a *vontade divina* e o *arbítrio animal* (Cf. *KrV*, B562; Cf. *MS*, AA 06: 2013). Certamente, o *livre-arbítrio* não poderia ser encontrado dentro de uma antropologia fisiológica (como, por exemplo, a de *Ernst Platner* (Cf. LOUDEN, 2002, 30)), e nem ser reduzido a uma antropologia pragmática. Aqui, o sentido que recobra a palavra *antropologia* é apenas para designar algo correspondente à natureza humana, no mesmo sentido que Kant poderia atribuir o termo, caso o fizesse, quando se refere, na *KpV*, a um sistema de *deveres humanos*, ao qual tem que preceder uma *crítica* que indique o princípio da sua possibilidade (Cf. *KpV*, AA 05: 8); ou, conforme afirma na introdução à *Doutrina do direito*, de que uma relação real entre *direitos* e *deveres* só se encontra em seres que possuem simultaneamente direitos e deveres, que é o caso dos humanos (Cf. *MS*, AA 06: 241).

por impulsos da sensibilidade, mas, ao mesmo tempo, *liberum*, pois dotado de um poder de autodeterminação espontânea para agir independentemente da coação dos impulsos da sensibilidade²⁸⁰. Trata-se de um *livre-arbítrio*, a única faculdade que autoriza a razão pensar a ideia de liberdade transcendental para as ações humanas, porque o poder de autodeterminação espontânea pensado para um *arbitrium liberum* depende de uma razão espontânea, o que significa que se trata de uma faculdade de agir própria de seres racionais. De fato, se o homem fosse dotado de *arbitrium brutum*, então não se especificaria dos animais e teria todas as suas ações *patologicamente necessitadas* pelos impulsos da sensibilidade²⁸¹, ou seja, agiria simplesmente por instinto. Mas, o homem é um ser dotado de razão, de modo que sua faculdade de agir também deve levar em conta a determinação racional.

Ora, a ideia da liberdade transcendental consiste justamente na capacidade de a razão *iniciar uma série no tempo* de forma espontânea. Mas, esta é uma simples ideia e, como tal, não possui qualquer realidade objetiva, pois que a razão pura seja capaz de pensar para si uma capacidade de iniciar espontaneamente uma série de fenômenos no tempo, isso não significa que *realmente* tenha esta faculdade. O entendimento possui conceitos transcendentais originários e estes são de uso empírico, pois o sentido interno possibilita a conexão entre as categorias e os fenômenos e, portanto, é possível uma dedução transcendental objetiva daqueles conceitos. Porém, com relação às ideias da razão pura, esta vantagem foge completamente. Não há na sensibilidade um elemento que faça a intermediação entre os conceitos da razão e os fenômenos da sensibilidade, porque nos sentidos apenas se encontram as condições de possibilidade da *natura materialiter*, assim como no entendimento apenas se encontra a *natura formaliter*. Conforme explica José Luis Villacañas Berlanga,

Natura, tal como se reconhece na *KrV*, é puramente o referente objetivo dos princípios do entendimento, ou o conjunto dos objetos que se submetem a eles. Portanto, é unicamente a ordenação formal universal (*Natura formaliter*) dos objetos da intuição (*Natura materialiter*). Ambas são formas da *Natura Naturata*. O pensamento de Kant não pode ser ingênuo aqui. Não pode invocar um uso imediato da natureza

²⁸⁰ Cf. *KrV*, B562.

²⁸¹ Cf. *KrV*, B562.

abstrata como apoio da razão igualmente abstrata. Antes disso, a imagem clássica daquela, como substância dotada de legalidade interna, necessária e livre a um tempo, deve desaparecer, para traduzir-se no resultante objetivo desse soletrar a existência dada à intuição, segundo as regras de leitura dos princípios do entendimento²⁸².

O que Villacañas pretende dizer é que Kant se afasta completamente da concepção leibniziana de *Natura Naturans*, pela qual a natureza deveria ser compreendida como natureza essencial ou substancial, dependente da bondade e inteligência divinas²⁸³.

No âmbito teórico, o entendimento possui um elemento intermediário que possibilita a conexão entre as categorias e os fenômenos, a saber, o esquema transcendental (tempo). A razão, neste mesmo âmbito, não dispõe de um uso semelhante para suas ideias. Os conceitos de razão não servem para conhecer objetos e nem mesmo seus objetos transcendentais podem ser conhecidos. Porém, se, de um lado, a razão não possui um elemento intermediário que faça a ligação entre as suas ideias e os fenômenos, no que diz respeito à determinação da experiência possível, ela, no entanto, possui (ou pelo menos há de se pensar que possui) um elemento intermediário que possibilita a aplicação da ideia de liberdade transcendental como faculdade de determinar a produção de séries de fenômenos no mundo em conciliação com as determinações do mecanismo da natureza. Ora, o *livre-arbítrio* é este elemento que possibilita a ligação entre o inteligível e o sensível, de modo que se não há referida faculdade, então não há uma forma pela qual a razão possa *iniciar* eventos no mundo. Inclusive, trata-se de uma faculdade própria dos humanos, enquanto seres dotados de razão (portanto, antropológica), pois os animais possuem *arbitrium brutum*, sendo governados pelo instinto²⁸⁴.

A *liberdade transcendental* é a ideia da capacidade de a razão iniciar séries de fenômenos espontaneamente. Isso só é possível porque o arbítrio humano é dotado de um duplo caráter: sensível, do lado dos *fenômenos* (enquanto membros do mundo sensível), e inteligível, enquanto *coisa em si* (membro do mundo inteligível). Esta é a única forma de harmonizar liberdade e natureza.

²⁸² VILLACAÑAS BERLANGA, 1990, 15. Tradução minha.

²⁸³ Cf. VILLACAÑAS BERLANGA, 1990, 15.

²⁸⁴ Cf. *KrV*, B574-575.

A harmonia entre os conceitos do entendimento e os fenômenos se dá mediante o sentido interno, que é o esquema transcendental da unidade sintética da experiência. Mas, a harmonia entre a liberdade (que é um conceito puro da razão) e a natureza implica a possibilidade de a razão *iniciar uma série* no mundo com total espontaneidade sem contradizer as determinações do mecanismo natural, isto é, as condições da existência dos fenômenos no tempo e a própria *natura formaliter*. O *livre-arbítrio* é o elemento que possibilita respectiva harmonia, pois sua causalidade é sensível e inteligível simultaneamente. Pelo caráter sensível, todo ato de *livre-arbítrio*, juntamente com seu efeito, é empírico, pois, para que de um ato suceda um efeito, exige-se que esteja no tempo e, portanto, sob a lei do encadeamento natural dos fenômenos. Porque, segundo a lei da natureza, todo acontecimento tem que ter uma causa suficiente determinada *a priori*. Mas, pelo caráter inteligível, todo ato de *livre-arbítrio* será sempre um *primeiro ato*, de modo que jamais será efeito numa série que regride *ad infinitum*. Portanto, o *livre-arbítrio* é uma faculdade natural, cuja causalidade tem que ser encarada como fenômeno (pertencente ao mundo dos sentidos). Mas, ao mesmo tempo, possui um poder em si (o de autodeterminação espontânea a partir da razão) que não é objeto da intuição sensível, por meio do qual pode ser a causa de fenômenos mediante a liberdade. Ou seja, a *causalidade* desta causa (do *livre-arbítrio*) pode ser considerada como inteligível segundo sua *ação*, mas, ao mesmo tempo, sensível segundo seus *efeitos*²⁸⁵. Porque todo *ato* de *livre-arbítrio* está determinado segundo a causalidade da liberdade e, na medida em que este ato deve acontecer no tempo, seus efeitos são determinados segundo a causalidade da natureza. Por isso, o *livre-arbítrio* é a faculdade que possibilita pensar, sem contradição, liberdade e natureza ocorrendo simultaneamente num e mesmo ato ou efeito²⁸⁶. Por meio da liberdade, o efeito é pensado como livre por ser produzido por um ato que aconteceu por liberdade. Segundo a natureza, o efeito deve ser pensado como necessariamente ligado à sua causa suficiente no tempo. Assim, toda causa eficiente possui sua causalidade determinada *a priori* por uma lei, isto é, possui um *caráter*. O *livre-arbítrio* é uma causa cuja causalidade possui um *caráter empírico*, pelo qual todo efeito pressupõe uma ação que o produza conforme a lei da causalidade segundo a natureza; mas, ao mesmo tempo, possui um *caráter inteligível*, mediante o qual toda ação

²⁸⁵ Cf. *KrV*, B566.

²⁸⁶ Cf. *KrV*, B566.

se dá segundo a lei da causalidade pela liberdade²⁸⁷ e, conseqüentemente, seu efeito também decorre como um primeiro efeito.

De acordo com a natureza (conforme já demonstrado), todo efeito pressupõe uma causa suficiente determinada *a priori* segundo uma lei universal²⁸⁸. Então, para que o *livre-arbítrio* seja a causa de um efeito, a ação terá que acontecer no tempo, porque a conexão de um efeito a uma causa requer uma determinação de tempo: a *sucessão*. Fora disso, nada pode acontecer. Portanto, é completamente necessário um caráter fenomênico da causalidade. Porém, o *livre-arbítrio* não age apenas segundo o mecanismo natural, mas possui em si um poder que não é objeto de intuição sensível e que, no entanto, é causa de fenômenos²⁸⁹. Logo, possui um duplo *caráter*: sensível (pelo qual sua causalidade tem que ser fenômeno) e inteligível (pelo qual é pensada como *coisa em si*). Desse modo, todos os atos do sujeito são simultaneamente sensíveis e inteligíveis, porque sobre a causalidade impera tanto a natureza quanto a liberdade.

Conforme seu caráter empírico [...] este sujeito estaria submetido à ligação causal segundo todas as leis da determinação [natural], e nesta medida nada mais seria do que uma parte do mundo dos sentidos cujos efeitos efluiriam ininterruptamente da natureza tanto quanto qualquer outro fenômeno. [...] Entretanto, segundo o seu caráter inteligível [...] o mesmo sujeito teria que ser absolvido tanto de todo o influxo da sensibilidade quanto de toda a determinação dos fenômenos; e já que, na medida em que é *noumenon*, nele nada *ocorre*, bem como não se encontra qualquer mudança que reclame uma determinação dinâmica de tempo, portanto nenhuma conexão com fenômenos enquanto causas, então este ente atuante seria independente e livre, em suas ações, de toda a necessidade natural, a qual é unicamente encontrada no mundo dos sentidos²⁹⁰.

Portanto, a liberdade transcendental é uma ideia, segundo a qual é possível pensar a dependência *a priori* do *livre-arbítrio* à razão (pois

²⁸⁷ Cf. *KrV*, B567.

²⁸⁸ Cf. *KrV*, B570.

²⁸⁹ Cf. *KrV*, B566.

²⁹⁰ *KrV*, B568-569. O que está entre colchetes é acréscimo.

esta última é “[...] a condição permanente de todas as ações de arbítrio sob as quais se manifesta o homem”²⁹¹), para que, assim, a razão seja capaz de *iniciar* séries de fenômenos no mundo. Mas, a realidade objetiva desta dependência, quer dizer, desta capacidade da razão pura, permanece inteiramente problemática para o uso teórico. Esta faculdade da razão, no entanto, deve ser pressuposta para que seja admissível a *liberdade prática*, embora dita pressuposição implique uma dedução meramente subjetiva, ou seja, que é possível pressupor a ideia de liberdade simplesmente porque não fere o princípio lógico de *não contradição*. Agora, se não é possível, na *KrV*, demonstrar a realidade objetiva do sentido transcendental da liberdade, isto é, da efetiva capacidade de a razão agir por *livre-arbítrio*, tampouco é possível demonstrar a capacidade de a razão determinar *moralmente* o *livre-arbítrio*. Esta impossibilidade decorre do fato de que, na *KrV*, demonstrar a *realidade objetiva* de um conceito puro implica determiná-lo como elemento que tem utilidade para a experiência possível (ou seja, requer dedução transcendental); e demonstrar a *possibilidade* de um tal conceito implicaria poder explicar as condições segundo as quais concorda com os limites da experiência possível. Ora, as ideias da razão pura transcendem completamente os limites da experiência possível e, portanto, não possuem nenhum uso legítimo dentro daqueles limites que seriam os únicos que poderiam justificar a possibilidade das mesmas. Desse modo, nem a realidade objetiva e nem a possibilidade (com exceção da possibilidade lógica) podem ser empreendidas para as ideias mediante o uso teórico da razão²⁹².

²⁹¹ *KrV*, B581.

²⁹² Cf. *KrV*, B585-586.

3. DA IDEIA DE LIBERDADE À CONSCIÊNCIA DA LIBERDADE: DE QUANTAS FORMAS A RAZÃO PODE DETERMINAR UMA AÇÃO?

3.1 A liberdade transcendental como fundamento de todos os atos de *livre-arbítrio*

Após a solução da terceira antinomia, na *Dialética transcendental* (*KrV*), a liberdade, como simples ideia da razão pura, pode ser pensada sem contradição com as leis da natureza (*natura formaliter*). Mas, o uso teórico da razão só pôde contar com o princípio de *não contradição* para afirmar apenas a possibilidade lógica daquela ideia, sem poder determinar sua realidade ou possibilidade objetivas, dado que aquele conceito não tem qualquer uso para a experiência possível. Portanto, a solução da antinomia possibilitou mostrar suficientemente a compatibilidade lógica entre natureza e liberdade e, desse modo, a possibilidade de ambas determinarem numa e mesma ação. Primeiramente, sob o ponto de vista da natureza, o entendimento dispõe de uma *lei a priori* que determina toda relação da causa com seu efeito de acordo com a *sucessão* dos fenômenos no tempo. Em segundo lugar, a liberdade é a ideia da possibilidade de uma ação que acontece no tempo pela *primeira vez*, porque a razão pensa a si mesma como *independente* para *iniciar* uma série de eventos no tempo. Porém, esta faculdade é apenas uma ideia criada pela própria razão, denominada de *liberdade transcendental*.

Quando se pensa os eventos do mundo estritamente segundo o mecanismo da natureza, então se deve pensá-los completamente submetidos a um conceito do entendimento (a uma lei da natureza). Neste sentido, não cabe pensar que determinado efeito *deva acontecer*, mas que simplesmente *acontece*. Porque as categorias do entendimento só servem para determinar a experiência sobre os *fenômenos* que *são no tempo* (objetos fornecidos pela sensibilidade) e não para determinar que fenômenos *devam ser* no tempo. Fora daquilo que é fornecido na intuição e que se encontra sob as determinações de tempo, não há qualquer influência direta do entendimento sobre a sensibilidade. Portanto, a *causalidade*, como categoria do entendimento, serve apenas para o conhecimento de fenômenos na medida em que são *dados* no tempo e não para *produzir* fenômenos no tempo. Neste sentido, o

entendimento não determina, por exemplo, que propriedades um círculo deve ter, mas simplesmente quais propriedades um círculo tem²⁹³.

Por outro lado, quando se pensa na possibilidade de um evento *começar* no mundo, então se deve pensá-lo como um *evento possível* (que ainda não é, mas que pode ser de alguma maneira) e, portanto, como uma representação cujo objeto possa ter uma causa no mundo, podendo ser *realizado*. Mas, para isso, é necessária uma faculdade de agir segundo representações, pois o entendimento não é uma faculdade de *geração* de fenômenos, senão apenas de *conceituação*. Por isso, Kant introduz, na *KrV*, como solução para a terceira antinomia, o conceito de *livre-arbítrio* (*arbitrium liberum*), pelo qual o sujeito é pensado como dotado de um duplo caráter. Sob o ponto de vista da natureza, todos os atos de *livre-arbítrio* são fenômenos e, portanto, inteiramente determinados pelo mecanismo, pois há uma lei do entendimento que determina *a priori* a relação objetiva de causa e efeito para todo acontecimento no tempo. Contudo, sob o ponto de vista da liberdade, todos os atos de *livre-arbítrio* são atos que *surgem pela primeira vez*, pois, agora, a questão é se a razão é capaz de tornar a ação do arbítrio em *dever ser* (*sollen*), isto é, numa *ação possível*²⁹⁴. Portanto, a causalidade pela liberdade implica a capacidade da razão pura de determinar uma ação no mundo e, por conseguinte, uma ação possível, isto é, que ainda não é, mas que *deve ser*. Nisso consiste a necessidade de conciliação entre liberdade e natureza, porque um *novo evento* no mundo tem que ser *determinável* em conformidade com o mecanismo da natureza. É neste sentido que o *dever ser* (*sollen*) é pensado como *ação possível*, isto é, como a causalidade possível da realização de um novo evento no mundo, dado que a causalidade inteligível está em plena conformidade com a causalidade segundo a lei da natureza²⁹⁵. Em outras palavras, que um evento *deva ser* no mundo apenas significa que pode ser *iniciado* a partir da razão e ser *realizado* em conformidade com a natureza.

Mas, todo *dever ser* só é possível para um *livre-arbítrio*, de modo que a liberdade transcendental é apenas a capacidade (ou melhor, é a ideia da capacidade) pela qual a razão se pensa no poder de determinar que um novo evento *deva ser* no mundo. Portanto, é a ideia da capacidade de a razão determinar a *causalidade* de um *livre-arbítrio*. Ora, se a causalidade de um livre-arbítrio pode ser determinada pela

²⁹³ Cf. *KrV*, B575.

²⁹⁴ Cf. *KrV*, B575-576.

²⁹⁵ Cf. *KrV*, B575.

razão, então é, sob esta perspectiva, dotada de *caráter inteligível*. Mas, como o *livre-arbítrio* é uma *causa natural*, sua *causalidade* também tem que ser fenomênica com relação a seus efeitos, sob cuja perspectiva é dotada de *caráter sensível*. Portanto o *livre-arbítrio* é uma causa natural e sua causalidade possui dois caracteres: é sensível com relação a seus efeitos e inteligível por ser determinada pela razão. Em outras palavras, é possível formar dois conceitos da causalidade do arbítrio humano: um empírico e outro inteligível, ambos ocorrendo simultaneamente num mesmo efeito²⁹⁶.

Esta concepção de que o *livre-arbítrio* é uma *causa natural* é mantida inclusive nas obras tardias de Kant. Na década de 90, na *KU*, Kant sustenta que a vontade, como faculdade de desejar, é uma dentre as inúmeras *causas da natureza*, a saber, aquela que *atua* segundo conceitos²⁹⁷. Mais tarde, na *MS*, ficará claro que Kant se referia ao *livre-arbítrio*, pois distinguirá a faculdade de desejar em duas partes: a *vontade* (que produz as leis) e o *livre-arbítrio* (que age segundo leis)²⁹⁸. Mas, a regra para a causalidade do *livre-arbítrio* pode ser dada tanto por um conceito de natureza como da liberdade²⁹⁹. Se o que determina o *livre-arbítrio* para a ação é um imperativo técnico da razão, então corresponde a um conceito de natureza, mas se a ação é determinada por um imperativo categórico da razão, então consiste num conceito da liberdade prática. A questão dos diferentes imperativos da razão é algo que será discutido mais adiante.

É evidente que um *fenômeno* só pode existir conforme as determinações da sensibilidade e só pode ser pensado segundo as leis da natureza. Mas, a *liberdade transcendental* é a ideia da capacidade de a razão iniciar uma série de fenômenos em conciliação com aquelas determinações da natureza, fora das quais nenhum fenômeno poderia *ser* ou *vir a ser*. Portanto, ela é, segundo uma expressão de José Luis Villacañas, “[...] o princípio do novo”³⁰⁰. O *livre-arbítrio* é a única faculdade pela qual a razão pode determinar que algo *deva ser* (inicie) no mundo. Por meio dessa faculdade, o homem é causa no mundo como tantas outras causas da natureza, cuja causalidade (ação) tem que ser determinada no tempo com relação a seus efeitos e, portanto, tem que ser de caráter empírico. Mas, por meio dessa mesma faculdade, o

²⁹⁶ Cf. *KrV*, B566.

²⁹⁷ Cf. *KU*, AA, 05:172.

²⁹⁸ Cf. *MS*, AA 06: 213.

²⁹⁹ Cf. *KU*, AA 05: 172.

³⁰⁰ VILLACAÑAS BERLANGA, 1999, 318. Tradução minha.

homem é capaz de *agir racionalmente*, isto é, ter sua *causalidade* orientada pela razão (desde um plano inteligível). Ora, a liberdade transcendental exprime justamente esta capacidade de a razão ser a que determina a causalidade (ação) do *livre-arbítrio*³⁰¹. Desse modo, toda ação de *livre-arbítrio*, enquanto determinada pela razão, é uma ação nova, ou seja, uma ação que *dever acontecer* e que, sob o ponto de vista da natureza, é inteiramente possível que aconteça. Assim, a natureza contém o esquema da possibilidade empírica do *ser* e a razão contém o princípio do *novo*.

Nota-se, portanto, que o *dever ser* (aqui sempre entendido como *sollen*, conforme o conceito foi utilizado acima) exprime uma *ação possível* determinada pela razão. A liberdade transcendental é a ideia da capacidade de a razão *determiná-la* para o *livre-arbítrio*, o qual, como causa natural dotada de causalidade empírica, pode produzir os efeitos da determinação. Para realizar um evento mediante a determinação da causalidade do arbítrio, a razão necessita levar em conta as condições da possibilidade empírica do mesmo, de modo que não pode ignorar o mecanismo da natureza, isto é, a possibilidade empírica do ato de arbítrio. Só assim os imperativos da razão podem ser tomados como princípios da causalidade dos fins da faculdade de desejar. Portanto, se um ato não é realizável (pelo arbítrio), então não é determinável (pela razão), pois a razão entraria em contradição consigo mesma se determinasse que algo *devesse ser* quando, na verdade, não há uma forma pela qual *pudesse ser*. Neste caso, a representação racional não poderia ser chamada de *dever ser* (uma determinação), mas de um mero *ente vazio do pensamento*, isto é, uma quimera³⁰². Logo, *dever ser* (*sollen*) significa uma *ação determinável* para o *livre-arbítrio*, pois realizável mediante esta mesma faculdade.

O *livre-arbítrio* é faculdade de ação, ou seja, é uma causa que possui *causalidade* no tempo e, portanto, sua ação tem caráter empírico. Mas, a causalidade do livre-arbítrio, diferentemente de todas as demais causas da natureza, não é determinada apenas segundo a lei da conexão causal no tempo. Ao contrário, o livre-arbítrio é uma causa cuja causalidade possui inerente a si um *poder* (que não pode ser objeto de intuição) de *iniciar* uma nova série no mundo. Este poder é concedido pela razão, que *determina a ação*. Ora, a razão acompanha todos os atos humanos, de modo que o caráter fenomênico é apenas o esquema sensível da possibilidade empírica das ações, enquanto o caráter

³⁰¹ Cf. *KrV*, B573-574.

³⁰² Cf. *KrV*, B570-571.

inteligível consiste em toda ação estar imediatamente ligada à razão³⁰³, pelo qual o homem se pensa *autor* (causa primeira) de todos os seus atos de arbítrio³⁰⁴.

Portanto, a liberdade transcendental, no seu sentido cosmológico, é o fundamento de todos os atos de *livre-arbítrio*, pois consiste na ideia da capacidade de a razão acompanhar todas as ações humanas, tornando-as *atos racionais* e, por conseguinte, *ações livres* em sentido cosmológico, isto é, atos que *surgem* e não simplesmente *sucedem* no tempo. É a ideia que coloca a razão na base de todas as ações humanas, isto é, como a “[...] condição incondicionada de toda a ação de arbítrio [não admitindo] quaisquer condições precedentes segundo o tempo como instância superior”³⁰⁵. Por isso, o termo *dever ser (sollen)*, na *KrV*, exprime apenas uma *ação possível*, quer dizer, a possibilidade de que um novo evento seja *iniciado* no tempo.

3.2 Do *dever ser (sollen)* em sentido cosmológico ao *dever (Pflicht)* em sentido moral.

O sentido estritamente *cosmológico* do *dever ser (sollen)*, como simples possibilidade de uma *causalidade* inteligível, isto é, de uma mera *ação possível* por *livre-arbítrio*, em conciliação com a natureza, conforme apresentado no tópico anterior, não pode ser confundido com o sentido de *dever (Pflicht)* apresentado por Kant na *filosofia moral*. Aquele exprime uma ação cosmológicamente possível, conforme a solução da terceira antinomia na *Dialética transcendental*, enquanto este exprime uma ação moralmente necessária, conforme uma lei universal da razão prática.

O *dever ser (sollen)* expressa apenas uma ação possível, isto é, que a razão pode determinar a causalidade sem romper com o mecanismo da natureza. A condição é que o homem disponha de uma faculdade de ação dotada de um duplo caráter: inteligível (pelo qual a ação é espontaneamente determinada pela razão) e sensível (pelo qual a

³⁰³ Cf. *KrV*, B580-581.

³⁰⁴ José Luis Villacañas defende que a *liberdade transcendental* representa um corte absoluto na série das causas segundo o regresso infinito no tempo. Este corte se dá quando alguém diz: “Eu sou o autor”. Trata-se, portanto, de um limite com relação ao teórico, mas, ao mesmo tempo, uma abertura para a ação. Se houver liberdade, então é possível que alguém diga: “não busquem mais causas: eu o fiz” (Cf. VILLACAÑAS BERLANGA, 1999, 321-322. Tradução minha).

³⁰⁵ *KrV*, B582. O que está entre colchetes é acréscimo.

ação possa produzir seus efeitos no tempo em plena conciliação com as leis da natureza). Assim, o *dever ser* não tem qualquer conotação moral, mas se refere à possibilidade meramente cosmológica da *realização* de eventos, os quais surgem pela primeira vez e, portanto, denotam uma causalidade espontânea pela razão. Esta espontaneidade, no entanto, é só uma ideia e não pode ter sua realidade objetiva demonstrada mediante atos particulares do *livre-arbítrio*. Porque, ainda que a liberdade transcendental seja o fundamento de todos os atos de arbítrio, uma vez que a partir de dita ideia é possível pensar tais atos como livres em sentido cosmológico, nenhum ato empírico do arbítrio é fundamento para aquela ideia, dado que de nenhum ato é possível deduzir a capacidade de a razão determinar espontaneamente ações. Ou seja, o entendimento pode determinar (e de fato determina) que todo efeito esteja ligado a uma causa precedente no tempo, mas não pode determinar que certos efeitos tenham causalidade inteligível e muito menos causa inteligível. Portanto, fica decididamente demonstrado que pelo âmbito teórico não é possível conhecer a liberdade transcendental. Porque ainda que seja possível *acreditar* que os atos de livre-arbítrio sejam espontâneos, isso só decorre do fato de que aquela ideia (a liberdade transcendental) pode ser projetada para as ações de livre-arbítrio, mas jamais é possível, mediante a submissão de atos (enquanto fenômenos) às categorias do entendimento, extrair algo como a espontaneidade causal. Ou seja, o homem pode *se pensar livre* (e, a partir disso, acreditar que seus atos sejam livres, pois tem a necessidade de projetar a ideia da liberdade para seus atos de livre-arbítrio), porém não pode conhecer a liberdade (intuir aquela ideia) mediante experiência de atos que ele crê serem livres. Em outras palavras, é possível intuir as ações enquanto fenômenos que acontecem no mundo, assim como os efeitos que delas decorrem. Porém, a liberdade destas ações ou dos efeitos produzidos pelas mesmas, isto é impossível de ser conhecido, senão apenas pensado.

A capacidade de a razão determinar um novo evento no mundo pressupõe *livre-arbítrio*, pois o arbítrio animal só pode ser determinado segundo a natureza e uma vontade divina não possui caráter empírico, de modo que não está voltada para a prática, pois para que Deus, por exemplo, pudesse agir no mundo, teria que estar submetido às leis da natureza, o que é contraditório com a sua *natureza divina* (conforme demonstra a solução da quarta antinomia da razão)³⁰⁶. Portanto, o conceito de *dever ser* pressupõe um sujeito que possua um caráter

³⁰⁶ Cf. *KrV*, B589.

sensível, pelo qual a ação possa ter realidade empírica, mas também um caráter inteligível, pelo qual a ação seja espontaneamente determinada pela razão. Só os humanos possuem esta dualidade, pois só os humanos são membros do mundo sensível e do mundo inteligível simultaneamente³⁰⁷.

Conforme afirma Kant,

tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática³⁰⁸.

Essa passagem da *GMS* corrobora com o que foi dito acima. Primeiramente, todos os fenômenos da natureza são determinados segundo as leis puras do entendimento. Cada coisa na natureza (cada fenômeno) só opera segundo leis constantes da natureza. Em segundo lugar, só um ser racional é dotado da faculdade de agir mediante *representações*, isto é, segundo princípios que exprimem ações que *devem acontecer*, pois a razão é a única faculdade que faz da ação um *dever ser*. Em terceiro lugar, se a razão é necessária para converter uma ação em *dever ser*, então a faculdade de arbítrio, enquanto faculdade de agir segundo a representação do que *deve ser*, consiste na própria razão

³⁰⁷ Esta era a razão pela qual se afirmava no segundo capítulo deste trabalho de tese de que o problema da quarta antinomia não era tão necessário de ser abordado, uma vez que o objetivo seria pensar uma liberdade transcendental como fundamento para ações que acontecem no mundo e não para a criação do mundo. Se Deus existe e criou o mundo (possibilidade que a solução da quarta antinomia admite apenas como pensável) (Cf. *KrV*, B590-591), então só pode tê-lo criado por liberdade transcendental. Porém, neste caso, trata-se de uma *causa estranha*, pois é completamente inteligível, sem qualquer ligação com o mundo dos sentidos (Cf. *KrV*, B251-252), ou seja, sua causalidade não tem caráter empírico. Portanto, a solução da quarta antinomia permite distinguir entre *causa no fenômeno* e *causa do fenômeno*. A primeira pode ser pensada dentro do mecanismo da natureza, enquanto a segunda só pode ser concebida fora do mesmo. Com efeito, pensar o mundo ligado a uma *causa necessária*, implica admitir que esta (causa estranha ao mundo) tenha que ocorrer segundo uma espécie de leis muito diferente da natural (Cf. *Prol*, AA 04: 347), a qual é absolutamente desconhecida para os humanos.

³⁰⁸ *GMS*, AA 04: 412.

prática, isto é, na capacidade de agir segundo as determinações da razão³⁰⁹.

Na passagem citada, Kant utiliza o termo *vontade* para designar *faculdade de ação*. Mas, na *MS* Kant distinguirá *vontade* (a faculdade que produz as leis morais) de *arbítrio* (a faculdade de agir segundo a representação de leis). Esta capacidade de agir mediante representação de leis consiste na *autodeterminação* do arbítrio, isto é, na capacidade de fazer ou deixar de fazer segundo o arbítrio, porque a faculdade de agir humana é uma faculdade de desejar que utiliza de conceitos para produzir o objeto de suas representações e, portanto, sempre age segundo um fundamento interno de determinação³¹⁰. Se, de um lado, a natureza determina infalivelmente o arbítrio, então este é apenas uma faculdade de agir segundo um *instinto* (conforme ocorre com os animais). Por outro lado, se a razão o determina infalivelmente, então nada mais lhe pode ser objeto de escolha senão apenas o que a razão ordena (como seria no caso da vontade divina ou santa)³¹¹. Mas, se a razão, ainda que não determine infalivelmente o arbítrio, dado que ainda poderia ser afetado pelos impulsos da sensibilidade, determina-o mediante *coação* (*Nötigung*)³¹², então este seria um *livre-arbítrio*, quer dizer, *coagido* pela razão, porém *afetado* pelos estímulos da sensibilidade. Esta última é a condição do arbítrio humano³¹³.

A capacidade de agir segundo a representação de leis implica a capacidade de *autodeterminação* do *livre-arbítrio*, cuja possibilidade depende do conceito de liberdade transcendental e, portanto, da capacidade de a razão acompanhar todas as ações. Porque se não é possível pensar a liberdade transcendental para as ações humanas, tudo é mera natureza e, portanto, não é possível pensar que algo *deva ser*, uma vez que na natureza tudo sempre *sucede* apenas segundo leis constantes. Mas, essa *autodeterminação* é cosmológica, fundada na ideia da liberdade transcendental. Com efeito, a *determinação racional* nem sempre consiste em *razão prática* (em sentido moral). O *dever ser* é uma determinação racional que, num sentido estritamente cosmológico,

³⁰⁹ Nota-se que Kant está, nesta passagem, apresentando um conceito de *razão prática* que é demasiadamente amplo, pois abrange tanto conceitos da filosofia da natureza quanto da filosofia da liberdade. Na *KU* Kant restringirá o conceito de razão prática para o âmbito específico da moral, conforme este trabalho de tese deixará claro mais adiante.

³¹⁰ Cf. *MS*, AA 06: 2013.

³¹¹ Cf. *GMS*, AA 04: 414.

³¹² Cf. *GMS*, AA 04: 412-413.

³¹³ Cf. *MS*, AA 06: 2013.

não tem qualquer conotação moral. Ao contrário, trata-se de uma simples ação possível em conciliação com as leis da natureza.

A capacidade de *agir segundo a representação de leis* consiste numa capacidade antropológica do *arbítrio* e não numa determinação racional. Trata-se da condição antropológica da possibilidade de um sujeito empiricamente afetado ser também racionalmente determinado. Aliás, enquanto condição antropológica resulta naquele dualismo do caráter das ações humanas, conforme apresentado na *Dialética transcendental* como solução para a terceira antinomia. Desse modo, o *livre-arbítrio* é a capacidade humana de ação e é constantemente influenciado pela sensibilidade (por afetação) e pela razão (por determinação). No entanto, a *coação*³¹⁴ racional pode ser inteligível (e possui um sentido cosmológico) ou moral (caso em que é pressuposto o sentido cosmológico, mas não se confunde com o mesmo).

Se a razão determina simplesmente uma ação possível em conciliação com as leis da natureza, então esta determinação consiste somente num *dever ser (sollen)*. Mas se, apesar disso, a razão determina a necessidade prática da ação, segundo um fim moral da razão, significa que a determinação é um *dever (Pflicht)*. Embora esta distinção já apareça na *GMS* (na verdade Kant já a tinha muito antes: nas suas *lições de ética*, quando faz a separação entre os imperativos de habilidade, de prudência e morais³¹⁵ e na *KrV*, conforme pode ser constatado no cânon da razão³¹⁶), Kant conceberá ambos os conceitos (*sollen* e *Pflicht*) como

³¹⁴ Há de se levar em conta que a influência exercida pela razão sobre o *arbítrio humano* é mediante *coação* e, portanto, por imperativos, uma vez que o *arbítrio* não segue automaticamente a determinação racional. Do mesmo modo, os estímulos da sensibilidade também exercem *coação* sobre o *arbítrio*, pois este não é *patologicamente necessitado* pelas mesmas. Diante disso, a *dependência* do *arbítrio* com relação aos estímulos da sensibilidade é a *inclinação* (Cf. *GMS*, AA 04: 413), ao passo que a *dependência* do *arbítrio* a um imperativo da razão é a *subordinação*. Esta última, quando se trata de um imperativo moral da razão, é também denominada de *obrigação* (Cf. *KpV*, AA 05: 32). Aqui se considera apenas o estado do *arbítrio* em face da influência sofrida, isto é, *estar inclinado, subordinado* ou *obrigado*; porque também seria possível pensar no objeto que esta dependência produz, a saber: *as inclinações do arbítrio e a liberdade do arbítrio*.

³¹⁵ Cf. *V-Eth*, AA 27: 245.

³¹⁶ Afirma Kant: “denomino pragmática (regra de prudência) a lei prática derivada da motivação da *felicidade*; por outro lado, intitulo moral (lei da moralidade) aquela lei, se é que existe, que nada mais possui como motivação do que o *merecimento de ser feliz*. A primeira aconselha o que devemos fazer se pretendemos participar da felicidade; a segunda ordena como devemos

pertencentes à razão prática. Isso pode ser visto já naquela passagem citada a pouco, quando Kant afirma que a vontade (faculdade de ação), enquanto depende da razão para agir segundo a representação de leis, consiste na própria razão prática. Ou seja, toda determinação racional requer uma faculdade de agir e, portanto, uma faculdade prática da razão. Desse modo, todo ato é de razão prática, simplesmente porque a razão deve acompanhar todos os atos de *livre-arbítrio*. Porém, Kant não ficará satisfeito com esta definição de razão prática (conforme é oferecida na *GMS*), de modo que a reformulará mais tarde, conforme ficará claro na *EEKU* e na *KU*. Mas, antes de apresentar estas correções, um passo ainda tem que ser dado para mostrar como Kant distingue os imperativos na *GMS*.

Os imperativos são determinações da razão sobre um arbítrio que está sob a razão, mas que não a segue automaticamente (dado que a razão não é a única a determiná-lo), mas também é afetado por estímulos da sensibilidade. Por isso, os imperativos se identificam com o verbo *dever ser* e designam uma ação possível em conciliação com as leis da natureza³¹⁷. Segundo Kant, “toda lei prática representa uma ação possível como boa e por isso como necessária para um sujeito praticamente determinável pela razão”³¹⁸. Por isso, “todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira”³¹⁹. Em outros termos, todo imperativo exprime a representação de um mandamento da razão, sendo que todo mandamento racional exprime um *deve ser*³²⁰, seja este uma simples ação possível (determinação prático-cosmológica da razão) ou uma ação moralmente necessária (determinação prático-moral da razão). Neste último caso, o *dever ser* é também *dever moral*. Mas, os imperativos que a razão impõe sobre o *livre-arbítrio* podem ser, em termos gerais, hipotéticos ou categóricos³²¹. Os primeiros representam uma ação possível, cuja necessidade prática depende sempre de um fim subjetivo do querer. Os segundos, no entanto, representam uma ação possível, cuja necessidade

comportar-nos para tão-somente nos tornarmos dignos da felicidade. A primeira fundamenta-se em princípios empíricos [...]. A segunda abstrai das inclinações e dos meios naturais de satisfazê-las, considerando unicamente a liberdade de um ente racional em geral [...]” (*KrV*, B834).

³¹⁷ Cf. *KrV*, B575.

³¹⁸ *GMS*, AA 04: 414.

³¹⁹ *GMS*, AA 04: 414.

³²⁰ Cf. *GMS*, AA 04: 413.

³²¹ Cf. *GMS*, AA 04: 414.

prática é determinada pela razão mesma, portanto objetivamente³²². Desse modo, a razão é prática tanto em sentido hipotético, quando determina a necessidade prática de uma ação como boa para aquilo que o arbítrio almeja, como categórico, quando determina a necessidade prática de uma ação como *boa em si mesma*, independentemente das inclinações do arbítrio³²³.

Kant identifica, na *GMS*, dois tipos de imperativos hipotéticos e um imperativo categórico. O último exprime um princípio apodítico da razão prática, que representa uma ação necessária por ser *boa em si mesma*. Portanto, exprime o *dever (Pflicht)* moral, que revela um interesse prático da razão, o que significa que a ação é de total interesse da razão. Já os primeiros, representam apenas uma ação necessária em vista de qualquer intenção *possível* ou *real* da faculdade de arbítrio. Portanto, exprimem um simples *dever ser (sollen)*, mediante o qual a razão não manifesta qualquer interesse prático (isto é, não mostra qualquer interesse pela ação). À razão interessa as ações imediatamente. Ao arbítrio interessa imediatamente os efeitos e as ações apenas enquanto meios para a realização destes. Mas, embora o arbítrio tenda a agir apenas por interesse, tendo em vista os efeitos da ação, a razão o determina a tomar interesse imediato pela ação, sem levar em conta seus resultados.

Tudo pode ser objeto de desejo para a faculdade de arbítrio, mas somente o arbítrio (aqui como um ato daquela faculdade), é um *apetito* que está à mão³²⁴, porque, neste caso, o sujeito é consciente da capacidade de realizar o objeto da representação mediante a ação³²⁵, já que o simples desejo é um *apetito* que não está ao alcance do sujeito³²⁶, quer dizer, é um ato da faculdade de arbítrio do qual não se tem a consciência da capacidade de produzir o objeto da representação³²⁷. Ora, o *arbítrio* é um objeto possível (que está à mão) porque há uma ação possível determinada pela razão, ou seja, é algo que *pode ser* porque *dever ser (sollen)*, é *determinável*. É a razão que determina a consciência da capacidade de se realizar o objeto de uma representação, pois é a razão que estabelece a mediação entre as representações subjetivas da faculdade de agir e as leis da natureza, determinando a

³²² Cf. *GMS*, AA 04: 414.

³²³ Cf. *GMS*, AA 04: 414.

³²⁴ Cf. *V-Eth*, AA 27: 270.

³²⁵ Cf. *MS*, AA 06: 213.

³²⁶ Cf. *V-Eth*, AA 27: 270.

³²⁷ Cf. *MS*, AA 06: 213; Cf. DURÃO, 2009, 187.

ação possível em conciliação com as leis, porque a liberdade transcendental consiste na ideia da espontaneidade da razão, ideia esta que é plenamente compatível com as leis da natureza, conforme demonstrou a solução da terceira antinomia da *KrV*. Desse modo, uma intenção qualquer da faculdade de arbítrio é *possível* apenas segundo um imperativo da razão, que expressa simplesmente o *dever ser*, isto é, a ação possível para a realização do objeto daquela intenção subjetiva (desejo) da faculdade de arbítrio. A razão é necessária, portanto, para determinar a *causalidade* dos fins do arbítrio.

Contudo, Kant também trata de uma intenção (finalidade) que os seres racionais perseguem *realmente*, cuja possibilidade também é determinada pela razão. Aqui, o real designa uma necessidade natural, que os humanos em geral possuem. Esta intencionalidade, portanto, não é um *desejo* qualquer que este ou aquele sujeito *pode* ter por ser possível de ser realizado mediante a ação, mas é uma finalidade natural que todos os sujeitos realmente possuem. Trata-se da *felicidade*³²⁸. É por isso que Kant distingue os imperativos hipotéticos, na *GMS*, em princípios *problemáticos* e *assertóricos*. Porque os primeiros dizem respeito apenas a uma ação possível (*sollen*), tendo em vista qualquer intenção (desejo) possível do livre-arbítrio, ao passo que os segundos determinam a ação possível (*sollen*) segundo a *prudência* (*Klugheit*), isto é, para a escolha dos meios que levam a um mais elevado bem-estar próprio³²⁹. Ou seja, Kant distingue, na *GMS*, três tipos de imperativos, dois dos quais são hipotéticos e um categórico. O imperativo categórico é uma determinação da razão prática quando determina em sentido moral, isto é, quando produz o *dever* (*Pflicht*), sendo, portanto, um princípio de determinação dos costumes. Destarte, os imperativos hipotéticos ou são *técnicos*, e pertencem à arte (também denominados de *problemáticos*), ou são *pragmáticos*, e pertencem ao bem-estar (também chamados de *assertóricos*)³³⁰.

Portanto, tanto na *GMS* quanto nas suas *lições de ética* (as quais Kant não publicou) e na *KrV*, o filósofo de Königsberg distingue criteriosamente entre *dever ser* (*sollen*), que consiste numa determinação intelectual da razão, possuindo sentido cosmológico, e *dever* (*Pflicht*), que é uma determinação moral da razão, própria da filosofia prática. Porém, ambas as determinações são realizadas pela razão sobre a faculdade de arbítrio, o que leva Kant a concebê-las como

³²⁸ Cf. *GMS*, AA 04: 415.

³²⁹ Cf. *GMS*, AA 04: 415-416.

³³⁰ Cf. *GMS*, AA 04: 416-417

determinações práticas da razão pura. Assim, a razão se mostra prática pelo simples fato de determinar uma ação possível (*sollen*) para o livre-arbítrio. Contudo, na *EEKU* e na *KU* Kant se dará conta de um erro cometido. Perceberá que o conceito de *razão prática*, tal como havia sido definido na *GMS*, é demasiadamente amplo (dado que contempla conceitos tanto da natureza quanto da moral) e dificulta a distinção precisa entre o que deve pertencer à *filosofia teórica* e o que só pode fazer parte de uma *filosofia prática* (moral). A partir disso, também reconhece a contradição em denominar os imperativos de habilidade de *problemáticos* e, portanto, que há identidade entre todos os imperativos hipotéticos sob o título de *técnicos*. Por isso, na *EEKU*, Kant afirma, numa nota, o seguinte:

aqui é o lugar de corrigir um erro que cometi na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Pois, depois de ter dito, sobre os imperativos da habilidade, que estes comandam apenas de maneira condicionada, e aliás sob a condição de fins meramente possíveis, isto é, *problemáticos*, denominei tais prescrições práticas imperativos *problemáticos*, expressão esta em que, sem dúvida, há uma contradição. Eu deveria tê-los denominado *técnicos*, isto é, imperativos da arte. Os *pragmáticos*, ou regras da prudência, estão também, por certo, entre os *técnicos* (pois o que é a prudência, senão a habilidade para poder usar homens livres e, entre estes, até mesmo as disposições naturais e inclinações em si mesmos, para seus propósitos?). Somente por que o fim a que submetemos a nós e aos outros, ou seja, a felicidade própria, não faz parte dos fins meramente arbitrários, legitima-se uma denominação particular para esses imperativos *técnicos*; pois o problema não requer meramente, como nos *técnicos*, o modo de execução de um fim, mas também a determinação daquilo que constitui esse próprio fim (a felicidade), o que, nos imperativos *técnicos* em geral, tem de ser pressuposto como conhecido³³¹.

³³¹ *EEKU*, AA 20: 200.

Em primeiro lugar, embora seja cabível a distinção entre as intenções em *possíveis* e *reais*, o que caracteriza um imperativo de habilidade é apenas seu caráter *condicionado* e, portanto, de servir de *meio* para um fim. Se o fim é *possível* (problemático) ou *real* (pragmático), isso é indiferente para caracterizar a determinação racional, que apenas considera a *ação possível* (portanto a *causalidade*) do fim pretendido. Portanto, o tipo de *intencionalidade* não é critério de distinção dos imperativos hipotéticos da razão, pois seja qual for o fim dado pelo arbítrio (se *possível* ou *real*) o imperativo da razão sempre será: uma determinação da habilidade para efetivar aquela intenção, seja ela qual for. Em termos gerais, todo imperativo da razão se caracteriza apenas e tão somente como uma *coação*, que pode ser *condicionada* (quando serve de *meio* para um fim qualquer, seja possível ou real) ou *incondicionada* (quando é um *fim em si mesmo*), sendo que, no primeiro caso, é denominado de *hipotético* ou *técnico*, enquanto que, no segundo caso, tem que ser denominado de *categórico* ou *moral*.

Em segundo lugar, se não é cabível distinguir os imperativos de habilidade segundo a *intencionalidade*, então os imperativos que eram denominados de *pragmáticos* também terão que ser denominados *técnicos*, pois a prudência não é nada mais que a habilidade para usar de homens livres e de suas disposições naturais e inclinações com vistas a um fim qualquer e, portanto, *possível*. Portanto, com relação aos imperativos técnicos, a *felicidade* é simplesmente um pressuposto conhecido, dado que corresponde a um *fim real* dos homens, isto é, um *dado* que qualquer um pode, com habilidade, utilizar com vista a um fim próprio qualquer.

Quando se diz, na *GMS*, que a *felicidade* é uma finalidade natural dos seres racionais, isso apenas significa que a este fim natural estão condicionadas todas as inclinações do arbítrio e, portanto, todas as intenções particulares imagináveis da faculdade de desejar. Neste ponto, Kant se aproxima de Aristóteles. Este fim natural se identifica com o *sumo bem moral* aristotélico. No entanto, diferentemente de Aristóteles, Kant conceberá a *felicidade* simplesmente como um *sumo bem empírico*, isto é, como o princípio (finalidade) ao qual estão condicionadas todas as inclinações (fins particulares) do arbítrio humano. Ou seja, Kant não concebe, assim como Aristóteles, a *felicidade* como um *sumo bem moral*, mas simplesmente como a *finalidade* que está na base de todas as inclinações humanas³³². Se

³³² Cf. *GMS*, AA 04: 418. Este conceito de felicidade já é fornecido por Kant na *KrV*, quando diz que “a felicidade consiste na satisfação de todas as nossas

Aristóteles afirma que toda ação visa a um bem e o bem supremo de todas as ações é a felicidade³³³, para Kant isso funciona apenas no plano empírico; e a moral não pode ter um fundamento empírico, mas racional. Em outras palavras, se, para Aristóteles, a felicidade é um bem supremo e incondicionado, para Kant é apenas o bem mais alto que um ser racional pode almejar com suas inclinações, mas jamais será o *bem supremo moral*, uma vez que “neste mundo, e até mesmo fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma *boa vontade*”³³⁴. Ora, esta intenção não encontra seu *valor* naquilo que promove ou realiza, mas em *si mesma*. Deve ser pensada independentemente de todas as inclinações da sensibilidade e, portanto, como dada pela razão. Trata-se de algo tão elevado que possui todo o seu brilho em si, semelhante a uma joia preciosa³³⁵. É neste sentido que se afirmava anteriormente que a razão possui interesse imediato pela ação, tendo que determinar o arbítrio a tomar tal interesse, dado que esta faculdade tem a tendência natural (por conta do princípio empírico da felicidade) de sempre agir *por interesse*, ou seja, de ter interesse imediato pelos resultados da ação e buscar nesta última apenas um *meio* para a *possibilidade* daqueles.

Para determinar o conceito de uma *vontade* que não é *boa* como um simples *meio* para qualquer intenção possível do arbítrio humano, mas como um *fim em si mesmo*, é absolutamente necessária a razão³³⁶. É necessário compreender corretamente os desígnios da natureza quando estabelece para a humanidade a razão como governante da faculdade de arbítrio³³⁷. A razão é, para os homens, uma faculdade prática, mas não é destinada a conduzir o arbítrio humano na direção da realização de seus fins particulares, isto é, para promover felicidade, pois, ao invés disso, a razão multiplica as necessidades, de modo que, quanto mais o homem cultiva a razão, tanto mais se afasta do verdadeiro bem-estar. Por isso, se não houvesse alguma outra finalidade para os homens perseguirem no plano prático, senão apenas a felicidade, a natureza certamente os teria privado do uso prático da razão, limitando esta faculdade a um uso

inclinações (tanto extensivo, no que se refere à sua multiplicidade, quanto intensivo, no que tange ao seu grau, e também protensivo, com respeito à sua duração) [...]” (*KrV*, B 834).

³³³ Cf. ARISTÓTELES, 1998, 141-142.

³³⁴ *GMS*, AA, 04: 393.

³³⁵ Cf. *GMS*, AA 04: 394.

³³⁶ Cf. *GMS*, AA 04: 396.

³³⁷ Cf. *GMS*, AA 04: 394-395.

meramente teórico. Assim, a natureza não apenas determinaria os fins, mas também os meios segundo o instinto (conforme procede nos animais que não possuem razão). Portanto, visto que o instinto natural é muito mais apto para conduzir a faculdade de desejar na busca da felicidade, a razão é apta para determinar a *dignidade*, isto é, para produzir uma *vontade boa em si mesma*³³⁸.

Fica evidente, portanto, que já na *GMS* Kant identifica um uso peculiar da razão prática, sem o qual a natureza poderia ter dotado o homem apenas de instinto (no que se refere a suas ações), mantendo-a inerte e reservando-a apenas para a contemplação³³⁹. Desse modo, o arbítrio humano seria *brutum*, pois, para ser *liberum*, é necessária a razão. No entanto, Kant mantém o ponto de vista segundo o qual a razão é prática mediante todos os imperativos, de modo que o *dever ser* (*sollen*) consiste numa determinação prática da razão sobre a faculdade de arbítrio. Neste sentido, a razão é prática ainda quando determina hipoteticamente, isto é, em vista dos fins particulares do livre-arbítrio. Portanto, a correção efetuada na *EEKU* é importante para compreender um passo evolutivo no pensamento kantiano, o qual permite delimitar bem as fronteiras entre os usos teórico e prático da razão. Porque, após esta correção, só poderá ser designada como *determinação da razão prática o dever* (*Pflicht*), ou seja, apenas o imperativo categórico, ou ainda, as *leis morais*, de modo que todos os demais imperativos deverão chamar-se *técnicos*³⁴⁰. Apenas o primeiro pertence à *filosofia prática*, enquanto os outros pertencem todos à *filosofia teórica*.

Na nova introdução elaborada para a *KU*, Kant mantém a correção realizada na *EEKU*. Sustenta que a *filosofia*, entendida como um sistema da razão pura, só pode ter duas partes: uma *teórica* (filosofia da natureza) e outra *prática* (filosofia moral). Diante disso, Kant reforça a correção feita na primeira introdução, dizendo que até o momento (até a publicação da *KU*) prevaleceu um uso muito errado das expressões *prático* e *teórico*, que deveriam ser utilizadas para distinguir a *filosofia* segundo seus diferentes princípios. Ocorre que, até então, o prático era utilizado tanto conforme princípios da natureza quanto da liberdade. Desse modo, a divisão que se fazia entre filosofia teórica e filosofia prática não era propriamente divisão alguma, pois em ambas as partes se

³³⁸ Cf. *GMS*, AA 04: 395-396.

³³⁹ Cf. *GMS*, AA 04: 395.

³⁴⁰ Cf. *MS*, AA 06: 222-223; 227.

podia encontrar tanto os princípios da natureza como os da liberdade³⁴¹. Esta mesma posição será reforçada, inclusive, posteriormente, na *MS*³⁴².

Portanto, desde a *GMS* (na verdade desde as *lições de ética* e a *KrV*), Kant distingue criteriosamente entre *dever ser* (*sollen*) e *dever* (*Pflicht*). O primeiro consiste apenas numa ação possível por liberdade (transcendental) em conformidade com a natureza, enquanto o segundo designa uma *coação moral* da razão pura prática. Ambos os princípios são determinações (imperativos) da razão para a faculdade de arbítrio, mas o primeiro é uma determinação que apenas considera a conciliação entre o conceito de natureza e o de liberdade transcendental (ideia que exprime simplesmente a capacidade de a razão determinar uma *causalidade inteligível*), enquanto o segundo só pode ser concebido ligado ao conceito de *liberdade em sentido prático* (que exprime a capacidade de a razão determinar uma *causalidade moral*). Portanto, o conceito de liberdade transcendental ainda pertence ao uso teórico da razão, sendo o fundamento de todos os atos de *livre-arbítrio*, porque a razão determina *a priori* uma ação que *deve ser* (por liberdade) em conciliação com a natureza (ao que *necessariamente é*). Porém, o *dever* (*Pflicht*) consiste numa determinação da *razão prática* ligada ao conceito de liberdade prática. Desse modo, todo o sistema da razão pura (como uma filosofia em sentido material e não meramente formal, como seria o caso da lógica), só pode ter duas partes: uma *teórica* e outra *prática* (ou moral)³⁴³. Os fundamentos da primeira Kant expõe na *KrV*, os quais constituem uma ontologia da experiência e podem ser pensados inteiramente *a priori*, isto é, dentro da filosofia transcendental. Mas, uma *fundamentação* da moral não pode pertencer à filosofia transcendental, dado que todos os seus princípios só podem ser concebidos mesclados com elementos empíricos e, portanto, embora sejam *a priori*, não são absolutamente *a priori*, isto é, puros.

A primeira tentativa de fundamentar uma *causalidade moral* da razão será realizada na *GMS*, a qual resultará fracassada por não dar conta de demonstrar a *realidade objetiva* da lei moral e nem mesmo da liberdade prática, de modo que respectiva obra termina num círculo vicioso, reconhecido pelo próprio Kant na terceira seção³⁴⁴. Embora a *GMS* conceba o conceito de *dever* (*Pflicht*), o qual é adequado para explicar a liberdade prática, Kant segue uma via não tão adequada, que é

³⁴¹ Cf. *KU*, AA 05: 171-172.

³⁴² Cf. *MS*, AA 06: 222.

³⁴³ Cf. *KU*, AA 05: 171-172.

³⁴⁴ Cf. *GMS*, AA 04: 450.

o da pressuposição da moralidade a partir da necessidade de pressupor a *ideia* da liberdade e do apelo à popularidade da *razão prática comum* dos homens, de modo que o problema da circularidade só deixará de existir efetivamente na *KpV*, quando Kant estabelece a *consciência da lei moral* como um *factum da razão prática*, que será o terceiro elemento que tanto faltava na *GMS* para demonstrar que a *lei moral* tem realidade objetiva *em nós* e que, a partir disso, produz *em nós* a *liberdade prática*.

3.3 A tentativa de fundamentar o *dever (Pflicht)* na *GMS*

Na *GMS*, Kant deriva o conceito de *dever (Pflicht)* do contraste entre o arbítrio humano e o conceito de *boa vontade*. O último se identifica com a *autonomia moral*, que, por sua vez, corresponde a uma ação realizada *por dever (aus Pflicht)*. Desse modo, o conceito de *dever* conduz necessariamente ao de *boa vontade* e vice versa, sendo ambos derivados do *conhecimento moral da razão comum (gemeine sittlichen Vernunftkenntnis)*³⁴⁵.

i. A *boa vontade como autonomia do arbítrio*

O conceito de *boa vontade* é definido por Kant como o *supremo bem*, que está acima de todos os demais bens que a faculdade de arbítrio

³⁴⁵ É comum encontrar a expressão kantiana “*gemeine sittlichen Vernunftkenntnis*” traduzida por *conhecimento moral da razão vulgar*, contudo parece não ser a forma mais acertada. Não faz muito sentido dizer que Kant, na *GMS*, esteja partindo de um *conhecimento vulgar* para encontrar conceitos tão fundamentais como o de *dever* e o de *boa vontade*, dado que o tempo todo Kant rechaça a possibilidade de obter os conceitos da moral por meio da experiência. Porém, insiste na necessidade de obtê-los de um *conhecimento comum*. É este o sentido das palavras de José Luis Villacañas: “Kant quer aludir não a um conhecimento vulgar, mas a um conhecimento comum, da mesma maneira que na *Crítica do juízo* analisará um sentido comum. Este conhecimento comum não é o da natureza, mas se refere aos problemas éticos. Estes problemas não dependem do entendimento, mas são objeto da razão. Por isso, da mesma maneira que há um entendimento ou sentido comum, que não é consciente de seus princípios, existe um conhecimento racional dos assuntos morais que não sabe de seus princípios, mas que é efetivo. Este conhecimento racional-moral comum é o ponto de partida de todo o livro [*GMS*]” (Cf. VILLACAÑAS BERLANGA, 1999, 331). O que está entre colchetes é um acréscimo. Tradução minha.

possa almejar, incluindo a felicidade³⁴⁶. Consiste no mais alto valor moral que uma ação possa ter, portanto, *boa em si mesma*³⁴⁷, sem qualquer limitação ou condições³⁴⁸. Consiste no *bem* que é peculiar da *razão prática*, sem o qual, a sábia natureza privaria o homem de razão prática e o dotaria apenas de instinto, uma vez que este é mais apto para conduzir o homem ao verdadeiro bem-estar próprio³⁴⁹. Portanto, a *boa vontade* se distingue da simples felicidade, de modo que é possível, a partir de dito conceito, fazer uma distinção precisa entre Aristóteles e Kant. Porque, para Kant, a felicidade é um sumo bem empírico, isto é, a finalidade natural de todas as inclinações da faculdade de desejar, enquanto a *boa vontade* é a finalidade moral das ações humanas. Por isso, Kant distinguirá, na *KpV*, uma faculdade de desejar superior (regida pelo *dever*, tendo em vista uma *boa vontade*) de uma faculdade de desejar inferior (regida por princípios meramente subjetivos do arbítrio, tendo em vista a felicidade)³⁵⁰.

Segundo Kant, este conceito de *boa vontade*, cujo valor moral é inestimável e que já reside no bom senso natural (na *razão prática* comum), de modo que não tem que ser ensinado, senão apenas trazido à luz, está contido no conceito de *dever* e se manifesta por contraste às limitações e obstáculos subjetivos do arbítrio humano³⁵¹ (ou vontade humana, segundo a terminologia da *GMS*). Ou seja, o *dever* consiste numa determinação moral da *razão prática* sobre a faculdade de arbítrio a fim de produzir uma *boa vontade*. Ora, uma *boa vontade* é constitutiva para o arbítrio humano se este pode agir *por dever* (*aus Pflicht*) e não apenas *conforme ao dever* (*pflichtmäßig*)³⁵², pois somente se a ação for praticada *por dever* que terá autêntico valor moral³⁵³. A ação terá valor moral se for realizada não por propósitos subjetivos, mas se for *simplesmente* motivada pelo *dever*³⁵⁴. Portanto, o *dever* exprime a necessidade de uma ação *por respeito à lei*, que é o mesmo que agir *por boa vontade*; é neste sentido que o *dever* contém a *boa vontade*, porque sempre que uma ação é praticada *por dever*, o arbítrio humano se converte numa *boa vontade*. Quer dizer, o *dever* é o que eleva e destaca,

³⁴⁶ Cf. *GMS*, AA 04: 396.

³⁴⁷ Cf. *GMS*, AA 04: 394.

³⁴⁸ Cf. *GMS*, AA 04: 393.

³⁴⁹ Cf. *GMS*, AA 04: 395.

³⁵⁰ Cf. *KpV*, AA 05: 22-23.

³⁵¹ Cf. *GMS*, AA 04: 397.

³⁵² Cf. *GMS*, AA 04: 397.

³⁵³ Cf. *GMS*, AA 04: 398-399.

³⁵⁴ Cf. *GMS*, AA 04: 399-400.

em meio às inclinações do livre-arbítrio, a *boa vontade*, como um valor moral sublime e cheio de estima. Porque se os homens fossem dotados de vontade santa, então uma *boa vontade* não se manifestaria jamais. A vontade divina, por exemplo, não pode ser confundida com aquele conceito de *boa vontade*, pois esta só pode se manifestar mediante o *dever*, isto é, por meio de uma *coação moral* da razão, enquanto aquela não é apta para sentir-se coagida. Portanto, uma *boa vontade* é uma determinação da razão prática constitutiva para o arbítrio humano, enquanto uma *vontade santa* é apenas um ideal (arquétipo) e, portanto, não constitutiva para o arbítrio humano. Trata-se apenas de um *princípio regulador prático* (das ações), que determina um constante aproximar-se, ainda que nunca se chegue efetivamente; que determina o aperfeiçoamento constante do livre-arbítrio, mesmo sabendo que este nunca se tornará perfeito.

Esta santidade da vontade é, todavia, uma ideia prática que necessariamente tem de servir como *arquétipo*, cuja aproximação infinita é a única coisa que compete a todos os entes racionais finitos e que **a lei moral pura**, que por isso mesmo **se chama santa**, lhes mantém constantemente ante os olhos. Estar seguro do progresso até o infinito de suas máximas e de sua imutabilidade com vistas ao desenvolvimento constante, isto é, a virtude, é a coisa mais elevada que **uma razão prática finita** pode conseguir; a qual, por sua vez, pelo menos **como faculdade naturalmente adquirida, jamais pode estar acabada**, porque a segurança em tal caso não se converte nunca em certeza apodítica, e como persuasão é muito perigosa³⁵⁵.

Esta citação da *KpV* confirma o que estava sendo dito acima sobre o conceito de *vontade santa*. Por isso, é muito clara a distinção entre este conceito, que serve apenas como um *arquétipo* moral para o arbítrio humano, e o conceito de *boa vontade*, o qual Kant identifica com uma ação *por dever*. Já na *GMS* esta diferenciação pode ser vista com clareza, quando Kant diz que uma *vontade perfeita* também está submetida à lei moral, mas não é *coagida* a agir conforme a lei, justamente porque sua constituição subjetiva é plenamente conforme

³⁵⁵ *KpV*, AA 05: 32-33. **Negrito acrescentado.**

com a lei objetiva. Neste sentido, a vontade divina estará igualmente submetida à lei moral, porém não poderá sentir-se coagida pela mesma³⁵⁶.

Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana por exemplo³⁵⁷.

Voltando à citação da *KpV*, duas afirmações, que estão destacadas em negrito, chamam a atenção. Em primeiro lugar, Kant afirma que *a lei moral pura é santa*. Em seguida, diz que *uma razão prática finita, como faculdade naturalmente adquirida, jamais pode estar acabada*. Na primeira afirmação, parece que Kant está tratando de uma *razão prática pura*, isto é, da lei moral em sentido analítico. Isso é possível porque, se uma vontade santa pode estar subordinada à lei moral, então, neste caso, a lei moral seria analiticamente pensada naquele conceito, pois subordina infalivelmente a vontade. Neste caso, a lei moral não tem que competir contra inclinações, pois uma vontade santa não é sensivelmente afetada, o que explica o fato de a lei não ser imperativa. Contudo, a segunda afirmação trata de uma *razão prática finita*, a qual é uma faculdade naturalmente adquirida e não acabada. Agora, Kant está tratando de uma razão prática que parece ser absolutamente distinta daquela anterior, como se houvesse uma razão prática pura e outra finita.

Na verdade, não são duas razões práticas, senão apenas duas condições diferentes às quais a razão prática é aplicada. Quando é aplicada a uma vontade santa, então só pode ser pura, pois não terá qualquer mescla com elementos empíricos. Mas, se a razão prática é aplicada ao arbítrio humano (que é imperfeito), então estará mesclada com elementos empíricos (as inclinações), de modo que a lei moral não se manifestará como santa, mas como imperativa. Ora, a razão finita, da qual Kant está tratando, é esta razão imperativa, que exerce *coação moral* sobre o arbítrio afetado por inclinações. Desse modo, numa razão prática finita, o *dever* é a matéria da *obrigação*, quer dizer, a ação à qual alguém está obrigado³⁵⁸ e só se manifesta para um arbítrio *liberum* afetado por inclinações, conforme efetivamente ocorre no caso dos

³⁵⁶ Cf. *GMS*, AA 04: 414.

³⁵⁷ *GMS*, AA 04: 414.

³⁵⁸ Cf. *MS*, AA 06: 222.

humanos. Portanto, quando se pensa a lei moral com relação a uma vontade pura (santa), como seria o caso da vontade divina, então está analiticamente contida naquele conceito e é igualmente santa (acabada). Mas, se a lei moral é pensada com relação ao arbítrio humano (que é afetado por inclinações), então só pode ser pensada sinteticamente, em cuja síntese (obrigação) a matéria é o *dever* e não a *santidade*, de modo que a razão prática também não é santa (acabada) e nem mesmo pode vir a ser, pois, assim como o arbítrio jamais atingirá a santidade, a razão prática jamais deixará de ser, nos humanos, imperativa.

Contudo, quando se toma a razão como aplicada à vontade de Deus, logo se verifica que se trata apenas de um experimento mental, pois Deus não pode agir no mundo (conforme demonstra a quarta antinomia da razão, na *Dialética transcendental* da *KrV*). O ser humano, no entanto, é dotado de *livre-arbítrio* e, por isso, a liberdade é um fundamento da causalidade compatível com as leis da natureza. Por outro lado, o conceito de vontade santa, quando pensado como arquétipo moral para seres dotados de *livre-arbítrio*, não é apenas um experimento mental. Portanto, se Deus não pode agir no mundo, tampouco é possível afirmar que seja um ser racional prático. Mas, se uma vontade perfeita é pensada com relação ao *arbítrio humano*, então pode ser tomada como um princípio racional regulador para as ações.

Por isso, cabe destacar o seguinte: do mesmo modo que a lei moral só é analiticamente pensada com relação a uma vontade santa (pura), porque, no caso do *livre-arbítrio* (determinado pela razão, mas afetado pela sensibilidade), a lei será sempre sintética, isto é, imperativa, a vontade santa só é analiticamente pensada com relação à lei moral, pois, com relação ao *livre-arbítrio*, será necessariamente sintética, dado que, neste caso, aquela ideia se manifesta mediante a lei moral e, portanto, como *ideia reguladora prática*, ou ainda, como um *arquétipo* moral. Então, a ideia transcendental de vontade santa é uma ideia reguladora teórica, que representa apenas um limite teórico (para o conhecimento, segundo as condições *a priori* da experiência possível), mas a ideia de vontade santa, quando representada não como um conceito teórico, mas como um conceito prático, isto é, para a faculdade de arbítrio, é uma ideia reguladora prática e, portanto, imperativa. Ora, somente com relação a seres racionais dotados de *livre-arbítrio* a vontade santa pode ser representada como um conceito prático, pois não é possível representar o *ser absolutamente necessário* (Deus) como *afetado* por inclinações, de modo que precisa ser pensado como puramente inteligível e, portanto, não pode ser dotado de *livre-arbítrio*, mas simplesmente de vontade perfeita.

Aqui é o lugar de deixar clara a distinção entre *ideia reguladora teórica* e *ideia reguladora prática*. Normalmente, esta é uma distinção que os comentadores de Kant não fazem. É comum encontrar toda ideia reguladora como sendo transcendental. Em primeiro lugar, Kant distingue criteriosamente entre filosofia prática e filosofia transcendental. Em vários momentos, na *KrV*, Kant faz esta diferenciação, conforme já foi apontado no primeiro capítulo deste trabalho. Em segundo lugar, a filosofia teórica tem a ver com a experiência possível, enquanto a filosofia prática se ocupa apenas da moral. Por isso, as *ideias reguladoras teóricas* são conceitos puros da razão no seu uso teórico, sendo, então, ideias transcendentais (ex.: liberdade, Deus e imortalidade) e, portanto, negativas, pois transcendentem à intuição humana. Por outro lado, as *ideias reguladoras práticas* são conceitos práticos da razão (ex.: vontade santa, paz perpétua e república *noumênica*), produzidos para a determinação do arbítrio. Neste sentido, são *ideias imperativas*, ainda que não constitutivas, ou seja, exercem coação sobre o arbítrio, mesmo que este jamais possa realizá-las definitivamente. Em terceiro lugar, as ideias práticas podem ser concebidas todas teoricamente, pois tudo o que a razão prática determina como *arquétipo* para o arbítrio, pode ser pensado pela razão teórica. Porém, nem todo conceito puro da razão teórica pode ser uma ideia prática. A ideia de liberdade transcendental, por exemplo, pertence unicamente ao saber especulativo³⁵⁹: é a *chave* para se pensar a razão prática. Porque, no fundo, esta ideia apenas visa resolver um *problema lógico* (ainda que respeito ao prático) e não *efetivamente prático*. É somente uma ideia de *admissibilidade* em face do *princípio de não contradição*, porque, ademais disso, a razão prática possui toda a primazia sobre o teórico³⁶⁰.

³⁵⁹ Cf. *KrV*, B831-832.

³⁶⁰ Esta primazia não significa que o uso teórico da razão esteja subordinado à razão prática, mas que tudo o que pode ser pensado pela razão teórica em benefício do prático tem que ser tomado simplesmente como pertencente ao teórico. Neste sentido, a liberdade transcendental é uma ideia pertencente apenas à razão teórica e, embora seja de total benefício para o prático, não elimina a necessidade de a razão ser prática por si mesma. É inevitável o vínculo entre a liberdade transcendental (como princípio teórico) e a lei moral (como princípio prático), mas o interesse prático da razão em nada depende daquela ideia, sendo totalmente suficiente mediante seu princípio originário *a priori* (Cf. *KpV*, AA 05: 120-121). Portanto, é possível pensar a liberdade transcendental vinculada ao prático-moral (como fundamento da liberdade

Neste ponto, é necessário demonstrar as seguintes proposições: a) toda ideia prática pode ser também uma ideia teórica, mas nem toda ideia teórica pertence à filosofia prática e há conceitos especificamente práticos que não pertencem à filosofia teórica; b) toda ideia prática é um conceito prático, mas nem todo conceito prático é uma ideia prática.

Toda ideia prática pode ser também uma ideia teórica (transcendental): a ideia de vontade santa, por exemplo, é uma ideia prática e pode ser concebida pela razão teórica. Enquanto ideia prática, a vontade santa é uma ideia *reguladora prática* (não é transcendental, pois é imperativa). Mas, enquanto ideia teórica, a vontade santa é *reguladora teórica* (ou seja, é transcendental, pois é apenas um conceito teórico da razão, que não exerce qualquer influência sobre as ações).

Por outro lado, as ideias especificamente teóricas não são ideias práticas, ainda que, enquanto teóricas, possuam apenas *utilidade prática*. A ideia de liberdade transcendental, por exemplo, não é uma ideia prática (que exerce coação sobre o arbítrio), mas é somente uma ideia da razão pura teórica. É unicamente a ideia da possibilidade lógica de uma causalidade inteligível mediante a razão. É importante para demonstrar a compatibilidade entre uma razão espontânea e o mecanismo da natureza na determinação de uma e mesma ação; ou ainda, é a ideia pela qual é possível pensar que a razão pode *iniciar um novo evento no mundo sem contradizer com as leis da natureza* e, de igual modo, é a ideia que tem que ser posta como fundamento de admissibilidade lógica de todo o prático-moral, mas que propriamente não pertence à moral. Portanto, a única utilidade da liberdade transcendental é como solução da terceira antinomia. Mas, jamais será uma ideia reguladora prática, pois não exprime nenhuma coação para o arbítrio humano.

Todas as ideias práticas são conceitos práticos, mas nem todos os conceitos práticos são ideias práticas. Desse modo, todas as ideias práticas podem ser também ideias teóricas (transcendentais), mas os conceitos práticos, que não são ideias práticas, não podem ser ideias teóricas (transcendentais). O *dever*, por exemplo, é um conceito prático, mas não é transcendental. Ora, todos os conceitos práticos (incluindo as ideias práticas) são *a priori* e não puros. Somente enquanto ideias teóricas as ideias práticas podem ser conceitos *puros*, pois somente a filosofia transcendental é pura, dado que a filosofia prática não é pura, embora seja *a priori*. A *liberdade prática* também é um conceito prático e, como tal, não é uma ideia prática, pois consiste num conceito

prática, por exemplo), mas também é possível pensá-la apenas no seu sentido cosmológico, sem qualquer vínculo com a moral.

constitutivo para o arbítrio humano e não em um ideal regulador. Por isso, tanto o *dever* como a *liberdade prática* são conceitos estritamente práticos, de modo que são apenas *a priori* e jamais poderão se tornar *puros* (ideias transcendentais). Neste sentido, a *liberdade prática* e o *dever* são simplesmente conceitos práticos e nada significam teoricamente. Quando Kant apresenta, na *KrV*, o conceito de *liberdade prática*, está apenas antecipando algo que, em termos teóricos, nada significa, pois é um conceito que depende totalmente do uso prático-moral da razão pura. O motivo pelo qual Kant antecipa a liberdade prática (em sentido negativo) na *KrV* é para mostrar qual a *utilidade prático-moral* da ideia de liberdade transcendental, isto é, para mostrar que, se não houver liberdade transcendental, o único sentido de liberdade que resta é o psicológico, o que significa, conseqüentemente, aniquilar toda a moralidade das ações humanas. Então, a lei moral, ou mesmo a vontade santa, são ideias que, fora do uso prático da razão, podem ser concebidas como transcendentais, mas com relação aos conceitos de *dever* e *liberdade prática* isso é impossível, pois sequer são ideias.

Portanto, com a vontade santa não se confunde a *boa vontade*. Esta está contida no *dever*, que é a matéria da lei moral, isto é, o elemento *a priori* que vincula a lei com o arbítrio, sendo, desse modo, um terceiro termo entre a *vontade* (a faculdade das leis morais) e o arbítrio (a faculdade de agir). É por meio do *dever* que a lei moral é imperativa para o livre-arbítrio. Aquela, por sua vez, está contida na lei moral, mas em nenhum *dever*, pois entre uma vontade santa e a lei moral o *dever* não é um termo médio.

Diante disso, é possível conceber, com base na *GMS*, dois sentidos de *autonomia da vontade*. Um corresponde à vontade divina (perfeita) e outro ao livre-arbítrio (vontade humana). O primeiro ocorre porque a vontade não pode seguir outra lei senão apenas aquela que a razão pura prescreve absolutamente *a priori*, de modo que, se uma vontade pertencesse apenas ao mundo inteligível, então suas ações “[...] *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade”³⁶¹. Dado que só pode existir um único conceito de *bem*, a bondade de Deus não pode ser distinta do bem que a lei representa, de modo que está submetida à lei moral tanto quanto os humanos, embora de *forma* distinta, pois só os humanos são *coagidos* pela lei.

Portanto, se seguir o raciocínio desenvolvido anteriormente, é possível distinguir entre a *vontade* de um *ente divino* ou *santo* e a ideia

³⁶¹ Cf. *GMS*, AA 04: 454.

prática de *vontade santa* ou *perfeita*. A primeira é apenas uma ideia da razão teórica, enquanto a segunda pode ser também um ideal prático (na medida em que é pensada regulativamente com relação à vontade humana). Nota-se, agora, que a autonomia da vontade de Deus só pode ser um experimento mental, de modo que se distingue substancialmente da *autonomia da vontade humana*. Esta, conforme explica Aylton Barbieri Durão, é definida como

[...] a determinação da vontade pela mera forma legisladora universal, a qual, para criaturas como nós, que possuem um *arbitrium liberum*, afetado, mas não determinado pelas inclinações, se constitui como um imperativo categórico que deve obrigar o sujeito por dever [...] ³⁶².

Aquela, no entanto, também pode ser definida como uma determinação da vontade pela simples forma da lei moral, porém, trata-se de uma *vontade divina* e não de um *arbitrium liberam*, que é afetado por inclinações. Desse modo, a vontade de Deus é autônoma no sentido apenas de estar sob a lei moral, mas não no de agir *por dever*, porque, afirma Kant,

uma vontade perfeitamente boa estaria [...] igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como *coagida* ³⁶³ a ações conformes à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso, os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa* ³⁶⁴.

³⁶² DURÃO, 2006, 387.

³⁶³ Paulo Quintela traduz o termo alemão *Nötigung* por *obrigação* e o termo *genötigt* por *obrigada*, mas melhor seria traduzi-los por *coação* e por *coagida* respectivamente, conforme propõe Vittorio Mathieu na sua versão italiana da *GMS*, onde traduz o termo *Nötigung* por *coazione* (Cf. 1994, 103) e o termo *genötigt* por *costretta* (Cf. 1994, 105). Adela Cortina Orts e Jesús Conill Sancho, na sua tradução espanhola da *MS*, também preferem traduzir o termo *Nötigung* por *coação*, reservando *obrigação* para o termo *Verbindlichkeit* (Cf. 2008, 28).

³⁶⁴ *GMS*, AA 04: 414.

Portanto, para seres imperfeitos, como os humanos, a autonomia só é possível mediante *coação*. Porque o arbítrio humano não segue automaticamente a lei moral, mas necessita obedecê-la *por dever*. Ou seja, nos humanos o princípio subjetivo da ação (máxima) não coincide necessariamente com a lei moral objetiva, mas *deve* coincidir com a mesma. É quando o livre-arbítrio se submete subjetivamente à lei moral objetiva, que se torna *legislador para si mesmo* e, por conseguinte, submetido a uma lei da qual ele próprio (o arbítrio) se vê autor³⁶⁵. Este mesmo sentido de autonomia Kant defenderá na *MS*, para a *Doutrina da virtude (Tugendlehre)*, onde também terá que distinguir os deveres morais em *deveres jurídicos* e *deveres de virtude* e mostrar como ambos se relacionam³⁶⁶. Mostrará, portanto, que há uma *legislação ética* (interna), da qual derivam os deveres de virtude, e uma *legislação jurídica* (externa), da qual derivam os deveres jurídicos; mas que todos os deveres, simplesmente por serem deveres, pertencem à ética, de modo que os deveres jurídicos também poderão ser cumpridos com virtude³⁶⁷, o que possibilitará estender a autonomia para o direito.

Para Kant, a autonomia consiste na capacidade de a vontade (livre-arbítrio) legislar para si mesma, o que implica adotar a lei moral objetiva como princípio subjetivo de ação, isto é, como máxima. As máximas de uma vontade divina coincidem completamente com a lei moral. Contudo, as máximas do arbítrio humano não se encontram nesta mesma condição. Pelo contrário, são constantemente perturbadas por inclinações da sensibilidade, de modo que a independência do arbítrio frente estas inclinações é uma condição para a sua autonomia. Logo, a autonomia da vontade divina não se identifica com a liberdade prática,

³⁶⁵ Cf. *GMS*, AA 04: 431.

³⁶⁶ Para compreender melhor esta diferenciação, ver o artigo de Aylton Barbieri Durão intitulado *O problema da autonomia na Doutrina do direito de Kant* (2006). Durão mostra, de forma clara e correta, como Kant distingue e correlaciona ética e direito. Defende que a distinção entre as duas partes da *moral* deve levar em conta tanto o aspecto material (*móbil*) quanto o formal (*lei*), e não apenas o último, como é comum encontrar entre os intérpretes de Kant. Sustenta, portanto, que tanto a ética como o direito derivam deveres próprios, de modo que o direito não pode ser pensado como subordinado à ética. Por outro lado, também mostra que é possível relacionar ética e direito no conceito de razão prática, uma vez que todos os deveres têm uma procedência comum, a saber, o *imperativo categórico*, que é válido tanto para a ética como para o direito, o que evidencia a incongruência das teses que buscam sustentar a completa independência entre ética e direito.

³⁶⁷ Cf. *MS*, AA 06: 218-221.

pois não é perturbada por inclinações e nem pode produzir efeitos no mundo. Já a vontade humana (livre-arbítrio) se identifica com a liberdade prática, pois pode agir no mundo e é afetada por inclinações. A vontade de Deus só pode ser encontrada no mundo inteligível e, portanto, apenas dotada de liberdade transcendental, enquanto a vontade humana, por ser afetada pelas inclinações, só pode ser livre em sentido prático se for capaz de se autodeterminar independentemente das inclinações da sensibilidade. Por isso, só para o *arbitrium liberum* é possível conceber o conceito de *liberdade prática*, sendo que a independência do arbítrio à *coação* dos impulsos da sensibilidade consiste no sentido negativo desta liberdade, enquanto que a dependência do arbítrio à lei moral consiste no seu sentido positivo³⁶⁸.

Com base no exposto, conclui-se que o conceito de *boa vontade* se identifica ao de *autonomia moral*, que, na verdade, deve ser compreendido como *autonomia do arbítrio*, dado que, na *GMS*, o conceito de vontade se identifica ao de *faculdade de arbítrio*, se for levar em conta a distinção realizada por Kant entre *vontade* (como faculdade das leis morais) e *arbítrio* (como faculdade de agir) na *MS*³⁶⁹. Contudo, resta ainda a questão: como é possível esta *autonomia do arbítrio*? Ou ainda, como é possível um *imperativo categórico* que obriga agir *por dever*?

ii. O círculo vicioso de Kant

No contexto da *GMS*, o objetivo de Kant se limita em encontrar e fixar o princípio supremo da moralidade, portanto, o princípio da autonomia do arbítrio, que, aos olhos de Kant, seria já uma investigação completa dentro do campo da moral³⁷⁰, dado que explora até os últimos limites da razão³⁷¹ (até onde um passo a mais conduziria a meras ilusões) e, por conseguinte, constitui-se numa investigação que, com relação à moralidade e seu princípio, nada pode afirmar a respeito de sua realidade (ou possibilidade)³⁷², mas é suficiente para afirmar sua *validade prática* (mediante a simples possibilidade lógica da *ideia* de liberdade)³⁷³. Ora, esta é a solução que Kant dá na *GMS* para o problema

³⁶⁸ Cf. *MS*, AA 06: 213-214.

³⁶⁹ Cf. *MS*, AA 06: 213.

³⁷⁰ Cf. *GMS*, AA 04: 392.

³⁷¹ Cf. *GMS*, AA 04: 462.

³⁷² Cf. *GMS*, AA 04: 458-459

³⁷³ Cf. *GMS*, AA 04: 461.

moral: de que a realidade objetiva da lei moral é impossível de ser demonstrada, assim como da *ideia* de liberdade; contudo, a não incompatibilidade desta ideia com a natureza, dado que o homem tem que ser pensado como membro de dois mundos, isto é, sensível (enquanto afetado por inclinações), mas inteligível (enquanto se pensa como *coisa em si*), possibilita admitir como válida a necessidade prática da autonomia. Neste sentido, o único obstáculo para a moralidade seria a impossibilidade lógica da liberdade transcendental. Como esta ideia pode ser pensada sem contradição, conforme demonstra a solução da terceira antinomia, na *Dialética transcendental*, então a *necessidade da autonomia* não encontra qualquer obstáculo que a impeça de ser válida. Em outras palavras, Kant admite, na *GMS*, que a *validade* da lei moral pode ser pressuposta a partir da simples *validade lógica* da liberdade transcendental. Contudo, a *realidade* da lei moral dependeria da *realidade* da liberdade transcendental e vice versa, o que Kant considera impossível de provar.

Para chegar a esta conclusão, na terceira seção da *GMS*, Kant desenvolve os seguintes argumentos. Em primeiro lugar, afirma que a *vontade* (isto é, o *livre-arbítrio*) é uma espécie de *causalidade* (faculdade de ação) que só pode ser encontrada em seres racionais, pois pressupõe liberdade. Assim como a *lei da natureza* é a propriedade da causalidade de todas as causas da natureza, a *liberdade* é a propriedade da causalidade do *livre-arbítrio*, de modo que este tem que ser concebido como dotado simultaneamente de causalidade pela natureza (enquanto causa natural) e de causalidade inteligível (enquanto determinado pela razão). Ora, a distinção e a conciliação entre *natureza* e *liberdade*, que simplesmente reproduz a solução da terceira antinomia, são necessárias para pensar o arbítrio humano como dotado de *liberdade prática*. Porque se o conceito transcendental de liberdade é negativo e, portanto, infecundo para conhecer sua essência (demonstrar sua realidade objetiva), por outro lado, abre a possibilidade de um conceito positivo de liberdade, o qual é muito mais rico e fecundo. Ora, este conceito positivo se manifesta mediante uma lei da liberdade, que produz a autonomia do arbítrio. Logo, a liberdade transcendental tem que ser posta como fundamento para a liberdade prática, pois este conceito seria impossível sem o primeiro, que, embora negativo, permite pensar a *independência* do arbítrio frente a causas estranhas que o determinem e, portanto, não submetido ao simples mecanismo da natureza, como ocorre com todos os demais seres que não são dotados

de razão³⁷⁴. Desse modo, se não fosse pensada a liberdade transcendental, restaria apenas uma liberdade psicológica, para a qual não é necessária a *independência* do arbítrio da influência de causas remotas, dado que as ações humanas pertenceriam simplesmente ao *mecanismo* da natureza. Mas, se a liberdade transcendental pode ser pensada para as ações humanas, então abre a possibilidade de se conceber a autonomia das mesmas.

Em segundo lugar, Kant sustenta que o conceito de causalidade contém em si o de *lei*, pela qual uma coisa pode ser posta como causa de outra como efeito³⁷⁵. Na *segunda analogia da experiência*, Kant mostra que todos os fenômenos estão submetidos à lei natural da relação de causa e efeito segundo a *sucessão* temporal. Dessa forma, Kant pretende mostrar, na *GMS*, que a *liberdade* é uma propriedade do *livre-arbítrio* enquanto determinado por *leis* que são distintas da natureza, isto é, mediante leis da liberdade. Assim, a liberdade é a única propriedade pela qual o arbítrio é capaz de ser lei para si mesmo, pois mediante a natureza, o arbítrio não pode seguir outra lei senão aquela que a natureza lhe impõe. Mas, ser lei para si mesmo consiste justamente na autonomia do arbítrio. Logo, o sentido positivo de liberdade, anunciado por Kant como sendo o conceito mais rico e fecundo, consiste na autonomia ou liberdade prática positiva³⁷⁶, isto é, na capacidade do arbítrio de ser lei para si mesmo, o que caracteriza o princípio da moralidade (imperativo categórico). Mas, então, estes conceitos (autonomia do arbítrio e lei moral) são transmutáveis³⁷⁷, de modo que da pressuposição da liberdade do arbítrio, segue-se imediatamente (por simples análise) o princípio da moralidade³⁷⁸, pois, afirma Kant, “[...] vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa”³⁷⁹.

Vale destacar, no entanto, que a simples decomposição do princípio da moralidade do conceito de *liberdade de arbítrio* não torna aquele princípio analítico, pois, na verdade, é sintético, dado que é pensado com relação a um *livre-arbítrio* (que, embora seja determinado

³⁷⁴ Cf. *GMS*, AA 04: 446.

³⁷⁵ Cf. *GMS*, AA 04: 446.

³⁷⁶ Cf. *GMS*, AA 04: 446-447.

³⁷⁷ Cf. *GMS*, AA 04: 450.

³⁷⁸ Cf. *GMS*, AA 04: 447. Conforme explica Henry Allison, mesmo que a lei moral tenha que ser tomada como uma proposição sintética *a priori*, se é pensada a partir da pressuposição da liberdade da vontade, então só pode ser uma proposição analítica. A isto Allison denomina de *tese da reciprocidade* (Cf. ALLISON, 1986, 394).

³⁷⁹ *GMS*, AA 04: 447.

pela razão, é afetado pelos estímulos da sensibilidade) e não a uma vontade divina (a qual tem que ser concebida absolutamente *a priori*)³⁸⁰. Ora, esta é a dificuldade: como é possível um princípio sintético da moralidade? Ou ainda, como é possível que a lei moral *coaja* o arbítrio humano?

Em terceiro lugar, se, de um lado, a pressuposição da liberdade de arbítrio conduz necessariamente ao princípio da moralidade, então, por outro lado, a liberdade transcendental tem que ser pressuposta como propriedade da causalidade de todos os seres racionais. Porque só é possível considerar como livre em sentido prático seres que não podem agir senão *sob a ideia da liberdade*. E como somente seres racionais são dotados de *livre-arbítrio*, somente seres racionais podem agir *sob a ideia da liberdade*³⁸¹.

Ao utilizar o termo *vontade*, pode parecer que Kant queira se referir a todos os seres racionais, tanto humanos como divinos. No entanto, uma leitura atenta ao texto de Kant permite ver que não é esta a interpretação correta. Kant afirma:

não basta que atribuamos liberdade à nossa vontade, seja por que razão for, se não tivermos também razão suficiente para a atribuirmos a todos os seres racionais. Pois como a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos *seres racionais*, tem ela que valer também para todos os seres racionais; e como não pode derivar-se senão da propriedade da liberdade, tem que ser demonstrada a liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais, e não basta verificá-la por certas supostas experiências da natureza humana (se bem que isto seja absolutamente impossível e só possa ser demonstrado *a priori*), mas sim temos que demonstrá-la como pertencente à atividade de seres racionais em geral e dotados de uma vontade³⁸².

Nota-se que Kant pretende justificar a validade das leis morais, o que seria impossível pela via empírica, razão pela qual tem que recorrer ao campo inteligível, o qual só pode ser acessado mediante a *ideia* da

³⁸⁰ Cf. *GMS*, AA 04: 447.

³⁸¹ Cf. *GMS*, AA 04: 447-448; Cf. ROHDEN, 1981, 38.

³⁸² *GMS*, AA 04: 447-448.

liberdade. Contudo, Kant está se referindo a *seres racionais humanos*, pois os animais só possuem caráter sensível, de modo que não possuem causalidade pela liberdade, e seres divinos só possuem caráter inteligível, de modo que, se possuem algum tipo de causalidade, esta é completamente estranha. Por um lado, para que a moralidade possa servir de *lei* para as ações, tem que ser pensada desde o caráter inteligível e não sensível do homem, isto é, enquanto ser racional e não a partir da natureza humana simplesmente fenomênica. Por outro lado, dizer que seres santos só podem agir sob a ideia da liberdade, isto é absurdo, pois ditos seres não agem em absoluto, uma vez que não são dotados de *livre-arbítrio*. Então, quando Kant afirma que “a todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir”³⁸³, está se referindo apenas a seres racionais humanos, de modo que o termo *todo* se reporta apenas a uma espécie de seres racionais, a saber, aquela dotada de *vontade*, que aqui tem que ser compreendido como *livre-arbítrio*, dado que seres santos possuem vontade inativa com relação ao mundo sensível e, portanto, não é possível pensar (conforme determina a solução da quarta antinomia) que esta vontade seja uma causalidade *no mundo*, senão apenas que seja uma causalidade *do mundo*.

Por meio destes argumentos, Kant mostra que a razão conduz a um círculo vicioso no campo prático, logo que postula como necessária a moralidade. Porque um princípio da moralidade só é possível a partir da pressuposição da liberdade prática, a qual, por sua vez, pressupõe liberdade transcendental. Desse modo, a pressuposição da liberdade prática conduz imediatamente ao princípio da moralidade, o qual pode ser analiticamente extraído daquele conceito, do mesmo modo que a pressuposição de um arbítrio submetido a leis morais conduz imediatamente ao conceito de autonomia do arbítrio. Este é o círculo que se dá entre *liberdade prática* e *princípio da moralidade*³⁸⁴, cuja saída pode ser encontrada na solução da terceira antinomia da *KrV*, que permite postular a *validade* da lei moral a partir da *possibilidade lógica* da liberdade transcendental, dado que aquela *ideia* possibilita que o homem se pense não apenas como fenômeno, mas como *coisa em si* e, portanto, como dotado de razão e *livre-arbítrio*³⁸⁵.

³⁸³ *GMS*, AA 04: 448.

³⁸⁴ Cf. *GMS*, AA 04: 450.

³⁸⁵ Cf. *GMS*, AA 04: 452.

O raciocínio de Kant na terceira seção da *GMS* é este: dado que o homem só pode *se considerar* livre em sentido prático (e a moralidade requer este conceito como o único fecundo) se também pode *se pensar* livre em sentido transcendental, esta *ideia* tem que ser posta como fundamento da autonomia, a qual contém em si o princípio da moralidade, que, por sua vez, determina, segundo aquela *ideia*, todas as ações dos seres racionais, do mesmo modo como a lei da natureza sustenta todos os fenômenos³⁸⁶. Nota-se, portanto, que, na *GMS*, Kant não apenas fundamenta o sentido negativo da liberdade prática na *ideia* da liberdade transcendental, mas também o positivo.

Esta é a única solução que Kant arrisca dar para o problema moral na terceira seção da *GMS*. Considera que a simples *possibilidade lógica* da liberdade transcendental é suficiente para *validar* o imperativo categórico como lei moral, pois se a liberdade não representa nenhuma contradição lógica para as leis da natureza, então a razão pura não encontra qualquer obstáculo para *ser prática*. Contudo, que a razão pura *seja prática* é algo que aquela simples *ideia* da liberdade não pode fundamentar.

Ora, esta solução é compatível com a solução da terceira antinomia, quando Kant afirma que a *liberdade transcendental* é o fundamento da *liberdade prática*. Pode-se dizer, a partir disso, que aquela *ideia* consiste na condição (razão de ser) da liberdade prática, tanto que, se não houver a primeira, fica inteiramente aniquilada a segunda³⁸⁷. Como a lei moral pode ser extraída analiticamente da liberdade prática (em sentido positivo), aquela afirmação também vale para a lei, isto é, a liberdade transcendental é a condição da lei moral, de modo que a supressão daquela ideia resultaria na impossibilidade absoluta do princípio supremo da moralidade.

Toda esta argumentação reflete aquela circularidade à qual Kant se defronta na terceira seção da *GMS* e da qual encontra dificuldades para sair. Embora em 1785 Kant aceite a solução dada para a *GMS* como suficiente, em 1788, com a publicação da *KpV*, revela que aquela solução era, na verdade, insuficiente, de modo que elaborará uma nova estratégia para fundamentar a moral e resolver o círculo vicioso entre *lei moral* e *liberdade prática*³⁸⁸. Os traços principais do argumento de Kant desenvolvido na *KpV* sobre esta questão seguem no próximo tópico.

³⁸⁶ Cf. *GMS*, AA 04: 452-453.

³⁸⁷ Cf. *KrV*, B561-562.

³⁸⁸ Segundo Valerio Rohden, o passo que falta para solucionar este problema só pode ser dado pela *KpV*; e isso mediante uma condição inicial, a saber: de que a

3.4 A consciência da liberdade prática mediante a *consciência da lei moral*

i. O círculo vicioso era só aparente. Por fim, a moral retoma sua direção correta

Na *GMS*, Kant inicia a discussão sobre a moralidade a partir do conceito de *boa vontade*, do qual segue imediatamente o conceito de *dever* (*Pflicht*), ambos intercambiáveis no de *autonomia*. Partindo da *ideia* da liberdade, a qual é *válida* como propriedade da *causalidade* de todos os seres racionais dotados de *livre-arbítrio* (isso pelo simples fato de não ser um conceito contraditório com as leis da natureza), Kant explica que o princípio da moralidade também pode ser tomado como *válido* e, por conseguinte, também é *válida* a liberdade prática, conceito que se identifica com o de *boa vontade*. Kant parte da *liberdade transcendental* como fundamento da *liberdade prática negativa*, na *KrV*, e, na *GMS*, demonstra que é possível extrair daquela ideia também o conceito positivo de liberdade prática mediante uma lei, o que resulta na *autonomia do arbítrio*. Do conceito de autonomia (ou liberdade prática positiva), decorre imediatamente, por simples análise, o princípio da moralidade (embora como proposição sintética), dado que toda causalidade pressupõe uma lei que conecte algo como efeito a outro algo como causa. Ora, dado que: a) este princípio se identifica com o imperativo categórico, que nada mais é do que uma fórmula do *dever* (*Pflicht*) que o arbítrio encontra já *a priori* como forma legisladora da máxima e, portanto, como princípio da sua autonomia; e b) que a liberdade prática consiste na independência das inclinações para agir *por dever* e, portanto, com autonomia; então c) fecha-se um círculo entre *liberdade prática* (que se identifica com os conceitos de autonomia, moralidade e boa vontade) e *lei moral* (esta identificada com os conceitos de imperativo categórico, dever, princípio da autonomia e princípio da moralidade). A *liberdade transcendental* é somente a ideia que possibilita (num sentido cosmológico, mas em vista do prático) pensar todo aquele conjunto de conceitos.

Esta circularidade surge na *GMS* (na terceira seção) e só é definitivamente solucionada na *KpV* (numa nota do prefácio). Nas palavras de Kant:

única forma de a liberdade ser uma propriedade da vontade humana é se a razão é capaz de determinar a vontade incondicionalmente e não apenas sob limites empíricos (ROHDEN, 1981, 39).

Para que não se imagine encontrar aqui **inconseqüências**, quando agora denomino a liberdade condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos **tornar-nos conscientes** da liberdade, quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois, se a lei moral não fosse pensada **antes** claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos autorizados a **admitir** algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas, se não existisse liberdade alguma, a lei moral **não** seria de modo algum **encontrável** em nós³⁸⁹.

Nota-se que o argumento de Kant, na *KpV*, distancia-se significativamente daquele desenvolvido na terceira seção da *GMS*. Enquanto esta obra admite o círculo vicioso e coloca a *ideia* da liberdade como fundamento suficiente para justificar simplesmente a *legitimidade* de uma lei moral e, por conseguinte, também da liberdade prática, a *KpV* dissolve aquela circularidade, mostrando sua inconseqüência e impropriedade.

Em primeiro lugar, Kant retoma a solução da terceira antinomia para colocar a *liberdade transcendental* como fundamento da liberdade prática e, por conseguinte, da lei moral³⁹⁰. Porque se não existisse

³⁸⁹ *KpV*, AA 05: 4, nota.

³⁹⁰ Num certo sentido, a *KpV* não pretende refutar totalmente o que havia sido afirmado na *GMS*, mas dá um passo a mais para solucionar um problema para o qual antes não se encontrava solução. A possibilidade lógica da liberdade transcendental continua sendo uma *condição* para a razão prática, embora não dê conta de demonstrar a realidade da mesma. Aliás, mostrar a realidade objetiva da razão prática é o passo que a *KpV* tem que dar. No entender de Valerio Rodhen, “o fato de que a realidade da razão prática depende da demonstração da realidade da nossa liberdade não significa ainda que a liberdade deva ser provada *antes* da lei moral, mas somente que a liberdade é a ‘ratio essendi’ das suas determinações práticas, de tal modo que, se não fôssemos livres, não poderia haver nenhuma lei prática” (RODHEN, 1981, 40). Na verdade, não é “se fôssemos livres”, mas se *não existisse liberdade alguma*, isto é, se *não pudéssemos nos pensar livres* que nenhuma lei moral poderia ser encontrada em nós. Por isso, é inegável que Kant errou na *GMS* ao colocar a liberdade transcendental como fundamento da *liberdade prática em sentido*

liberdade prática (o que ocorreria inevitavelmente, caso a liberdade transcendental não pudesse ser posta como seu fundamento), então nenhuma *lei moral* poderia ser encontrada nos homens (pois só a liberdade prática pode conter a lei moral³⁹¹). Em segundo lugar, Kant coloca a *lei moral* como *princípio* da liberdade prática, a partir do qual esta é possível, pois mesmo que a liberdade transcendental seja posta como fundamento, trata-se unicamente de uma *ideia*, cuja realidade objetiva carece de demonstração. Ora, é neste ponto que se verifica o distanciamento de Kant com relação à solução dada na *GMS* ao círculo entre *liberdade* e *lei moral*. Kant revela que aquela circularidade é só aparente, pois a lei moral tem que ser posta *antes* da liberdade prática, como *razão de conhecer* da mesma, embora que, se a liberdade prática fosse aniquilada, lei moral alguma poderia ser encontrada e, portanto, a liberdade transcendental é a *razão de ser* da lei moral.

Portanto, sob o ponto de vista teórico, a razão tem que começar com a *ideia* da liberdade para só então conduzir aos conceitos de *liberdade prática* e *lei moral*. Entretanto, sob o ponto de vista prático, a razão tem que começar com a *lei moral* (ou, mais precisamente, com a *consciência* desta lei) e somente a partir deste *princípio*³⁹² pode conceber a liberdade prática. Mas, se dita liberdade pode ser demonstrada por meio daquela lei, então a *liberdade transcendental*, que antes só podia ser pensada (como simples *ideia*), agora também passa a ter realidade objetiva³⁹³. Desse modo, a *liberdade prática*, uma vez que sua realidade objetiva fica inteiramente demonstrada mediante seu princípio, a saber, a *lei moral*, consiste na *pedra de abóbada* (*Schlußstein*) de toda a edificação sistemática da razão pura, incluindo a razão especulativa, que mantinha as ideias de Deus e de imortalidade

positivo. Porque, ainda que seja necessário colocar o sentido negativo da liberdade prática sob a ideia da liberdade transcendental, para evitar cair na liberdade psicológica e, portanto, evitar o aniquilamento completo da liberdade prática, a *autonomia* não pode ser fundada naquela *ideia*. O reconhecimento deste erro ficará claro pelo modo como Kant trata o problema na *KpV*.

³⁹¹ Na *GMS*, Kant afirmava que se é pressuposta a *liberdade de arbítrio*, então segue, por simples análise, a moralidade e seu princípio (Cf. *GMS*, AA 04: 447). Do mesmo modo, na *KpV*, afirma que a *lei moral* seria analítica caso a *liberdade de arbítrio* fosse pressuposta. Mas, neste caso, a liberdade teria que ter sua realidade prática demonstrada mediante intuição intelectual, coisa que é inadmissível (Cf. *KpV*, AA 05: 31).

³⁹² Ora, dizer que a lei moral é o *princípio moral* significa justamente dizer que ela é o ponto de *início* de toda a moral.

³⁹³ Cf. *KpV*, AA 05: 3.

como simples conceitos vazios do pensamento. Ora, a *pedra angular* da filosofia prática concede realidade objetiva àquelas ideias³⁹⁴.

Aqui, uma consideração deve ser feita. Cabe recordar que liberdade transcendental, Deus e imortalidade são todas *ideias* da razão especulativa, mas que, no âmbito prático, recebem tratamentos diferenciados. A *ideia* de liberdade transcendental tem realidade objetiva apenas enquanto condição (*razão de ser*) da lei moral, ao passo que Deus e imortalidade são *ideias* que adquirem realidade objetiva somente como condições do objeto necessário (o sumo bem) de um *livre-arbítrio* determinado pela lei moral, quer dizer, “[...] do uso meramente prático da razão pura”³⁹⁵.

Esclarecido o mal entendido sobre a suposta circularidade que a razão prática se envolvia ao pensar a relação entre liberdade e lei moral, Kant estabelece esta última como o princípio fundamental da razão prática, o qual é um imperativo categórico³⁹⁶, isto é, uma proposição sintética *a priori*, que determina agir de modo que a máxima do *livre-arbítrio* possa sempre valer como lei universal³⁹⁷. Contudo, formulações deste princípio já aparecem na *GMS*. A inovação da *KpV* está, fundamentalmente, em resolver aquele impasse do círculo vicioso que a terceira seção da *GMS* se envolvia sem poder oferece uma solução apropriada. A solução da *crítica*, conforme apresentado acima, mostra que não há circularidade alguma entre os conceitos de *liberdade prática* e *lei moral*, pois este último tem que ser posto como *princípio* daquele. Neste sentido, é *razão suficiente* da liberdade, pois não admite outro fundamento precedente que o determine. E é *razão eficiente* da liberdade, pois consiste no princípio pelo qual a razão é prática, isto é, pode determinar a liberdade do arbítrio³⁹⁸.

Conforme Valerio Rohden, o ponto de vista novo que Kant introduz na *KpV* “[...] é de que a consciência da liberdade “[...] é dada ao

³⁹⁴ Cf. *KpV*, AA 05: 3-4.

³⁹⁵ *KpV*, AA 05: 4.

³⁹⁶ Cf. *GMS*, AA 04: 416.

³⁹⁷ Cf. *KpV*, AA 05: 30.

³⁹⁸ Cf. *MS*, AA 06: 213. Após distinguir as proposições práticas em *máximas* e *leis práticas*, na *KpV*, Kant sustenta a necessidade da existência das últimas, pois, do contrário, a razão não teria nenhum fundamento praticamente *suficiente* para determinar o livre-arbítrio, de modo que todas as proposições práticas teriam que ser simplesmente *máximas* (Cf. *KpV*, AA 05: 19). Ora, a *lei moral* é esse fundamento.

homem num único ato sintético, denominado *fato da razão*”³⁹⁹. E esta é a questão que tem que ser explorada e trazida à luz a partir de agora.

ii. A consciência da lei moral imediatamente dada em nós⁴⁰⁰ é como se fosse um *factum da razão*

Tanto a *GMS* quanto a *KpV* concebem a lei moral e a liberdade prática como conceitos que se referem reciprocamente⁴⁰¹. Porém, a *KpV* coloca a *lei moral* como *ratio cognoscendi* da *liberdade prática*, o que significa que a *consciência* da liberdade só é dada mediante aquela lei. Mas, a *consciência da lei moral* é imediatamente dada, *como se fosse um factum da razão*,

[...] porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade [...], mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori* [...]”⁴⁰².

Desse modo, o conhecimento do incondicionalmente prático não pode iniciar com a liberdade, pois desta só é possível obter uma *ideia*, a qual pertence à razão especulativa e não pode ser inferida da experiência.

Logo é a **lei moral**, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece **primeiramente** a nós e que, na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente

³⁹⁹ RODHEN, 1981, 39.

⁴⁰⁰ Este *nós* reporta ao caráter *antropológico* do pensamento moral kantiano, o qual nem sempre é reconhecido pelos leitores do filósofo. Durante toda a sua produção filosófica, Kant utiliza termos como estes: nós, mim, meu, teu, etc. Em todos estes momentos está tratando de algo que se relaciona diretamente com o *humano*. Na conclusão da *KpV*, por exemplo, Kant mostra que sua filosofia está voltada para *um ponto de vista humano*, a saber, *do céu estrelado acima de mim* e da *lei moral em mim*.

⁴⁰¹ Cf. *GMS*, AA 04: 450; Cf. *KpV*, AA 05: 29; Cf. ALLISON, 1986, 394.

⁴⁰² *KpV*, AA 05: 31.

delas, conduz diretamente ao conceito de liberdade⁴⁰³.

Portanto, a grande novidade que a *Segunda crítica* traz com relação àquela *reciprocidade* entre liberdade e lei, que a *GMS* nem de longe havia considerado, é a definição do ponto de início de todo o conhecimento acerca do prático, ou seja, se pela liberdade ou mediante a lei moral. Só a partir desta *definição* (do ponto de começo) que a *crítica* também se vê apta para *distinguir* entre aqueles dois conceitos e, por conseguinte, mostrar que a lei moral tem que ser tomada simplesmente como a *consciência de si* de uma razão pura prática, por meio da qual a liberdade prática pode ser conhecida sinteticamente e, ao mesmo tempo, idêntica àquela lei⁴⁰⁴. Com efeito, ao demarcar a *consciência da lei moral* como o ponto de referência supremo de todo o prático, segue-se, daí, a *consciência da liberdade prática* como síntese da primeira. Ora, com isso fica esclarecido por que era possível, na *GMS*, ao pressupor a liberdade prática, também pressupor a lei moral, pois, no fundo, a pressuposição da primeira só era possível por força daquilo que continha em si: *a consciência da lei*.

Apesar de Kant não encontrar esta solução na *GMS*, é curioso ver que já há algo implícito, pelo menos quando afirma que: a) o conceito de *boa vontade* já se encontra no *bom senso natural*, o qual não requer ensinamento, mas de simples esclarecimento⁴⁰⁵; b) as limitações e obstáculos subjetivos, ao invés de ocultarem e ofuscarem a *boa vontade*, pelo contrário, fazem com que se manifeste por contraste e brilhe com luz ainda mais clara⁴⁰⁶; e c)

[...] quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência – a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível⁴⁰⁷.

⁴⁰³ *KpV*, AA 05: 29-30.

⁴⁰⁴ Cf. *KpV*, AA 05: 29.

⁴⁰⁵ *GMS*, AA 04: 397.

⁴⁰⁶ *GMS*, AA 04: 397.

⁴⁰⁷ *GMS*, AA 04: 453.

Uma análise mais detalhada destas três afirmações possibilita concluir que em todos os momentos que Kant está pensando a reciprocidade entre *liberdade prática* (ou *boa vontade*) e *lei moral* (ou *dever*), está considerando a *lei* como uma *faculdade de coação* sobre o arbítrio e, portanto, está se referindo a uma moral para seres humanos. Isso fica claro na terceira afirmação (c), quando Kant distingue entre *mundo inteligível* e *mundo sensível* para concluir que o homem faz parte dos dois (não é só sensível e nem só inteligível). Em outras palavras, o homem é um ser racional (enquanto membro do mundo inteligível), mas afetado por inclinações (enquanto membro do mundo sensível). Esta dualidade é inseparável dentro da perspectiva moral kantiana, conforme a segunda afirmação (b) revela: o conceito de *boa vontade* se manifesta por contraste aos obstáculos e limitações da vontade (arbítrio) empiricamente afetada dos homens e, portanto, mediante o *dever*. Ou seja, aquele conceito de *boa vontade* só se manifesta para o *livre-arbítrio* mediante *coação moral*, isto é, *dever*. Mas, isso significa que a *lei moral em nós* (a qual é venerada por Kant na conclusão da *KpV*⁴⁰⁸) consiste numa *obrigação*, cuja matéria é o *dever*⁴⁰⁹. Para seres humanos, dotados de *livre-arbítrio* (determinados pela razão, mas também afetados por inclinações), a lei moral é a faculdade pela qual a razão determina *coativamente* e, portanto, se identifica com o conceito de *dever*⁴¹⁰. Ainda que Kant conceba uma lei moral puramente analítica, esta só vale para seres dotados de vontade santa. Para os homens, a lei moral só pode ser analítica se pressupor uma vontade determinada pela lei, isto é, uma *boa vontade*. Ora, esta pressuposição não conduz a um conceito de *lei moral apenas analítica*, mas a um conceito de *lei sintética* que é analítica pela reciprocidade que estabelece com uma vontade (arbítrio) moralmente determinada. Em outras palavras, a lei moral é, para os homens, sempre um princípio sintético. Só quando se pressupõe um *livre-arbítrio* determinado pela lei moral, que esta pode ser pensada analiticamente; inclusive, apenas no sentido de ser um conceito recíproco ao de autonomia do arbítrio e não num sentido

⁴⁰⁸ Cf. *KpV*, AA 05: 161.

⁴⁰⁹ Cf. *MS*, AA 06: 222.

⁴¹⁰ Na *GMS*, Kant define *dever* como “a necessidade objetiva de uma ação por obrigação” (*GMS*, AA 04: 439). Conforme explica Hernández, a obrigação se identifica com uma ação que é dever, de modo que possui caráter coercitivo. Representa a necessidade objetiva de uma ação (Cf. HERNÁNDEZ, 2010, XXVIII).

absoluto, conforme deve (e pode) ser pensado sempre que for tido em relação com uma vontade divina.

Por fim, a primeira afirmação (a) também revela o mesmo. Mostra que se há uma *boa vontade*, esta não tem que ser ensinada, mas apenas esclarecida. Ora, o argumento do *bom senso natural* apresentado na *GMS* se depara frente a frente com o argumento da *consciência da lei moral* da *KpV*. Na *GMS*, a *boa vontade* não tem que ser ensinada porque já reside inteiramente no *bom senso natural*. Na *KpV*, a *consciência da liberdade prática* também não precisa ser ensinada, mas decorre imediatamente da *consciência da lei moral*. Conforme sustenta Maximiliano Hernández,

para o Kant da *Fundamentação* essa consciência representa o ‘conhecimento moral comum’ do homem corrente, seu *são* entendimento ou ‘sentido comum’ em questões morais, e a toma aí como ponto de partida de sua indagação filosófica [...] ⁴¹¹.

Ao interpretar Kant, Hernández mostra que a vida cotidiana dos homens, seja individual ou coletivamente, é regida por deveres, os quais se manifestam nos juízos de aprovação e reprovação que os homens constantemente formulam sobre suas ações. Isso ocorre porque aqueles deveres estão na *consciência moral* dos homens e constituem a realidade prática da moral ⁴¹². Desse modo, a *consciência moral*,

[...] representa o ponto de partida da ética crítica, a qual, longe de se constituir como um discurso vazio, alheio ao mundo real dos homens e de suas práticas de vida, se concebe desde o princípio como uma reflexão rigorosa sobre o significado e as condições de possibilidade dessa ordem normativa que rege a existência social ⁴¹³.

Mas, o que vem a ser esta *consciência da lei moral*, por meio da qual o homem se vê dotado de *bom senso* (pelo qual identifica no conceito de *boa vontade* a intenção moral mais sublime que todo ser racional empiricamente afetado poderia alcançar) e da capacidade de

⁴¹¹ HERNÁNDEZ, 2010, XXV-XXVI. Tradução minha.

⁴¹² Cf. HERNÁNDEZ, 2010, XXV.

⁴¹³ HERNÁNDEZ, 2010, XXV. Tradução minha.

agir por *boa vontade*? Responde Kant: “pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão”⁴¹⁴. E o que isso significa? Responde Kant:

porque não se pode sutilmente inferi-la [a consciência da lei moral] de dados antecedentes da razão [...], mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica⁴¹⁵.

O argumento kantiano do *factum* da razão visa apenas exprimir dois aspectos sobre a *consciência* da lei moral *em nós*. Primeiro exprime a *consciência da determinação inevitável* do livre-arbítrio pela vontade (ou razão prática); segundo, de que aquela consciência é *imediatamente dada*. Expressa, portanto, que *somos conscientes* da lei moral de forma *a priori*, imediatamente, sem auxílio de qualquer outro elemento, seja empírico ou *a priori*; e expressa que a consciência da lei moral *em nós* se manifesta como o modo pelo qual *somos infalivelmente coagidos* pela lei moral, ou seja, de que a *consciência da lei moral em nós* não pode ser apagada, mas é um *factum* (imediatamente dada e inviolável)⁴¹⁶. Conforme exemplifica Kant,

um homem pode dissimular o quanto ele quiser, para dourar perante si mesmo um comportamento ilegal do qual se recorda, e declarar-se não-culpado a seu respeito, como se se tratasse de um engano não premeditado e de um simples descuido que jamais se pode evitar totalmente, conseqüentemente de algo em que fosse arrastado pelo caudal da necessidade natural; ele descobre, contudo, que o advogado que fala em seu favor de modo algum consegue fazer calar o acusador nele, tão logo ele se dê conta de que no momento em que praticava a injustiça estava de posse do seu juízo, isto é, no exercício de sua liberdade e, apesar disso, ele **explica** o seu delito a partir de certo mau hábito contraído por crescente abandono do cuidado para consigo próprio até o

⁴¹⁴ *KpV*, AA 05: 31.

⁴¹⁵ *KpV*, AA 05: 31. O que está entre colchetes é um acréscimo.

⁴¹⁶ Cf. *KpV*, AA 05: 55

ponto em que pode considerá-lo uma consequência natural do mesmo, sem que isto, contudo, possa assegurá-lo contra a auto-representação e a censura que ele próprio se faz⁴¹⁷.

Conforme explica Roberto Rodríguez Aramayo, este discurso de Kant aponta para uma *voz interior*⁴¹⁸ que acusa infalivelmente as transgressões humanas e coloca diante dos olhos a responsabilidade moral pelos atos praticados. Esta *voz* é o modo como a razão prática representa a lei moral para seres finitos (como os humanos) dotados de livre-arbítrio (capazes de agir segundo a representação de leis)⁴¹⁹. Alexis Philonenko, quando se refere a esta *voz* da razão prática, enfatiza seu efeito, isto é, seu poder de *fazer estremecer até o mais temerário transgressor*. Segundo ele, o sentimento que aquela *voz* produz é o de *respeito* pela lei moral e é possível compará-lo ao sentimento de terror que podemos sentir diante de Deus⁴²⁰.

O *factum* da razão está ligado à *autoconsciência* da razão prática⁴²¹. Simplesmente revela que esta é *dada* e não admite contestação, pois, assim como no âmbito empírico é possível afirmar que *contra fatos não há argumentos*, também a razão concebe para si, embora apenas em comparação ao empírico, de que a *consciência da lei moral é como se fosse um factum*⁴²² pelo qual a razão pura é por si só prática⁴²³, contra o qual é vão todo o sofismar⁴²⁴, dado que é um *facum* inegável⁴²⁵. Mas, é apenas *como se fosse um factum*, pois não é possível conceber aquela consciência de forma *a posteriori*, senão apenas *a priori*. Além disso, dadas as condições sob as quais está limitada toda a intuição humana, também não pode ser intuída inteligivelmente.

Nota-se, portanto, que o termo *factum* não é utilizado por Kant para designar um objeto passível de ser conhecido (como efetivamente tem que ocorrer na ciência), pois, no âmbito prático, o termo *consciência* denota já um conhecimento que não é de objetos, uma vez que não se trata de pensar a razão relacionada com o entendimento, mas

⁴¹⁷ *KpV*, AA 05: 98.

⁴¹⁸ Cf. RODRÍGUEZ ARAMAYO, 2011, 22.

⁴¹⁹ Cf. *KpV*, AA 05: 79-80.

⁴²⁰ Cf. PHILONENKO, 2007, 107.

⁴²¹ Cf. *KpV*, AA 05: 29.

⁴²² Cf. *KpV*, AA 05: 91.

⁴²³ Cf. *KpV*, AA 05: 31.

⁴²⁴ Cf. *KpV*, AA 05: 3.

⁴²⁵ Cf. *KpV*, AA 05: 31-32.

com o *livre-arbítrio*⁴²⁶. Também não é tanto utilizado para expressar o caráter *prático-cognitivo* da *consciência da lei moral* sobre nós, pois isto o próprio termo *consciência* exprime de forma mais precisa. Pelo contrário, designa simplesmente que a *consciência da lei moral* não pode ser inferida de outra coisa (como da liberdade ou de fenômenos da sensibilidade), mas se manifesta *a priori*, tão logo máximas sejam projetadas pelo livre-arbítrio, e, portanto, trata-se de uma *consciência* inevitável *em nós*, da qual não se pode desviar jamais. Portanto, a *consciência da lei moral* é aquela que está na base de todo o *conhecimento prático*, de modo que é este elemento que possibilita ao homem tomar consciência de todos os demais conceitos práticos, pois, no fundo, toda a consciência prática é uma consciência que se dá mediante a consciência de se estar sob a *coação* da lei moral. Neste sentido, alguém é consciente de sua liberdade pelo fato de ser consciente de que *deve* ser livre. Ora, o *factum* da razão não exprime nada mais do que a *necessidade* daquela consciência, necessidade que não pode ser concebida, conforme já demonstrado acima, pelo mecanismo da natureza, mas pela razão prática mesma. Portanto, a *consciência da lei moral* é o que permite com que o homem tome consciência de tudo o que corresponde ao *moralmente prático* (bom senso, boa vontade, liberdade, autonomia, justiça, direito, paz, etc.), enquanto o *factum* da razão significa apenas que aquela *consciência* é *imediatamente dada* (conhecida) e *praticamente necessária* (portanto, também suficiente) para determinar todo o prático (bom senso, boa vontade, liberdade, justiça, etc.), de modo que nenhum destes conceitos seria possível *para nós* se não houvesse *antes de tudo* uma *consciência (em nós) da necessidade* dos mesmos. Em outras palavras, o *factum* da razão simplesmente pretende afirmar que a *consciência da lei moral* é o ponto de *início* de todo o conhecimento moral e, por assim dizer, o elemento absolutamente necessário da moral, sem o qual tudo seria mera natureza.

Por fim, esta definição do *factum* apresentada acima permite esclarecer um grande mal entendido que perpassa as grandes interpretações da filosofia moral kantiana quanto ao verdadeiro significado atribuído por Kant àquele conceito. Sem adentrar propriamente na multiplicidade de argumentos que os intérpretes forjam para responder dita questão, aqui apenas interessa evidenciar um erro que está já na base das interpretações e que ofusca toda a pergunta sobre o *significado* do *factum*. Este erro se manifesta nesta outra pergunta: o que Kant entende por *factum da razão*? O grande problema das

⁴²⁶ Cf. KpV, AA 05: 159-160.

interpretações quanto ao *significado* do *factum* decorre desta última pergunta. Parece que os intérpretes estão mais preocupados em definir *o que é o factum da razão* para só a partir disso compreender seu *significado*, quando, na verdade, deveria ser o inverso. Não se compreende adequadamente *o que é o factum da razão* se não compreender primeiro *o que significa*. Ao analisar as passagens da *KpV* que tratam explicitamente sobre o *factum*, vê-se que não é tão fácil saber *o que é* aquele conceito. Em algumas parece se identificar com a lei moral, mas em outras parece que se reporta à liberdade prática, à autonomia, à razão prática ou à consciência da lei moral. Ou seja, é difícil saber *o que é o factum da razão* sem antes compreender *o que ele significa*.

Portanto, como forma de solução do mal entendido, a proposta é inverter a ordem das perguntas, começando pelo significado para, a partir daí, saber *o que é o factum da razão*. Em primeiro lugar: *o que significa o factum da razão?* Esta pergunta já foi respondida acima: Kant utiliza o termo *factum* para designar algo que é *praticamente necessário* (sem o qual tudo seria mera natureza) e *imediatamente dado* (que não pode ser inferido de dados anteriores, portanto, suficiente). Neste sentido, o *factum* não é a lei moral, nem a razão prática, nem a liberdade, nem a autonomia e nem a consciência da lei moral. Mas, então, *o que é o factum da razão?* Ora, só pode ser aquilo que ele significa, a saber, um conceito para designar que algo seja praticamente necessário e imediatamente dado. Contudo, isso remete a outra pergunta: *o que é isto que Kant denomina de praticamente necessário e imediatamente dado?* Seria a lei moral, a razão prática, a liberdade, a autonomia ou a consciência da lei moral? Aqui volta o problema levantado acima da dificuldade de definir o *factum*. Mas, agora já não se quer defini-lo, senão apenas atribuí-lo a algo. Portanto, a dificuldade já não é se o *factum* é a lei moral, a razão prática, a liberdade, a autonomia ou a consciência da lei moral, mas a qual destes conceitos Kant o remete.

Kant apresenta pelo menos onze passagens na *KpV* em que trata explicitamente sobre o *factum* da razão, às quais os intérpretes se reportam. Uma breve consideração sobre estas passagens será apresentada na sequência, seguindo a ordem que aparecem na *Segunda crítica*, e apenas com vistas a revelar aquele *algo* a que o conceito de *factum* da razão deve ser atribuído.

A primeira aparece no prefácio, na qual Kant afirma que a realidade objetiva da liberdade prática pode ser confirmada mediante um

*factum*⁴²⁷. Esta passagem guarda estreita ligação com outra, também do prefácio, segundo a qual a realidade objetiva da liberdade prática é demonstrada mediante uma lei apodítica da razão⁴²⁸. Num primeiro momento, pode parecer que Kant esteja remetendo o *factum* à lei moral, para sustentar que a razão especulativa só era capaz de pensar a liberdade (portanto como um conceito transcendental), enquanto que a razão prática, mediante um *factum*, é capaz de demonstrar sua realidade objetiva (agora como um conceito prático). Embora esta relação seja plausível, ela não responde ao problema de *como* a lei moral tem que ser posta *antes* da liberdade prática. Esta resposta é dada na passagem seguinte, quando Kant, após demonstrar que a *consciência da liberdade* não pode ser dada imediatamente, senão apenas mediatamente⁴²⁹, afirma ser a *consciência* imediata da *lei moral* um *factum* da razão⁴³⁰. Nesta passagem está explícita a relação que Kant faz entre *factum* da razão e *consciência da lei moral*. Inclusive, esta segunda passagem complementa a primeira, pois responde à pergunta que aquela deixava em suspenso, a saber: *como* é possível uma *lei moral em nós*? A resposta é: porque desta lei somos imediatamente conscientes. Nota-se, portanto, que a primeira passagem apenas pretendia mostrar que a lei moral tem que ser posta como fundamento da liberdade prática, mas não responde como isso é possível, isto é, como a lei moral pode ser posta como fundamento da liberdade prática. Por isso, a segunda passagem revela que a *consciência da liberdade* e, com ela, de todos os demais conceitos práticos da razão somente são possíveis mediante a *consciência da lei moral*.

Ao estabelecer esta relação, é possível compreender que a *lei moral* é inequivocamente dada, não como um fato empírico, mas como um *factum* da razão⁴³¹. Esta é a terceira passagem, a qual também parece sustentar que o *factum* se refere à lei moral. Na verdade, esta atribuição não é incorreta. Não está errado dizer que a lei moral é um *factum* da razão. Porém, isso só é possível porque dela somos *imediatamente conscientes*. Ora, se o *factum* significa (conforme já elucidado acima) que *algo* seja imediatamente dado e praticamente necessário, a única forma de a lei moral ser imediatamente dada *em nós* é se somos imediatamente conscientes dela; e a única forma de se ter consciência da

⁴²⁷ Cf. *KpV*, AA 05: 6.

⁴²⁸ Cf. *KpV*, AA 05: 3.

⁴²⁹ Cf. *KpV*, AA 05: 29-30.

⁴³⁰ Cf. *KpV*, AA 05: 31.

⁴³¹ Cf. *KpV*, AA 05: 31.

necessidade prática desta lei *para nós* é se *somos* conscientes da sua obrigação *em nós*. Desse modo, a consciência da lei moral *em nós* nada mais é do que a consciência de se estar sob a *coação* da lei. O *factum* não é esta coação e nem a consciência de se estar sob a mesma. O *factum* apenas exprime que a) a consciência desta coação é *imediatamente dada*; e que b) esta coação, da qual somos imediatamente conscientes, é uma *necessidade prática* da razão pura. Portanto, a terceira passagem só pode afirmar que a lei moral é um *factum* da razão porque dela *somos imediatamente conscientes* e porque respectiva consciência revela uma necessidade prática que nenhuma lei da natureza poderia produzir, senão apenas a razão em seu uso prático.

Na quarta passagem, Kant afirma que “o *factum* antes mencionado é inegável”⁴³², porque independentemente de todo estímulo que as inclinações possam exercer sobre o livre-arbítrio, a razão sempre se mantém íntegra e coagida por si mesma⁴³³. Ora, para que as inclinações exerçam alguma influência sobre o arbítrio, é necessário ser afetado pela sensibilidade e, portanto, ser consciente de se estar de baixo de inclinações, pois nisto consiste o *ser estimulado*. Do mesmo modo, se a razão exerce alguma influência sobre o arbítrio, então tem que exercê-la conscientemente. Porque, como o homem poderia se considerar livre se apenas obedecesse a leis das quais não fosse consciente? Como a lei moral poderia ser denominada uma *lei necessária da liberdade* se sua coação fosse mecânica e independente de consciência? Por isso, a quarta passagem simplesmente afirma que, apesar de todo estímulo da sensibilidade, há uma *coação* da lei moral independente de todo estímulo que a sensibilidade possa exercer sobre o livre-arbítrio, a qual é inegável, pois de outra forma não seria possível explicar como a razão pura é prática e nem porque é necessariamente prática.

Numa quinta passagem, Kant mostra que a razão pura pode ser prática porque é capaz de determinar, por si só, isto é, independentemente de todo o empírico, o livre-arbítrio

[...] mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato⁴³⁴.

⁴³² *KpV*, AA 05: 32.

⁴³³ Cf. *KpV*, AA 05: 32.

⁴³⁴ *KpV*, AA 05: 42.

Esta passagem confirma o que se afirmava a respeito das duas primeiras. Em primeiro lugar, mostra que o fundamento da autonomia do arbítrio é a lei moral, o que vai de encontro com a afirmação kantiana de que a realidade objetiva da liberdade prática está fundada numa lei apodíctica da razão. Em segundo lugar, revela que a lei moral é o fundamento da autonomia *mediante* um *factum* e, portanto, aponta para um *modo de se manifestar* da lei. De acordo com a sexta passagem, que está no mesmo contexto da quinta, este *factum* vincula-se indissolúvelmente à *consciência* da liberdade de arbítrio⁴³⁵. Com efeito, a consciência da liberdade está indissolúvelmente ligada à consciência da lei moral, de modo que estas duas passagens (quinta e sexta) estão de acordo com a segunda, pela qual a *consciência da lei moral*, que necessariamente tem que ser dada antes da consciência da liberdade, é um *factum* da razão. Em outras palavras, a consciência da liberdade prática (ou da autonomia do arbítrio) está imediatamente ligada à consciência da lei moral, de modo que, dada esta (como um *factum* da razão), segue-se imediatamente aquela, mediante a primeira.

As passagens sete, oito, nove, dez e onze também corroboram para o que acaba de ser afirmado, a saber, de que o *factum* da razão seja atribuído à *consciência da lei moral*. Na passagem de número sete, Kant afirma que o *factum* é absolutamente inexplicável sob a perspectiva teórica da razão, pois não pode ser encontrado entre os fenômenos do mundo sensível. Porém, revela a necessidade de um mundo inteligível, dado que permite conhecer algo que só pode ser encontrado em dito mundo, a saber, a lei moral⁴³⁶. Mais uma vez Kant está atribuindo o *factum* como um atributo da consciência da lei moral, como um tipo de conhecimento peculiar, próprio da filosofia prática.

Na passagem oitava ocorre o mesmo, embora pareça um pouco confuso numa primeira vista. Primeiramente, Kant afirma que a lei moral é dada como um *factum* da razão e, em seguida, que somos conscientes *a priori* deste *factum*⁴³⁷. Aparentemente, Kant está atribuindo o *factum* à lei moral e, em seguida, a consciência ao *factum*. A primeira afirmação não é inteiramente contraditória, pois a lei moral pode ser um *factum* da razão, desde que este *factum* seja compreendido como a *consciência* da lei *em nós*, isto é, como o *modo pelo qual a lei é em nós*. Mas, a segunda afirmação parece ser confusa, porque dá ensejo

⁴³⁵ Cf. *KpV*, AA 05: 42.

⁴³⁶ Cf. *KpV*, AA 05: 43.

⁴³⁷ Cf. *KpV*, AA 05: 47.

para atribuir a lei como algo anterior à *consciência* desta mesma lei. Contudo, esta relação contrária, em primeiro lugar, a afirmação kantiana de que a consciência da lei moral é imediatamente dada e não pode ser inferida a partir de dados anteriores. Em segundo lugar, converteria o *factum* num argumento de demonstração dogmática da moral kantiana, do qual Kant busca se livrar o tempo todo. Por isso, a solução deste impasse está na resposta da seguinte questão: que tipo de moral Kant pretende fundamentar? Para seres santos e perfeitos ou para seres empiricamente afetados, como seria o caso dos humanos? É impossível pensar que seres santos tenham que ser *coagidos* pela lei moral, mas isso é evidente quando se trata de seres humanos. Com efeito, a *coerção* é o elemento que Kant utiliza para justificar todo seu sistema moral, até porque se trata de um sistema de deveres. Desse modo, a solução do impasse acima se dá quando a lei moral é tomada apenas com relação aos seres humanos e, portanto, como *dever moral*. Ora, afirmar que a lei moral é *como* um *factum*, do qual se é consciente *a priori*, significa dizer que a lei moral é, para os humanos, *como* uma consciência *a priori*, ou ainda, de que a lei é, *em nós*, uma consciência moral, a qual é um *factum* da razão.

John Rawls, por exemplo, defende a necessidade de distinguir entre lei moral, imperativo categórico e procedimento do IC⁴³⁸. A lei moral é uma ideia da razão, válida para seres racionais em geral: humanos, seres razoáveis de outras partes do universo (se existirem), anjos e, inclusive, Deus. O imperativo categórico se dirige apenas a seres razoáveis (enquanto seres finitos), que experimentam uma dependência à lei moral, como realmente ocorre com os humanos. Por fim, o procedimento do IC leva em conta as condições normais da vida humana, às quais o imperativo categórico precisa ser aplicado⁴³⁹. Sem pretender aprofundar estes conceitos, que pertencem à interpretação rawlsiana de Kant, o objetivo é apenas frisar a distinção entre um sentido analítico da lei moral e um sentido sintético da mesma. O próprio Rawls se apoia nesta distinção para mostrar que Kant não poderia tomar a lei moral, como simples ideia da razão, para fundamentar as ações humana; e explica, a partir disso, que o *factum* da razão só tem sentido enquanto demonstração da possibilidade de seres razoáveis terem consciência da lei moral como uma lei que é, para respectivos seres, dotada de suprema autoridade e sumamente

⁴³⁸ IC é a sigla que Rawls adota para designar imperativo categórico.

⁴³⁹ Cf. RAWLS, 2005, 192-193.

reguladora⁴⁴⁰. Por isso, Rawls não aceitará que a lei moral seja o *factum* da razão, pois, enquanto simples ideia, não daria conta de demonstrar sua aplicabilidade para a vontade humana. Mas, aceitará a tese da segunda passagem apresentada a pouco⁴⁴¹, segundo a qual o *factum* da razão é, nas palavras de Rawls, “nossa consciência da lei moral como a lei que é dotada para nós de suprema autoridade e sumamente reguladora”⁴⁴².

Na nona passagem, Kant afirma que a realidade objetiva de uma razão prática (vontade pura) “[...] é dada *a priori* na lei moral como que mediante um *factum*”⁴⁴³. Ou seja, a razão pura é prática porque pode determinar a lei moral, mediante a *consciência* de se estar sob a coação desta lei, para o livre-arbítrio.

Na décima passagem, Kant sustenta que a razão pura tem que ser capaz de demonstrar sua faculdade prática a partir de uma proposição fundamental, de origem *a priori* e não empírica. Este fundamento tem que estar na base de toda a ciência que dele necessita fazer uso. Tem que ser estabelecido, portanto, como *imediatamente dado* e *suficiente* por si mesmo, isto é, *como se fosse um factum*⁴⁴⁴. Uma proposição fundamental da razão prática, que tem que ser posta como *elemento primeiro* de toda uma ciência da moral, bem como de todo uso da *razão prática comum*, só pode ser a *lei moral*. Mas, para seres racionais que são afetados por inclinações, esta lei não pode ser dada de outra forma senão como *dever moral*. Ora, este *dever* é imediatamente dado e se identifica com a *consciência da lei moral*, pois ser consciente da lei moral é o mesmo que se deparar com a coação da lei *em nós*.

Na décima primeira passagem, Kant mostra a necessidade de que o sujeito seja capaz de agir livremente e, portanto, não apenas segundo a causalidade natural, mas também segundo uma causalidade inteligível. Mas, a realidade objetiva deste *poder* tem que ser provada, o que se dá *mediante um factum*⁴⁴⁵. Com efeito, a *consciência da lei moral* corresponde ao modo como os seres humanos podem tomar consciência da sua liberdade. No fundo, a realidade objetiva de uma causalidade inteligível (que pode ser pensada mediante a ideia de liberdade) depende do poder de a razão prática determinar uma causalidade moral (poder

⁴⁴⁰ Cf. RAWLS, 2005, 298.

⁴⁴¹ Trata-se da passagem cf. *KpV*, AA 05: 31.

⁴⁴² RAWLS, 2005, 298.

⁴⁴³ *KpV*, AA 05: 55.

⁴⁴⁴ Cf. *KpV*, AA 05: 91.

⁴⁴⁵ Cf. *KpV*, AA 05: 104.

que se manifesta como um *factum*). Em outras palavras, a liberdade transcendental é apta para *pensar* uma causalidade inteligível, mas somente a lei moral, da qual somos imediatamente conscientes, demonstra a realidade objetiva da liberdade transcendental, quando determina a causalidade moral. Desse modo, é na causalidade moral que a causalidade inteligível adquire *realidade objetiva*. Porém, cabe recordar, conforme já foi elucidado em tópicos anteriores, de que estas duas espécies de causalidades não se confundem. Uma é cosmológica e outra é moral. A primeira é um conceito negativo, mas que permite superar as dificuldades da antinomia entre natureza e liberdade, abrindo caminho para a filosofia prática. A segunda é positiva e preenche o vazio da primeira, embora apenas num sentido prático.

A partir do exposto, conclui-se que a consciência da lei moral é *como se fosse* um *factum* da razão, pois é *imediatamente dada* e *praticamente necessária*. Não poderia ser a lei moral em sentido analítico, pois esta não é imediatamente dada para seres humanos. Somente a lei moral em sentido sintético (como uma consciência imediatamente dada *em nós*) tem realidade objetiva para seres humanos. A liberdade prática (ou autonomia) certamente tem realidade objetiva para seres humanos, porém não é imediatamente dada, pois pressupõe a consciência da lei como um dado antecedente. Portanto, a razão pura só pode ser prática porque a *consciência da lei moral* é imediatamente constitutiva para seres dotados de livre-arbítrio, mediante a qual a liberdade prática (quer dizer, a *causalidade moral* do arbítrio) também é constitutiva. Por fim, também é possível concluir que o *factum* da razão não é a consciência da lei moral, senão apenas que a consciência da lei moral é um *factum* da razão, pois o *factum* não é uma consciência, nem uma lei, mas, pelo contrário, é a consciência da lei moral que é um *factum*. Em outras palavras, o *factum* não é um conceito que se identifica com a consciência da lei moral, mas que é atribuído à mesma.

ARGUMENTO FINAL

Segundo Victor Delbos, “[...] a *Crítica da razão pura* contém os princípios de um sistema total e definitivo capaz de compreender os dois objetos de toda a filosofia: a natureza e a liberdade”⁴⁴⁶. No que se refere à natureza, não há dúvidas de que esta afirmação está correta, porém parece exagerado dizer que a *KrV* seja capaz de fixar os princípios do sistema *total e definitivo* da liberdade. Mesmo que Kant reconheça, na *KpV*, que a *ideia da liberdade* está na *essência* da razão prática, pois é a *ratio essendi* da lei moral, é incognoscível para a *KrV* e incapaz de provar sua própria realidade. Por isso, um sistema total e definitivo da natureza pode (e deve) ser estabelecido na *KrV*, mas um sistema total e definitivo da liberdade só pode ser estabelecido na *KpV*, mediante uma lei apodítica da razão prática. De fato, a fixação dos limites empíricos de todo o uso teórico da razão constitui o fundamento da natureza e da cientificidade, ao passo que a liberdade prática constitui o fundamento da moral e, por conseguinte, a *pedra de abóbada* (a culminação) de todo o edifício da razão pura. Esta tese é reforçada na *UK*, quando Kant delimita o âmbito específico que cabe às *leis da natureza* e o que corresponde apenas às *leis da liberdade*, mostrando que natureza e liberdade são os únicos objetos com os quais a filosofia pode se deparar. As primeiras pertencem ao entendimento e são estabelecidas pela *KrV*, que delimita todo o campo de aplicação possível para as mesmas, a saber, o da experiência. As segundas, no entanto, pertencem à razão e só uma *KpV* é adequada para as mesmas.

O fundamento de toda a filosofia crítica de Kant é o *idealismo transcendental*, que permite distinguir entre *fenômeno* e *coisa em si*. Sem esta base, toda a filosofia kantiana da *causalidade*, seja sob o ponto de vista da natureza ou da liberdade, não seria possível jamais. O ponto de início desta doutrina é um *giro copernicano* na forma de pensar, segundo o qual não são os objetos que regulam o conhecimento, mas o sujeito. Só assim Kant pode afirmar que há um *céu estrelado acima de mim* e uma *lei moral em mim*, pois ambos (o *céu* e a *lei*) são elementos que apenas são dados sob a perspectiva humana, quer dizer: *acima de mim* e *em mim*. Desse modo, o sujeito de Kant é o racional. No âmbito teórico, é o sujeito da experiência; e no âmbito prático, é o sujeito da autonomia. Ora, ser sujeito de experiência significa tomar o mundo nas próprias mãos para moldá-lo segundo as próprias forças (as capacidades cognitivas). Portanto, a ciência é uma atividade da cognição humana e o

⁴⁴⁶ DELBOS, 1905, 191. Tradução minha.

conhecimento científico é seu produto. Do mesmo modo, ser o sujeito da autonomia significa ser autor das próprias ações independentemente da coação dos estímulos da sensibilidade, portanto, ser legislador para si mesmo.

Este trabalho de tese tentou reconstruir os principais argumentos de Kant em torno do conceito de *causalidade*, tendo em vista duas perspectivas gerais: a natureza e a liberdade. A primeira é a perspectiva do *céu estrelado acima de mim* e a segunda admite outros dois pontos de vistas: o da liberdade transcendental e o da liberdade prática. A perspectiva da *lei moral em mim* pertence ao último. Kant começa pela natureza, porque esta é, em sentido material, *fenômeno* (o *imediatamente dado* da experiência científica); e só depois avança para a liberdade, que transcende o *fenômeno* para pensar o que não pode ser dado: a *coisa em si*. Partindo desta dualidade, o objetivo era explorar sobre: a) a *causalidade* dos fenômenos segundo as condições da existência no tempo; b) a *causalidade* de eventos pela ideia da espontaneidade do sujeito; e c) a *causalidade* por razão prática. A primeira corresponde ao mecanismo da natureza simplesmente. A segunda pressupõe a compatibilidade entre natureza e liberdade, para que o sujeito possa ao menos se pensar livre e, por assim dizer, autor de todos os atos de *livre-arbítrio*. Já a terceira, pressupõe a faculdade de a razão determinar o *livre-arbítrio* independentemente da coação dos estímulos da sensibilidade. As duas primeiras pertencem à filosofia transcendental, enquanto a última (e somente esta) pertence à filosofia prática (moral). Estes eram os três pontos a serem demonstrados ao longo da exposição. Mas, para compreendê-los adequadamente, uma série de outros elementos precisou de atenção, os quais serão sintetizados nos parágrafos a seguir.

§1 – A natureza possui uma *lei* da causalidade de todos os *fenômenos* que sucedem no tempo. Esta lei está na base da *ciência*.

Demonstração: o giro copernicano de Kant conduz a um idealismo transcendental, que coloca o *fenômeno* como o ponto de partida de toda a experiência. É o *imediatamente dado*, ou ainda, a matéria do conhecimento científico. Antes de iniciar toda a análise da filosofia teórica, Kant toma em mãos aquele *fenômeno* e, a partir dele, empreende uma busca por todas as determinações transcendentais do sujeito que, de alguma forma, mantêm relação com aquele *dado*, seja para recebê-lo, para utilizá-lo ou simplesmente para transcendê-lo. Nesta busca, a primeira coisa que Kant encontra é a *intuição*. Separa do fenômeno todo elemento empírico (as sensações) e tudo que dele é pensado e logo se depara com a *intuição pura*, a simples forma da

sensibilidade do sujeito. Ao separar toda matéria de um corpo qualquer, o que sobra é sua extensão, isto é, o *espaço*; e ao separar toda matéria de um movimento qualquer, resta a sucessividade, isto é, o *tempo*. Ora, *espaço* e *tempo* são as condições de possibilidade da *natura materialiter*, ou seja, dos fenômenos.

O segundo elemento que Kant encontra é o *conceito*. Separa tudo o que é dado pela sensibilidade (os fenômenos) e todos os influxos da razão sobre a faculdade de julgar para isolar o *puro entendimento* com seus conceitos originários, isto é, as *categorias*. Estas são encontradas seguindo o fio condutor dos juízos e recebem a denominação de leis da natureza, constituindo-se na *natura formaliter*. Estas leis possuem realidade objetiva porque podem ser aplicadas para subsumir os fenômenos da sensibilidade, uma vez que o *tempo* é o esquema transcendental que determina a *existência possível* de todos os fenômenos para o *sujeito pensante*. Com efeito, o tempo determina a sucessão de todos os fenômenos, de modo que só ele é *permanente*. Ou seja, tudo *sucede* (muda) no tempo, exceto o próprio tempo que permanece como a condição transcendental do suceder das coisas, ou ainda, como aquilo que é permanente em face de toda mudança possível. Mas, esta relação do simples *ser* e *não ser* das coisas no tempo é meramente *subjetiva*. Dentro desta condição (determinação de tempo), a categoria da *causalidade* pode ser aplicada para determinar uma relação *objetiva* e, conseqüentemente, muito mais fecunda para a ciência. Trata-se da determinação do *acontecer* das coisas segundo a *sucessão* das mesmas no tempo. É um princípio de como a categoria da causalidade pode ser aplicada para determinar o encadeamento causal dos fenômenos dentro da sucessão temporal. Determina que nada acontece sem que haja uma causa suficiente determinada *a priori*, ou seja, de que todo acontecimento pressupõe uma lei da conexão de causa e efeito segundo a sucessão no tempo.

Conclusão: a natureza dispõe de uma *lei* da causalidade de todos os fenômenos segundo o *mecanismo da sucessão temporal*, pela qual uma mudança pode acontecer no mundo. Este era o primeiro ponto que precisava ser demonstrado.

§2 – A razão possui um *princípio regulador* da experiência (da atividade científica), mas também engendra *ideias* que ultrapassam completamente os limites do conhecimento e apontam para uma *perspectiva nova*.

Demonstração: o terceiro elemento que Kant encontra, depois de se deparar com a *intuição* e os *conceitos*, são as *ideias*. Estas surgem de uma dialética natural da razão em face aos limites empíricos de todo uso

imane do entendimento. De um lado, as categorias são simples *formas puras de pensamento*, que dependem completamente da sensibilidade, como única forma pela qual os objetos podem ser *recebidos* e *dados*. Mas, por outro lado, a razão transcende completamente aqueles limites e busca, para aquele *dado condicionado* (o fenômeno), o *incondicionado* (a coisa em si), apoiando-se apenas nas asas do pensamento e tornando as categorias em ideias transcendentais. Com relação às categorias que sintetizam os fenômenos segundo o mecanismo da série temporal, esta completude absoluta é exigida pela razão por conta do seguinte princípio:

*se o condicionado é dado, então também é dada a soma total das condições e, por conseguinte, o absolutamente incondicionado, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado*⁴⁴⁷.

Em face disso, a dialética natural da razão produz uma antinomia entre o que é *dado apenas condicionalmente* e o que a razão exige que seja *dado incondicionalmente*. Desse modo, enquanto o dogmático, fiel seguidor das exigências demasiadamente grandes da razão, defende que o mundo tem que ter um início no tempo e também ser limitado no espaço, o empirista cético, representante dos limites estreitos do mecanismo da natureza, contesta e afirma que o mundo é infinito tanto no tempo como no espaço. Seguindo as mesmas pretensões, o dogmático sustenta que deve haver no mundo, além da causalidade natural, uma causalidade por liberdade, enquanto o empirista cético refuta e fica apenas com as leis da natureza. A estes dois conflitos correspondem, respectivamente, a primeira e a terceira antinomias da razão pura.

Destarte, se a razão é capaz de solucionar estes conflitos e esclarecer para si mesma quais os limites da experiência possível, disciplinando toda a sua influência sobre o entendimento, a atividade científica ganhará muito em fecundidade. Porque, a partir disso, a razão terá condições de *regular, sistematizar e fazer hipóteses*. Será reguladora da experiência, pois já não pretende ampliar o conhecimento para além das condições de possibilidade da experiência, mas apenas conduzi-lo em vista do progresso científico. Mas, este é apenas um lado da moeda, quando se trata de esclarecer as ilusões dialéticas da razão. O outro lado são as *ideias transcendentais* que abrem uma nova

⁴⁴⁷ KrV, B436.

perspectiva para a razão além do plano teórico, a saber: apontam para uma dimensão prática da razão.

Conclusão: se a razão pura é capaz de esclarecer para si mesma as ilusões dialéticas, as quais decorrem da sua própria natureza, então se depara com um *princípio regulador* da experiência, que é inteiramente fecundo para a ciência, mas, ao mesmo tempo, com *ideias* que despertam para a razão um ponto de vista novo: o da prática.

§3 – Toda causa no mundo é regida pela *lei da causalidade natural*, mas algumas causas naturais são dotadas de *causalidade por liberdade*.

Demonstração: a solução da primeira antinomia prova que tese e antítese são ambas falsas, porque o mundo não pode começar no tempo e nem encontrar limites no espaço vazio; mas também não é possível afirmar que a magnitude da totalidade dos fenômenos siga um regresso que vai até o infinito, pois isto é empiricamente impossível, senão apenas que se trata de um regresso *indefinido*. Esta solução é compatível com o princípio da segunda analogia da experiência, segundo o qual “*todas as mudanças acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito*”⁴⁴⁸ e não pode haver no mundo uma causa absoluta (inteligível), uma vez que *no mundo* todas as causas são determinadas no tempo e, portanto, serão sempre fenômenos, ou seja, simplesmente *causas naturais*. Portanto, se considerar apenas as leis da natureza, toda causa no mundo é apenas dotada de causalidade mecânica. Mas, se houvesse só esse tipo de causalidade pela qual algo pudesse acontecer no mundo, então, tudo seria mera natureza. Por isso, a razão cria para si a ideia de uma espontaneidade para iniciar uma ação no mundo independentemente das determinações de outras causas pretéritas segundo a lei causal do mecanismo da natureza. Trata-se da *liberdade transcendental* em sentido cosmológico.

Contudo, Kant também utiliza esta *ideia* para fundamentar o sentido prático da liberdade e, neste caso, a razão exige não apenas a independência do arbítrio com relação às causas naturais remotas à sua causalidade, mas também de todo poder e estímulo (*coaço*) que estas exercem. Por isso, o sentido prático da liberdade consiste na “[...] independência do arbítrio frente à *coaço* pelos impulsos da sensibilidade”⁴⁴⁹, ou seja, frente aos princípios psicológicos da afetação; porque o homem é dotado de *arbitrium liberum*, afetado por estímulos

⁴⁴⁸ KrV, B232.

⁴⁴⁹ KrV, B562.

da sensibilidade, mas capaz de determinar-se espontaneamente pela razão, independentemente da coerção destes mesmos estímulos.

Com efeito, a solução da terceira antinomia resulta na conciliação entre *natureza* e *liberdade*. Para isso, Kant introduz um sujeito dotado de duplo caráter: é *fenômeno*, enquanto membro do mundo sensível e, conseqüentemente, afetado por estímulos externos; e *coisa em si*, enquanto membro do mundo inteligível e, por conseguinte, determinado pela razão. Dessa forma, a liberdade é possível apenas para seres dotados de razão e livre-arbítrio. Esta tese Kant retomará na *GMS*, quando afirma que a moralidade pressupõe um sujeito que não possa agir senão sob a *ideia* da liberdade, portanto, dotado de razão e livre-arbítrio; e reforçará na *KpV*, quando sustenta que a *liberdade transcendental* é a *ratio essendi* da lei moral.

É possível identificar dois sentidos a que a *liberdade transcendental* pode ser aplicada como fundamento: um cosmológico e outro moral. Quando é utilizada para fundamentar todos os atos de *livre-arbítrio*, tendo em vista apenas uma *ação possível* pela razão e, portanto, a capacidade de a razão *iniciar uma ação* no tempo independentemente de causas precedentes, mas em conformidade com o mecanismo da natureza e sem levar em conta supostas influências psicológicas, então corresponde ao seu *sentido cosmológico*. Mas, se é utilizada para fundamentar todos os atos de *livre-arbítrio*, tendo em vista a independência desta faculdade inclusive das influências psicológicas, que são de origem empírica, então corresponde ao seu *sentido moral*. Nota-se que esta distinção permite também distinguir dois sentidos em que a palavra *independência* tem que ser empregada. No sentido cosmológico, é independência das causas remotas, enquanto no sentido moral é independência dos estímulos que estas causas naturais podem exercer sobre o arbítrio. Isso também permite distinguir entre dois tipos de *ações livres*. Todas as ações de *livre-arbítrio*, uma vez fundadas sobre a liberdade transcendental em sentido cosmológico, são pensadas livres em sentido cosmológico. Do mesmo modo, todas as ações de *livre-arbítrio*, quando fundadas sobre a liberdade transcendental em sentido prático, serão pensadas livres em sentido moral.

Portanto, a liberdade, tanto em sentido cosmológico como moral, só pode ser compatível com a natureza na medida em que o homem for dotado de *livre-arbítrio* e *razão*. Sob o ponto de vista da natureza, todas as causas são impíricas, de modo que não é possível conceber no mundo uma causa inteligível (Deus, por exemplo). Com efeito, o arbítrio humano é uma causa natural como tantas outras da natureza. Por outro lado, a razão, em termos cosmológicos, é pura, isto é, transcendental. É

puramente inteligível e, portanto, completamente independente das causas naturais. Neste sentido, sob o ponto de vista do mecanismo da natureza, o arbítrio humano é determinado conforme o que necessariamente *acontece* na sucessão temporal, mas sob o ponto de vista da razão é determinado pelo que *dever ser (sollen)*, de modo que, se o arbítrio é capaz de agir segundo a razão, então pode agir por liberdade. Como se trata de uma liberdade apenas em sentido cosmológico, não se leva em conta os estímulos sensíveis que o arbítrio, enquanto causa natural, possa sofrer. Já a liberdade prática pressupõe uma independência do arbítrio inclusive das inclinações, isto é, não só de causas remotas, mas também dos estímulos que estas produzem sobre o mesmo. Mas, esta independência exige um novo conceito de razão, o qual a simples *ideia* da liberdade não é capaz de fornecer e nem uma *KrV*, que se ocupa apenas da faculdade de conhecimento, é capaz de revelar.

Vale ressaltar, no entanto, que esta distinção entre um sentido cosmológico e outro prático da liberdade transcendental apenas se reporta ao modo como a *ideia* da liberdade pode ser pensada frente ao conceito de *razão*. Se for pensada para a razão em seu sentido cosmológico, então é o fundamento da *causalidade inteligível*, mas se é pensada para a razão prática, então é fundamento da *causalidade moral*, ou, melhor dizendo, é o fundamento de uma legítima expectativa da liberdade prática. Inclusive, trata-se de um fundamento negativo, apenas como superação das dificuldades geradas pela dialética natural, pois a liberdade prática, mesmo como simples independência das inclinações, pressupõe já a lei moral.

Conclusão: todas as causas na natureza seguem o mecanismo da causalidade natural, de modo que a causalidade da causa tem que possuir uma causa precedente no tempo, a qual, por sua vez, também requer outra causa ainda mais remota e assim sucessivamente, sem que haja uma causa absolutamente primeira no mundo. O arbítrio humano é uma causa natural. É *sensitivum*, submetido ao encadeamento causal segundo a sucessão temporal. Contudo, é também *liberum* e, neste sentido, pode agir (ter causalidade) pela razão, que determina *ações possíveis*, tendo em vista não o que *necessariamente acontece*, mas o que *deve acontecer*. Neste sentido, o *dever ser (sollen)* exprime simplesmente uma *ação* (causalidade) *possível*, isto é, uma ação livre no sentido cosmológico e, portanto, se refere a um *primeiro início* quanto à causalidade e não quanto ao tempo, o que significa que os efeitos desta ação (causalidade) seguem em conformidade com a lei da causalidade segundo o mecanismo natural. De fato, só faz sentido dizer que algo

deva acontecer no tempo mediante liberdade, pois, pelo mecanismo natural, isso seria completamente impossível. Este era o segundo ponto que precisava ser demonstrado.

§4 – A razão pura exige uma prova da sua capacidade de *determinar moralmente* o livre-arbítrio, isto é, da capacidade humana de agir *por dever* (*aus Pflicht*).

Demonstração: conforme demonstrado no parágrafo anterior, a liberdade transcendental, em seu sentido cosmológico, consiste na capacidade (ou na ideia da capacidade) de a razão *iniciar* uma ação independentemente de causas precedentes que a determinem no tempo, embora esta liberdade corresponda apenas à *causalidade* da causa (do livre-arbítrio) e não à causa mesma (o livre-arbítrio), que necessariamente se encontra sob o mecanismo da natureza e, portanto, é uma causa natural como qualquer outra da natureza. Quando se trata do sentido cosmológico da liberdade transcendental, cumpre apenas considerar o *arbitrium liberum* como não *necessitado patologicamente* pelos impulsos da sensibilidade (como efetivamente ocorre com todo *arbitrium brutum*), pois ser *afetado patologicamente* não representa qualquer obstáculo para aquele sentido de liberdade. Em outras palavras, a ideia da liberdade transcendental em sentido cosmológico “constitui somente o conteúdo da espontaneidade absoluta da ação”⁴⁵⁰ (isto é, da causalidade) e não leva em conta nenhum conteúdo psicológico da mesma.

Mas, se é o sentido prático da liberdade transcendental que está em jogo, então não basta considerar o *arbitrium liberum* como não *necessitado patologicamente*, mas também é preciso considerá-lo como dotado de um poder para autodeterminar-se *independentemente da coação dos impulsos da sensibilidade*. Surge, portanto, a necessidade de um novo tipo de razão, que não determina apenas o que *deve ser* em compatibilidade com o que *necessariamente é*. Agora, o que *deve ser* tem que ser determinado simplesmente como *dever* (*Pflicht*). É aqui que tem que ser levada a sério a distinção kantiana entre *imperativos de habilidade* (ou técnicos), os quais pertencem todos à filosofia teórica, e *imperativos categóricos* (ou morais), que só pertencem à filosofia prática, conforme Kant explica na *EEKU* e na *KU*. Aquela independência do arbítrio frente à coação dos estímulos sensíveis depende completamente da possibilidade de imperativos categóricos (morais). Sem estes, o homem até pode se pensar livre em sentido cosmológico, mas jamais seria capaz de reconhecer conceitos como *boa*

⁴⁵⁰ *KrV*, B476.

vontade, justiça, paz perpétua, bom senso moral, etc. Nenhum destes conceitos poderia ser reconhecido sem uma *consciência a priori* da necessidade prática dos mesmos.

Conclusão: o simples mecanismo da natureza pode determinar o encadeamento causal dos fenômenos segundo a sucessão temporal, mas não é capaz de produzir nenhuma *consciência* da necessidade moral das ações. A liberdade transcendental, num sentido estritamente cosmológico, constitui a consciência (embora apenas negativa) de uma espontaneidade absoluta das ações de *livre-arbítrio*; e mesmo que esta *ideia* tenha que ser posta como fundamento para a liberdade prática, não é apta para tornar o homem consciente do seu *dever moral*, de modo que apenas pode ser posta como fundamento da expectativa de uma causalidade moral. Com efeito, só a lei moral, cuja *consciência* é como se fosse um *factum* da razão prática *em nós*, produz imediatamente a necessidade moral de conceitos como *liberdade prática, bom senso moral, paz entre as nações, justiça, virtude*, etc. Este era o terceiro ponto que precisava ser demonstrado.

REFERÊNCIAS

Bibliografia de Kant

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

_____. **Correspondencia**. Tradução espanhola de Mercedes Torrevejano. Zaragoza: Institución “Fernando El Católico”, 2005.

_____. Primeira introdução à crítica do juízo. Tradução portuguesa de Rubens Rodrigues Torres Filho. In.: KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 257-297.

_____. **Os progressos da metafísica**. Tradução portuguesa de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução portuguesa de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Fundazione della metafisica dei costumi**. Tradução italiana de Vittorio Mathieu. Milano: Rusconi Libri, 1994.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução portuguesa de Valerio Rohden. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução portuguesa de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução portuguesa de Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Crítica de la razón pura**. Tradução espanhola de Pedro Ribas. Madrid: Gredos, 2010.

_____. **Crítica de la razón pura**. Tradução espanhola de Mario Caimi. México: FCE, UAM, UNAM, 2009.

_____. **Critique de la raison pure.** Tradução francesa de J. Barni. Revisada e corrigida por P. Archambault. Tomo 2. Paris: Ernest Flammarion Editeur, 1997.

_____. **Critica della ragione pura.** Tradução italiana de Giorgio Colli. 2. ed. Milano: Adelphi Edizioni, 1999.

_____. **Critica della ragione pura.** Tradução italiana de Pietro Chiodi. Torino: Unione Tipografico, 1967.

_____. **Critique of pure reason.** Tradução inglesa de Paul Guyer e Allen W. Wood. Australia: Cambridge University Press, 1998.

_____. **Critique of pure reason.** Tradução inglesa de Werner S. Pluhar. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996.

_____. **Critique of pure reason.** Tradução inglesa de F. Max Müller. 2. ed. rev. London: The Macmillan Company, 1922.

_____. **Critique of pure reason.** Tradução inglesa de J.M.D. Meiklejohn. London: George Bell and Sons, 1890.

_____. **The Critique of Pure Reason.** Tradução inglesa de Norman Kemp Smith. London: The Macmillan Company, 1929.

_____. **Crítica da faculdade do juízo.** Tradução portuguesa de Valerio Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza.** Tradução portuguesa de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **La metafísica de las costumbres.** Tradução espanhola de Adela Cortina Orts e Jesús Conill Sancho. 4. ed. Madrid: Tecnos, 2008.

_____. **Lecciones de ética.** Tradução espanhola de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

_____. **Lógica**. Un manual de lecciones (Edición original de G. B. Jäsche). Acompañada de una selección de *Reflexiones* del legado de Kant. Tradução espanhola de María Jesús Vázquez Lobeiras. Madrid: Akal, 2000.

_____. **Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Tradução portuguesa de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

Bibliografía complementar

ALEU BENÍTEZ, José. Estudio preliminar. In.: **Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza**. Tradução española de José Aleu Benítez. Madrid: Tecnos, 1991.

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

_____. Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis. **The Philosophical Review**, v. 95, n. 3, jul/1986, p. 393-425.

ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea**. Tradução espanhola de Julio Pallí Bonet. Madrid: Greda, 1998.

BECK, Lewis White. **A commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

BENNETT, Jonathan. **La crítica de la razón pura**. 2. La dialéctica. Tradução espanhola de Julio Cesar Armero. Madrid: Alianza, 1990.

COLOMER MARTÍN-CALERO, José Luis. **La teoría de la justicia de Immanuel Kant**. Madrid: CEC, 1995.

COUTURAT, Luis. **La filosofía de las matemáticas en Kant**. Tradução espanhola de Miguel Bueno. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1960.

CRUZ, Manuel; RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (Eds). **El reparto de la acción**. Ensayos en torno a la responsabilidad. Madrid: Trotta, 1999.

DELBOS, Victor. **La philosophie pratique de Kant**. Paris: PUF, 1969.

DURÃO, Aylton Barbieri. Sobre a imputabilidade das ações segundo Kant. In.: MARTINS, Célia Aparecida; MARQUES, Ubirajara R. de Azevedo (Org.). **Kant e o kantismo**: heranças interpretativas. São Paulo: Brasiliense, 2009.

_____. O problema da autonomia na Doutrina do Direito de Kant. In.: SANTOS, Leonel Ribeiro (Ed.). **Kant**: posteridade e atualidade. Lisboa: CFUL, 2006, p. 387-409.

DUQUE, Félix. Estudio introductorio. In.: **Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física**: Opus postumum. Tradução espanhola de Félix Duque. Barcelona: Anthropos, 1991, p 33-38.

_____. **La fuerza de la razón**. Invitación a la lectura de la “*Crítica de la razón pura*” de Kant. Madrid: Dykinson, 2002.

GALVANI, Luigi. Nota informativa. In: KANT, Emanuele. **Primi principi metafisici della scienza della natura**. Urbino: Cappelli, 1959.

GRAM, Motke S. **Kant, Ontology and the a priori**. Evanston (IL): Northwestern University Press, 1968.

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

HEIMOSOETH, Hans. **Transzendente Dialektik**. Ein Kmmentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Vol. 2, Berlín, Walter de Gruyter, 1967.

HERNÁNDEZ, Maximiliano. Estudio introductorio. In.: KANT, Immanuel. **Immanuel Kant II**. Madrid: Gredos, 2010, p. XI-CV.

HOBBS, Thomas. **Leviatán, o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil.** Tradução espanhola de Antonio Escotado. Buenos Aires: Losada, 2004.

HÖFFE, Immanuel Kant. Tradução espanhola de Diorki. Barcelona: Herder, 1986.

HUME, David. **Investigación sobre los principios de la moral.** Tradução espanhola de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 1993.

_____. **Investigación sobre el conocimiento humano.** Tradução espanhola de Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza, 1988.

_____. **Tratado da natureza humana:** uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução portuguesa de Débora Danowski. 2. ed. rev. e ampliada. São Paulo: UNESP, 2009.

SMITHS, Norman Kemp. **A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason.** Londres: Macmillan, 1918.

LOUDEN, Robert B. "A segunda parte da moral:" a antropologia moral de Kant e sua relação com a Metafísica dos Costumes. **Ethic@**, v.1, n.1, jun/2002, p. 27-46.

MARCUCCI, Silvestro. **Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant.** Bari: Laterza, 2007.

MÁSMELA, Carlos. Introdução. In: KANT, Immanuel. **Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.** Madrid: Alianza, 1989.

MUGUERZA, Javier; RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (Eds). **Kant después de Kant.** En el bicentenario de la crítica de la razón práctica. Madrid: Tecnos, 1989.

PECERE, Paolo. **La filosofia della natura in Kant.** Bari: Edizioni di Pagina, 2009.

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

_____. **L'oeuvre de Kant**. La philosophie critique. Tome II. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

ROHDEN, Valerio. A função transcendental do “*Gemüt*” na Crítica da razão pura. In.: MARTINS, Célia Aparecida; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. **Kant e o kantismo**: heranças interpretativas. Marília: Brasiliense, 2009, p. 111-129.

_____. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981.

_____. O sentido do termo “*Gemüt*” em Kant. **Analytica**, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 1, n. 1, 1993, p. 61-76.

RAWLS, John. **História da filosofia moral**. Tradução portuguesa de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto. Estudio preliminar. In.: KANT, Immanuel. **Crítica de la razón práctica**. Madrid: Alianza, 2011.

_____. Estudio preliminar. In.: KANT, Immanuel. **Crítica del discernimiento**. 2. ed. Madrid: Alianza, 2012.

_____. **Crítica de la razón ucrónica**. Estudio en torno a las aporías morales de Kant. Madrid: Tecnos, 1992.

SERRANO GÓMEZ, Enrique. **La insociable sociabilidad**: El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant. Rubí (Barcelona): Anthropos, 2004.

STRAWSON, Peter Frederick. **The Bounds of Sense**: An assey on Kant's Critique of Pure Reason. London and New York: Methuen, 1966.

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

VISENTIN, Mauro. **Il significato della negazione in Kant**. Napoli: Società Editrice Il Mulino, 1992.

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

_____. **La filosofía teórica de Kant**. Realismo empírico e Idealismo transcendental en el Criticismo. Los niveles de su uso y su justificación. Valencia: Editorial Gules, 1985.

_____. Kant. In.: CAMPS, Victoria (ed.). **Historia de la ética**. 2. la ética moderna. 2. ed. Barcelona: Crítica, 1999, p. 315-404.

_____. **Racionalidad crítica**. Introducción a la filosofía de Kant. Madrid: Tecnos, 1987.