

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Marco Antonio Pains Valim

Da relação entre o transcendental e o prático na *Crítica da Razão Pura*: Sobre a possibilidade de um fundamento metafísico da liberdade em Kant.

Juiz de Fora

2025

Marco Antonio Pains Valim

Da relação entre o transcendental e o prático na *Crítica da Razão Pura*: Sobre a possibilidade de um fundamento metafísico da liberdade em Kant.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho

Juiz de Fora

2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Valim, Marco Antonio Pains .

Da relação entre o transcendental e o prático na Crítica da Razão Pura : Sobre a possibilidade de um fundamento metafísico da liberdade em Kant / Marco Antonio Pains Valim. -- 2025.
162 p.

Orientador: Humberto Schubert Coelho

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

1. Liberdade. 2. Espontaneidade. 3. Metafísica. I. Coelho, Humberto Schubert, orient. II. Título.

Marco Antonio Pains Valim

Da relação entre o transcendental e o prático na *Crítica da Razão Pura*: Sobre a possibilidade de um fundamento metafísico da liberdade em Kant.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Aprovada 16 de Setembro de 2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Joãozinho Beckenkamp
Universidade Federal de Minas Gerais

AGRADECIMENTOS

Início meus agradecimentos dirigindo-me ao meu professor e orientador, Humberto Schubert Coelho, que, para além da orientação acadêmica, presente desde a graduação, foi um grande companheiro ao longo desta jornada. Agradeço imensamente ao professor Paulo Afonso de Araújo, por sua orientação e pelo apoio constante em momentos de conflitos e incertezas. Ao professor Joãozinho Beckenkamp, registro um agradecimento especial: mesmo pertencendo a outra instituição, sempre se mostrou solícito e generoso, indicando textos e autores que foram essenciais para a conclusão deste trabalho. As suas contribuições foram decisivas, e serei eternamente grato.

Por fim, mas de forma alguma menos importante, agradeço às duas mulheres mais especiais da minha vida. À minha mãe, Luciene Pains, que, mesmo distante, continua a me transmitir forças para seguir adiante. E, claro, à minha amada Nadine Motta Figueiredo: sem você, esta aventura teria sido infinitamente mais árida; sou o que sou porque você me ajuda, dia após dia, a me tornar alguém melhor. A vocês, dedico minhas conquistas.

“Em vez de pôr fim às minhas investigações, a consciência de minha ignorância (quando esta não é ao mesmo tempo reconhecida como necessária) é antes a causa que efetivamente as desperta” (*KpV*, B 786).

Resumo

Este trabalho tem como objetivo examinar o conceito de liberdade em Kant, considerando tanto sua formulação transcendental quanto prática na *Crítica da Razão Pura*, e avaliar se, a partir dessa concepção, é possível delinear um caminho metafísico. Para isso, a investigação percorre: (1) a condição da metafísica em Kant, sua relação com a tradição e a postura crítica diante do dogmatismo e do ceticismo; (2) a estrutura geral da epistemologia kantiana, apresentada de forma sucinta, mas necessária para estabelecer o solo conceitual sobre o qual a discussão da liberdade será conduzida; (3) a formulação da liberdade na terceira antinomia e a solução proposta por Kant, vinculada à exigência da razão por um incondicionado; (4) o papel da espontaneidade, inicialmente no domínio cognitivo, pela síntese da imaginação e pela apercepção transcendental, e depois no domínio prático, como elo com a liberdade; e (5) a comparação entre o tratamento da liberdade na *Dialética Transcendental* e no *Cânon da Razão Pura*, identificando a dissonância entre liberdade transcendental e liberdade prática e discutindo suas implicações para a legitimidade de uma metafísica possível.

Palavras-chave: Liberdade; Espontaneidade; Metafísica.

Abstract

This work aims to examine the concept of freedom in Kant, considering both its transcendental and practical formulations in the *Critique of Pure Reason*, and to assess whether, based on this conception, it is possible to outline a metaphysical path. To this end, the investigation addresses: (1) the status of metaphysics in Kant, its relation to the philosophical tradition, and the critical stance adopted against dogmatism and skepticism; (2) the general structure of Kantian epistemology, presented briefly yet necessarily, in order to establish the conceptual ground upon which the discussion of freedom will be developed; (3) the formulation of freedom in the third antinomy and Kant's proposed solution, linked to reason's demand for the unconditioned; (4) the role of spontaneity, initially within the cognitive domain, through the synthesis of imagination and transcendental apperception, and subsequently within the practical domain, as a link to freedom; and (5) the comparison between the treatment of freedom in the *Transcendental Dialectic* and in the *Canon of Pure Reason*, identifying the dissonance between transcendental freedom and practical freedom and discussing its implications for the legitimacy of a possible metaphysics.

Keywords: Freedom; Spontaneity; Metaphysics.

SUMÁRIO

1.	Introdução	9
2.	A metafísica como condição natural da razão humana e a crítica: um prelúdio ao texto	12
2.1.	A Nova Metafísica	19
3.	A ilusão transcendental	21
3.1	Idealismo transcendental	23
3.2.	Entendimento e Sensibilidade	26
3.3.	Os juízos necessários para o conhecimento	30
3.4.	Os juízos sintéticos a priori da metafísica e sua impossibilidade	36
4.	Antinomia da Razão Pura	42
4.1.	O Realismo Transcendental e a Antitética da Razão Pura	46
4.2.	Terceira Antinomia	50
4.3.	Antítese: o problema da unidade da experiência	53
4.4.	Resolução da Terceira Antinomia	55
4.5.	O mundo inteligível	61
4.6.	A liberdade prática	65
5.	Espontaneidade e a consciência de si	71
5.1.	Espontaneidade e a síntese transcendental da imaginação	76
5.2.	A unidade transcendental da apercepção	82
5.3.	Sobre o sentido interno	86
5.4.	Espontaneidade e a conduta do eu inteligível.	92
5.4.1.	Espontaneidade e a ação empiricamente condicionada	95
6.	Sobre o uso constitutivo das ideias da razão	103
6.1.	Sobre o uso regulativo da razão	106
6.2.	A liberdade prática no Canon da Razão Pura	111
6.3.	A problemática entre a liberdade transcendental e liberdade prática a partir do Cânon	115
6.4.	A problemática da liberdade empírica no Cânon	119
6.4.1.	A Dialética Transcendental e a liberdade empírica	126
6.4.2.	A solução lógica de Guérault	128

6.4.3. Solução de Allison	131
6.4.4. Solução lógica de Beck	134
6.4.5. Solução lógica de Geismann	138
6.5. A liberdade transcendental e a condição ontológica do homem	141
6.5.1. Sobre o que esteve em falta na Crítica da Razão Pura	148
6. Conclusão	154
REFERÊNCIAS	159

1. Introdução.

A presente dissertação tem por objetivo investigar a natureza do conceito de liberdade em Kant, contemplando tanto a sua formulação transcendental quanto a prática. Ao longo do percurso, o conceito de espontaneidade surge como recurso interpretativo para esclarecer o que Kant compreende por liberdade e, ao mesmo tempo, como elemento auxiliar para a conclusão desta investigação. Tal análise conduz, de modo necessário, ao exame do tratamento dado à liberdade na *Dialética* e no *Cânon* da *Crítica da Razão Pura*, orientada por uma única questão: seria possível, a partir dessa concepção de liberdade, delinear um caminho metafísico na *Crítica da Razão Pura*?¹ A resposta a essa questão será buscada apenas ao final, após a reconstrução do itinerário crítico que a sustenta.

Herbert James Paton, em sua obra *The Categorical Imperative*, considera Kant um verdadeiro pioneiro na abordagem do problema da liberdade. Segundo o autor, a filosofia grega clássica não se debruçou profundamente sobre esse tema, limitando-se a tratá-lo no âmbito da responsabilidade jurídica. Na filosofia medieval, por sua vez, o conceito de liberdade foi efetivamente introduzido, mas permaneceu predominantemente vinculado ao domínio teológico, a principal preocupação era como compatibilizar a liberdade humana com a presciência divina. Kant, contudo, desloca o problema para uma nova esfera, característica do espírito iluminista: a questão agora passa a ser como pensar a liberdade em um mundo inteiramente regido pela lei da causalidade, conforme descrito pelas ciências naturais. Em outras palavras, sua principal preocupação era compreender de que modo a liberdade pode ser compatível com um universo cuja estrutura é inteiramente mecanicista.

Na conhecida disputa de Davos entre Cassirer e Heidegger, Cassirer afirma: “Esse sempre foi para mim o autêntico problema central de Kant: como é que a liberdade é possível?” (Heidegger, 2019, p. 274-5). O que se busca investigar neste trabalho, portanto, é justamente de que maneira — se é que há alguma — a liberdade pode ser justificada e verificada a partir da *KrV* de Kant. Mais do que isso, trata-se também de examinar qual é o papel atribuído à liberdade enquanto faculdade do agente racional; ou seja, caberá ao texto investigar quais são as implicações ontológicas do conceito de liberdade tal como apresentado na *KrV*.

¹ Para fins pragmáticos, doravante utilizarei apenas as abreviações tradicionais das obras de Kant: *Crítica da Razão Pura*: *KrV*; *Crítica da Razão Prática*: *KpV*; e *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: *GMS*.

Quanto à estrutura do texto: adentrar diretamente no tema da liberdade, contudo, não me parece completamente apropriado, uma vez que as condições que delimitam o conhecimento possível acerca da liberdade estão fundadas, em primeiro lugar, naquilo que Kant formula em sua epistemologia. Assim, antes de discutir propriamente a liberdade, será necessário traçar um breve panorama da *Analítica Transcendental*. É claro que essa investigação sobre a epistemologia kantiana será bastante sucinta, já que não constitui o foco principal deste trabalho; ainda assim, ela se mostra imprescindível para que, posteriormente, seja possível desenvolver o discurso sobre a liberdade sobre um solo conceitualmente mais fértil.

O que se desenvolve, em primeiro lugar, ao longo deste texto, é uma investigação acerca da relação de Kant com a metafísica tradicional, bem como de sua concepção de dogmatismo, ceticismo e, sobretudo, de sua postura crítica. Considerando que a liberdade, enquanto ideia transcendental, está diretamente vinculada ao domínio da metafísica, torna-se necessário esclarecer quais são as pretensões iniciais de Kant em relação a esse tema.

Em seguida, o texto apresenta conceitos indispensáveis para a filosofia transcendental. O objetivo será esclarecer em que consiste o idealismo transcendental de Kant, bem como elucidar conceitos centrais da estrutura epistemológica kantiana, como intuição, sensibilidade, entendimento, categorias, juízos sintéticos e analíticos, realismo transcendental e o próprio idealismo transcendental. Todos esses conceitos serão tratados, evidentemente, dentro de um escopo limitado, mas de forma suficiente para que, quando o tema da liberdade for abordado, haja uma contextualização conceitual adequada.

Após essa breve elucidação, o conceito de liberdade finalmente emerge no texto, inicialmente como uma antinomia da razão pura. Trata-se do conflito entre duas ideias opostas a respeito da causalidade: de um lado, a tese sustenta que há liberdade, isto é, uma causalidade não subordinada às leis naturais; de outro, a antítese afirma que tudo no mundo ocorre exclusivamente segundo leis da natureza, ou seja, segundo causas empíricas. Assim se configura a terceira antinomia. Nosso objetivo será evidenciar como Kant propõe a solução para essa antinomia, bem como esclarecer de que modo ela decorre da exigência da razão por um incondicionado nas séries causais.

Outro conceito-chave de grande importância desenvolvido em nosso texto é o de espontaneidade. Esse conceito, na *KrV*, assume um papel central tanto na análise do eu cognoscente, que atravessa as categorias do entendimento, os paralogismos e toda a filosofia da mente presente na obra, quanto na elaboração da própria ideia de liberdade. Assim, o texto

abordará inicialmente a espontaneidade no âmbito cognitivo, especialmente a partir da síntese transcendental da imaginação e, evidentemente, da apercepção transcendental. Posteriormente, esse tema será conduzido para o campo prático da razão, onde sua relação com a liberdade se torna ainda mais evidente.

Por fim, o último tema abordado em nosso texto é uma comparação entre a *Dialética Transcendental* e o *Cânon da Razão Pura*, no que diz respeito à divergência conceitual entre as noções de liberdade que surgem em cada um desses capítulos, a saber, a liberdade transcendental e a liberdade prática. Enquanto na *Dialética* Kant estabelece uma conexão direta entre a liberdade prática e sua fundamentação na liberdade transcendental, no *Cânon* a liberdade é tratada sob uma perspectiva distinta, restrita ao campo prático e desvinculada de qualquer compromisso especulativo. Cabe, ao nosso texto, portanto, compreender qual a natureza dessa dissonância e quais suas implicações metafísicas e ontológicas.

O compromisso deste texto, em suma, não é apenas investigar de forma minuciosa o conceito de liberdade na *KrV*, mas também compreender qual é a condição da metafísica dentro dessa obra. Trata-se de examinar se há justiça na leitura que vê em Kant um pensador antimetafísico, ou se, ao contrário, é possível reconhecer algum espaço legítimo para a metafísica; esta que, mesmo à época de Kant, já dava sinais do seu declínio. Para isso, é necessário, em primeiro lugar, compreender em que consiste a conduta crítica proposta por Kant e, em seguida, indagar se há espaço para a metafísica e se este espaço pode ser legitimado pela ideia de liberdade.

2. A metafísica como condição natural da razão humana e a crítica: um prelúdio ao texto.

No início do prefácio da primeira edição da *KrV* (1781), Immanuel Kant apresentou a indagação central que sustentaria, direta ou indiretamente, toda a sua empreitada crítica: como a razão humana formula questões que ela mesma é incapaz de responder? Essa inquietação constitui a virada transcendental kantiana. A principal acusação de Kant contra os metafísicos clássicos é baseada na ideia de que eles lidaram com conceitos puramente abstratos sem considerar como a razão poderia conferir-lhes algum significado concreto, ou seja, eles assumiram como verdadeiros conceitos que a razão não sabe como sustentar. Kant, por sua vez, direciona precisamente sua filosofia a essa questão, com a intenção de esclarecer e compreender como é possível realizar qualquer juízo do conhecimento.

A sua proposta, portanto, é uma virada filosófica em que todos os conceitos e fundamentos devem ser revisados para a construção de um novo caminho metafísico². “É um convite à razão para empreender novamente a tarefa mais difícil, a do conhecimento de si mesma” (*KrV*, A XII). Para efetuar este exercício, o método também deve ser novo e suas bases devem ser sólidas o suficiente para resistir à crítica. Deste modo, Kant propõe a ideia de um tribunal da razão, que condene presunções ilegítimas e assegure as pretensões legítimas da própria razão. Pois, como exposto principalmente no prefácio da segunda edição da *KrV*, o objetivo de Kant, a princípio, era instaurar uma metafísica científica. Deste modo, é necessário formar um todo sistemático que seja concreto mesmo em suas menores partes, antes de formular uma metafísica propriamente dita. Este tribunal, aqui mencionado, é justamente a crítica da razão pura.

A razão, segundo Kant, deve desempenhar um papel totalmente ativo em relação à estrutura do conhecimento. A razão é a única que pode “dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis” (*KrV*, B XIII), além de, também, se confrontar com a natureza, “para ser ensinada por ela” (*KrV*, B XIII). Contudo, mesmo nesse papel, que supostamente seria passivo em relação ao aprendizado, a razão age de forma ativa, como na analogia proposta por Kant, em que a razão deve se aproximar da natureza como um juiz³ que “obriga as testemunhas a

² O objetivo de Kant, a princípio, era propor um novo caminho para a metafísica a partir de uma revisão crítica dos seus conceitos. Em suas palavras: “A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há-de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (e não popular).” (*KrV*, B XXXVI).

³ Segundo a filosofia kantiana, a razão tem um papel sempre ativo na constituição do conhecimento; compreender isso já facilita, moderadamente, a tarefa de entender Kant. “Afim, Kant entende que a

responder aos quesitos que lhe apresenta” (*KrV*, B XIII), e não como um aluno que aceita tudo o que lhe é ensinado. Portanto, o caminho necessariamente deve ser analítico para a superação de um conhecimento puramente dialético.

A razão conduz um processo em causa própria contra si mesma, tanto no sentido de afirmar as leis quanto no sentido de obedecê-las. Justamente por isso, esse processo deve seguir os parâmetros de uma nova crítica, que tem como função positiva a propriedade de determinar as fontes e os limites do conhecimento humano e, como função negativa, a de destruir as ilusões ocasionadas pelos equívocos de uma razão desmedida. A crítica proposta por Kant, portanto, não se dirige especificamente a determinadas doutrinas filosóficas, como a dos racionalistas ou empiristas, mas sim à faculdade da razão, que se estende a todas as relações de conhecimento, até mesmo àquelas que buscam ser independentes da experiência. Consequentemente, a crítica⁴ abrange a possibilidade ou impossibilidade de toda a metafísica em geral.

Devido aos seus constantes ataques aos métodos racionalistas, Kant, no decorrer da história, foi acusado algumas vezes de prejudicar a metafísica ou mesmo de destruí-la, crítica que talvez fuja do escopo do que é proposto pelo próprio Kant⁵. Seu objetivo era apenas

vocação da filosofia de seu tempo é a defesa da ciência newtoniana, em sua exatidão e precisão, das séries suspeitas levantadas pelo Ceticismo de David Hume, que atingiam até mesmo o princípio de causa e efeito. Por isso é tão importante manter sob os olhos que o projeto da crítica quer falar daquilo que a razão pode formular por seu próprio poder, constituir sozinha, e abordar segundo suas próprias leis. A razão não poderia, portanto, ir à natureza como pedinte ou como aprendiz, para ser instruída, devendo antes abordá-la na qualidade de juíza que determina os procedimentos e ordena às testemunhas que se apresentem” (Coelho, 2024, p. 29).

⁴ O plano do sistema da crítica é conciliador, não pretende, dentro de uma discussão cético/dogmática, esgotar a realidade na mente nem a mente na realidade, ou seja, não tem a pretensão de conhecer tudo nem de abandonar qualquer conhecimento sólido que seja possível. Nas palavras de Beckenkamp: “Entre o dogmatismo dos que pensam poder conhecer tudo e mais um pouco e o ceticismo dos que duvidam que se possa ter qualquer conhecimento certo acerca de objetos, Kant pensa poder situar um terceiro programa, cujo ponto de partida é a investigação das fontes e alcance do conhecimento humano, determinando em que medida ele é capaz de atingir a certeza desejada e em que medida deve resignar-se com a impossibilidade de ir além.” (2017, p. 87).

⁵ Várias foram as acusações em cima de Kant sobre como ele teria destruído a metafísica. Algumas mais brandas, como os autores do idealismo alemão que constantemente indicavam que faltava uma unidade ao sistema kantiano, o que, dessa forma, desencadeava dificuldades na sua sistematização metafísica. Outras mais severas, como a de F. H. Jacobi que, resumidamente, acusava a filosofia de Kant de não conseguir superar o âmbito da subjetividade e que, em última instância, causava até mesmo um certo tipo de niilismo. Outra acusação interessante, que, na verdade, não possuía um tom pejorativo, mas era apresentada com certo orgulho, foi feita por Heinrich Heine em sua obra *Religion and Philosophy in Germany*. Nela, Heine compara Kant a Robespierre, com o intuito de afirmar que a filosofia crítica possui um poder destrutivo e revolucionário ainda maior do que aquele manifestado na Revolução Francesa, pois seu alvo não são os reis, mas o próprio Deus. Em suas palavras: “Diz-se que

elucidar como esses conceitos abstratos da metafísica deveriam ser apropriadamente tratados e fundamentados, pois em sua análise, essa tarefa não havia sido realizada devido ao dogmatismo estruturalizado em suas doutrinas filosóficas. Na verdade, segundo Kant, a metafísica é uma qualidade natural da razão humana.

Existe na razão uma certa propensão natural para o âmbito metafísico, mesmo que este ainda não tenha sido devidamente validado. Quando a razão se depara com questões transcendentais, ela poderia simplesmente ignorá-las ou rejeitá-las como ideias absurdas, da mesma forma que fazemos quando pensamos na existência de seres fantásticos como unicórnios, dragões, elfos e outros. No entanto, a razão não permite que abandonemos facilmente as questões metafísicas. Pelo contrário, como veremos posteriormente, muitas vezes a própria razão exige o metafísico. No entanto, ao reconhecer essa inclinação natural da razão humana para a metafísica, Kant apresenta uma questão crucial: “A que se deve, então, que aqui não se tenha podido encontrar o caminho seguro da ciência? Será ele impossível?”⁶ (*KrV*, B XV). O problema surge quando a razão, ao tentar alcançar a esfera metafísica, emprega em seus princípios questões que transcendem completamente suas faculdades.

É nisto que consiste toda a aporia da razão: motivada pela sua própria natureza a procurar uma resposta definitiva à pergunta pelos seus princípios últimos, ela tenta ampliar o campo da sua investigação e encontrar o último fundamento da experiência além de toda a experiência, sem dispor de um instrumentário que lhe permita a realização adequada de tal procura – com o resultado de ficar sem solução, ou, pior ainda, com muitas soluções, mas todas elas altamente discutíveis. (Hamm, 2012, p. 12)

A causa dessa extrapolação do conhecimento que vai além da experiência possível é a ideia do incondicionado. Segundo Kant, o incondicionado leva a razão a ultrapassar os limites da experiência possível, pois, para tudo o que é condicionado na série de eventos, a razão, enquanto uma faculdade, crer ser necessário encontrar uma causa determinante. Assim, é natural buscar, na medida em que se procura acabar com essa série de eventos, algo que seja incondicionado, isto é, algo que não tenha nenhuma causa determinante que o anteceda. O

os espíritos errantes da noite são tomados de terror ao ver o machado do carrasco. Com que temor ainda mais poderoso, então, devem ser acometidos quando lhes é erguida diante dos olhos a ‘Crítica da Razão Pura’ de Kant! Esta é a espada que matou o deísmo na Alemanha.” (1959, p. 107).

⁶ Essa mesma preocupação também é evidente nos *Prolegômenos*, que é um texto fundamental para uma melhor compreensão da proposta da *KrV*: “Se é uma ciência [a metafísica], como se explica que ela não possa, como as outras ciências, obter uma aprovação geral e duradoura? Se o não é, como se explica que ela, no entanto, se vanglorie incessantemente sob a aparência de uma ciência e mantenha em suspenso o entendimento humano com esperanças jamais extintas, nunca realizadas?” (*Prol.*, Intr., A 5. 12)

incondicionado é aquilo que, por si só, poderia satisfazer a razão especulativa (teórica), pois a sua determinação é a proposição final da aquisição metafísica (cf. Smith, 2003, p. 19). O incondicionado, contudo, escapa à cadeia dos acontecimentos empíricos, já que parece inconcebível encontrar, no domínio da experiência, uma causa que não tenha por sua vez outra causa antecedente. É precisamente por isso que a razão se vê obrigada a destituir os princípios empíricos nessa busca, substituindo-os por princípios puros que fogem do entendimento e que, conseqüentemente, geram trevas e contradições na razão.

Para uma melhor compreensão da nova proposta kantiana, é necessário voltar ao problema do dogmatismo da metafísica tradicional. Existem vários modos de se perder na metafísica, incluindo o problema da extensão do universo, o problema da substância simples, dos elementos indivisíveis no espaço, a existência de algo que seja necessário, o problema da existência de Deus, o problema da existência da alma e muitos outros. Todos esses problemas permearam a metafísica tradicional desde sua origem. Kant observa que nenhum desses problemas foi adequadamente resolvido, o que sugere que há algo de errado com a metafísica como ciência que pretende se desenvolver racionalmente. De acordo com Dieter Henrich, “descobrir a peculiaridade deste problema na filosofia, em particular na metafísica, foi o primeiro elemento no programa filosófico kantiano” (2008, p. 28).

Posteriormente, quando a discussão das antinomias surge na *KrV*, Kant argumenta que a natureza insolúvel das questões metafísicas é o que corrói suas bases, transformando a metafísica em ficção. Em sua interpretação, a problemática se configura não apenas pela impossibilidade de responder as questões transcendentais, mas houve também um problema na própria formulação das questões transcendentais. Assim, o empecilho não estava na legitimidade de discutir ou não discutir Deus, a alma, a imortalidade, a substância, etc. Em vez disso, o problema estava na forma como essas questões foram formuladas em primeiro lugar. O impasse surgiu porque os metafísicos tentaram aplicar aos conceitos puros do entendimento o mesmo procedimento utilizado nas ciências do mundo empírico.

[...] não posso conhecer a minha alma, considerada deste último ponto de vista, por meio da razão especulativa (e muito menos mediante a observação empírica), nem tão-pouco a liberdade, como propriedade de um ser a quem atribuo efeitos no mundo sensível, pois teria de conhecer esse ser como determinado na sua existência [...] (*KrV*, B XXVIII)

O objetivo de Kant, em concordância com Hume, é argumentar que não é possível extrair da experiência o conteúdo necessário para elaborar um sistema metafísico. E quando, pelo contrário, se tenta fugir do mundo empírico ou, em outros termos, quando se tenta

extrapolar a experiência possível através de elucubrações pretensiosas, o discurso perde seu fundamento e torna-se vazio. Por isso, a história da metafísica é marcada por antinomias insolúveis. Por um lado, há os céticos, “uma espécie de nômades que têm repugnância em se estabelecer definitivamente numa terra” (*KrV*, A IX), que, contraditoriamente, estão inteiramente convictos da futilidade de qualquer especulação da razão pura. Por outro lado, persistem os metafísicos, presos em um “dogmatismo arcaico e carcomido” (*KrV*, A X), persuadidos de que devem insistir em suas pretensões megalomaniacas de discursar categoricamente sobre substância, Deus, alma, liberdade como se fosse possível apreender intelectualmente tais conceitos que fogem completamente do entendimento humano.

Em vista de todo o fracasso da metafísica em se sustentar como uma ciência sólida, como por exemplo a lógica, que Kant considera uma ciência que “seguiu a via segura, pelo fato de, desde Aristóteles, não ter dado um passo atrás” (*KrV*, B VIII), torna-se necessário realizar uma crítica radical no âmbito da filosofia primeira. Este seria o único caminho possível para salvaguardar a metafísica. Na verdade, a crítica é propriamente o dever da filosofia. O método crítico tem como objetivo extirpar toda a ficção e fantasmagoria (*Blendwerk*) que surgiu de presunções ilegítimas da razão. Isso implica não apenas na necessidade de uma demonstração criteriosa da falsidade dos preconceitos dos adversários dogmáticos, mas também, e mais importante ainda, na demonstração da viabilidade e, sobretudo, na irrefutabilidade da própria alternativa crítica.

Kant, deste modo, através da construção de uma filosofia transcendental, inaugura uma crítica que “rebaixa e expõe a fragilidade da dialética⁷, deixando de extrair dos argumentos meramente possíveis da especulação, conclusões para a visão de mundo ou para avaliação ética.” (Coelho, 2022, p. 109). A crítica, entretanto, não surgiu de forma instantânea, como se fosse uma iluminação divina. Na verdade, a crítica se desenvolveu após a realização de dois estágios preliminares.

O primeiro estágio foi quando Kant, numa carta a Marcus Herz em 1772, introduziu pela primeira vez a questão de como o *a priori* pode fornecer conhecimento do real

⁷ Vale salientar que, em vários momentos, o conceito de dialética em Kant é tratado de forma pejorativa. Ele considera que a dialética foi utilizada como método pelos metafísicos tradicionais para construir suas ideias a partir de puros raciocínios, sem vínculos necessários com o mundo da experiência, e com isso ocasionando o inevitável ceticismo como resposta. Alguns trechos dos *Prolegômenos* deixam isso claro: “O cepticismo, na sua origem primeira, brota da metafísica e da sua dialética indisciplinada. (*Prol.*, § 57, A 164, 144)”; “A metafísica, como disposição natural da razão, é real, mas é também, tomada em si mesma apenas, dialéctica e enganadora.” (*Prol.*, § 59, A 189, 163).

independente. O segundo estágio, mais conhecido, ocorreu quando Kant percebeu, despertado por Hume de seu “sono dogmático”⁸, o problema imanente envolvido na própria concepção do conhecimento *a priori*. Segundo Kemp Smith: O problema principal a ser resolvido não é como avançamos por meio de ideias *a priori* para o real independente, mas como somos capazes de avançar além de um termo sujeito para um predicado que não parece estar nele (cf. 1918, p. 26). Isto é, o problema real é saber se é possível de fato os juízos sintéticos *a priori* e, além disso, como são possíveis; no entanto isto é tema do próximo capítulo. Por agora, precisamos saber apenas que, resumidamente, o objetivo da investigação crítica é fundamentar a legitimidade da metafísica em novas bases epistemológicas e demonstrar a impossibilidade de toda especulação teórica transcendental.

Em virtude do que foi exposto, Kant expressa uma proposição potencialmente controversa, a saber: “Desde os ensaios de Locke e de Leibniz, ou antes, desde a origem da metafísica, tanto quanto alcança a sua história, nenhuma ocorrência teve lugar que pudesse ser mais decisiva, a respeito do destino desta ciência, do que o ataque que David Hume lhe fez.” (*Prol.*, Intr., A 8/9, 14). Desde modo, uma das personalidades mais relevantes, segundo Kant, para a metafísica é, ironicamente, alguém que rejeitou a metafísica como dogmática. Hume, desse modo, é considerado por ele como o precursor da construção de uma nova metafísica, mesmo que ele próprio não tenha tido essa intenção. Avançando mais profundamente na *KrV*, Kant sustenta que o ceticismo constitui uma etapa preliminar indispensável ao empreendimento crítico. Nesse contexto, Hume desempenha um papel decisivo, embora não tenha conseguido ultrapassar os limites dessa posição inicial⁹.

Assim, o ceticismo é um lugar de descanso para a razão humana, onde esta pode refletir sobre o caminho dogmático percorrido e esboçar o esquema da região onde se encontra, para poder de aí em diante escolher o caminho com maior segurança; mas não um lugar habitável para morada permanente; pois esse só pode ser encontrado numa certeza completa, seja do conhecimento

⁸ A passagem exata que fala sobre isso pode ser encontrada também no *Prolegômenos*: “Confesso francamente: foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa.” (*Prol.* Intr., A 13, 17)

⁹ O dogmatismo, representado pelas figuras que compõem a metafísica tradicional, peca por não conhecer os limites impostos pela sensibilidade e pelo intelecto discursivo humano, enquanto o ceticismo, representado pelo seu maior expoente em Hume, peca por não enxergar para além de uma percepção naturalista. “O dogmatismo, pecaria por não respeitar os limites da razão, e, contra ele, caberia muito bem a postura cética que simplesmente duvida dos conhecimentos pretendidos pela metafísica dogmática e, mesmo, que seja possível chegar a se ter qualquer conhecimento neste sentido. Já o empirismo clássico teria sido incapaz de tratar, talvez até mesmo de se dar conta, daquela estrutura essencial [a mente] para qualquer experiência.” (Beckenkamp, 2017, p. 158).

dos próprios objetos, seja dos limites nos quais está encerrado o nosso conhecimento de objetos. (*KrV*, A 762 B 790)

O ceticismo é o primeiro passo para extirpar o dogmatismo da metafísica, mas este trabalho somente seria concluído a partir de uma crítica radical. No entanto, é importante notar que a crítica, segundo Kant, “não se opõe ao procedimento dogmático da razão no seu conhecimento puro, enquanto ciência.”¹⁰ (*KrV*, B XXXV). A crítica se opõe, na verdade, contra o dogmatismo transfigurado na presunção ilegítima de prosseguir com a investigação supostamente racional a partir de um conhecimento puro por conceitos, “apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou.” (*KrV*, B XXXV). Portanto, a crítica é o último passo para a preparação de uma nova discussão metafísica, que seria baseada em princípios sólidos e, acima de tudo, “fundada rigorosamente como ciência, que há de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (e não popular).” (*KrV*, B XXXVI). Pelo menos este era o propósito inicial de Kant, quando a pretensão era ainda a construção de um *organon* da razão pura¹¹.

Assim sendo, a crítica vigia a razão, não só em seu uso transcendente, mas também em seu uso empírico. Se o primeiro momento mostra a crítica como um movimento antimetafísico, o segundo mostra viés antipositivista. Aquela forma de empirismo que considera os limites de nossa faculdade cognitiva como limites das próprias coisas redonda inicialmente numa dúvida generalizada a propósito dos pretensos conhecimentos da metafísica, uma vez que esta desconhece os limites de nosso conhecimento empírico, postos por nossa sensibilidade. (Beckenkamp, 2017, p. 164)

Não parece ser justa uma leitura simplesmente antimetafísica de Kant, como às vezes parece ser feita. Apesar de sua incisividade contra a metafísica tradicional, o cerne da crítica não é a destruição da metafísica em si. Existem interpretações possíveis do texto kantiano, mas é necessário seguir uma linha lógica para que o projeto crítico tenha a devida consistência. Para isso, não basta elevar a crítica para o âmbito metafísico; é preciso, ao mesmo tempo, também uma análise crítica dos fundamentos do conhecimento empírico, assim como dos

¹⁰ Como enfatizado por Humberto Schubert Coelho, “o crime, segundo Kant, é o dogmatismo, não o uso de dogmas. Fugir destes últimos é completamente impossível para qualquer procedimento afirmativo, e o conhecimento ou a adoção de regras do agir prático são procedimentos estritamente assertóricos.” (2022, p. 103).

¹¹ No decorrer das investigações transcendentais, mesmo que a contragosto de Kant, seu objetivo de construir um *organon* da metafísica vai se afastando cada vez mais. O que antes parecia ser de fácil execução, uma vez realizada a tarefa introdutória da crítica, torna-se cada vez mais complicado e de impossível executabilidade. O resultado final, como veremos, é um *canon* da razão, não um *organon*.

conceitos ontológicos fundamentais. Segundo Beckenkamp, somente assim é possível “uma leitura abrangente e integradora das diversas obras de Kant (2017, p. 48).

2. 1. A Nova Metafísica.

Kant não decreta o fim da metafísica em si, mas sim o fim da metafísica especulativa. Surge então a questão natural sobre qual seria a nova proposta. No prefácio da primeira edição da *KrV*, Kant menciona o desejo de escrever futuramente sobre a Metafísica da Natureza, que seria um sistema da própria razão pura especulativa. Em 1786 ele publica, *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, com o intuito de demonstrar que uma ciência da natureza só é propriamente científica se puder ser estruturada com base em princípios puros do entendimento. No entanto, essa metafísica não trata propriamente das ideias transcendentais. Para esse fim, o projeto kantiano, na verdade, resultou no desenvolvimento da Metafísica dos Costumes (*Die Metaphysik der Sitten*), ou seja, uma metafísica baseada fundamentalmente na moralidade, como nós veremos mais à frente. Contudo, alguns comentadores de Kant fizeram propostas para além da crítica da metafísica especulativa, buscando completar essa proposta e encontrar uma certa unidade em uma possível nova metafísica. Uma dessas propostas é a de H. J. Paton, conhecida como “metafísica da experiência”¹².

H. J. Paton argumenta que, se a metafísica deixar de buscar uma realidade última e inacessível ao entendimento humano, como ocorre na proposta kantiana, e passar a concentrar-se no mundo dos fenômenos, ela poderá se estabelecer como uma ciência propriamente dita. Portanto, seria necessário abandonar a metafísica especulativa proposta pela tradição até então, e substituí-la por uma metafísica da experiência, que se condicionada a partir da concretude do mundo. Paton entende que tal raciocínio não está exposto no sistema

¹² No entanto, são outras diversas denominações propostas pelos comentadores de Kant. Dieter Henrich, apesar de, aparentemente, não falar diretamente, parece propor um tipo de metafísica da subjetividade baseada na unidade da autoconsciência quando ele diz: “De acordo com a definição de Kant, uma teoria transcendental é aquela que descobre as condições sob as quais julgamentos a priori dos objetos são possíveis e, assim, justifica proposições *a priori*. Segundo ele, há apenas uma condição fundamental: a unidade da autoconsciência. Isso significa que a unidade da experiência, do discurso empírico, interpreta a unidade da natureza. Para entender essa unidade, não podemos começar com a natureza. Em vez disso, temos que começar com nossa experiência da natureza para entender a unidade que é o objeto da experiência.” (2008, p. 21); Normann Kemp Smith, por sua vez, parece propor uma metafísica da imanência, mesmo não a considerando como um sistema metafísico propriamente dito: “O resultado da investigação crítica é estabelecer a legitimidade da metafísica imanente e a impossibilidade de toda especulação transcendente.” (2003, p. 26-27); Otfried Höffe, que também vale a menção, comenta sobre uma metafísica prática: “A destruição da ‘má’ (i.e especulativa) metafísica prepara o terreno para uma ‘boa’ metafísica, a metafísica prática” (2005, p. 146).

da *Crítica*, no entanto, segundo ele, esta oferece o plano completo para tal sistema, restando apenas a tarefa comparativamente fácil de preencher os detalhes menores (cf. V. I, 1936, p. 72). Entretanto, independentemente de ser factual ou não a realização desse objetivo, é natural que ele extrapole as pretensões propostas na *KrV*, uma vez que Kant, neste texto, está devidamente preocupado com as tensões formais da filosofia transcendental e não com a materialidade da experiência humana.

Há uma última e valiosa questão sobre a condição natural da razão humana diante da metafísica que merece ser trabalhada aqui, e pode servir precisamente como resposta à proposta supracitada de H. J. Paton, conforme apresentado por Kemp Smith. Um erro muito comum e, possivelmente, um dos mais graves ao interpretar Kant, é causado pela crença de que, se todos os princípios críticos forem bem desenvolvidos, um sistema metafísico, semelhante aos do Idealismo Alemão, surgirá inevitavelmente¹³. Kemp Smith não isenta completamente Kant da responsabilidade por esse mal-entendido, pois ele argumenta que a linguagem kantiana é frequentemente ambígua e influenciada pelo espiritualismo leibniziano, ao qual Kant aderiu antes do período crítico. Esta influência, deste modo, obscureceu a expressão consistente de seus princípios críticos (cf. 2003, p. V). Mas a responsabilidade de Kant se limita a isso; qualquer outra interpretação que busque esse mal-entendido, em sua análise, não deve ser levada a sério.

Retornamos, então, ao problema mencionado no início deste capítulo, agora de forma mais abrangente e formulado em outros termos. Se inicialmente a questão se apresentava como “como é possível que a razão instaure problemas que ela mesma não consegue resolver?”, agora, para adentrarmos na epistemologia kantiana, a questão a ser analisada passa a ser: “como são possíveis os juízos do conhecimento em geral?”. Somente assim poderemos compreender de que modo Kant fundamenta a possibilidade do conhecimento e, em última instância, analisar se é possível algum conhecimento metafísico.

¹³ Kemp Smith se refere à má interpretação de que Kant, ao postular, na *KrV*, os processos sintéticos como condições da consciência, estaria também postulando um eu (*self*) referente ao âmbito numenal, o que supostamente levaria a uma explicação metafísica dos juízos sintéticos a priori. Essa interpretação incorreta sugeriria que a partir dos juízos sintéticos a priori, seria possível entender a consciência como pertencente ao reino numenal, e portanto, conhecer a consciência como algo que extrapola toda a experiência possível. Talvez essa interpretação possa ser melhor relacionada com o idealismo subjetivo de Fichte, mas não com a filosofia de Kant. Kemp Smith (2003, p. V) destaca que essa má interpretação de Kant aparece de forma muito grosseira nas referências de William James (1842-1910) a Kant em sua obra *Princípios de Psicologia*. Essa interpretação também aparece de forma mais sutil nas obras de Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) e Thomas Hill Green (1836-1882).

3. A ilusão transcendental.

Como já mencionamos no capítulo anterior, é a ideia do incondicionado que leva a razão para além dos seus limites, visto que a busca por aquela condição incausada não pode ser efetuada no plano empírico. Sendo a experiência baseada exclusivamente pelos objetos empíricos, não é apenas impossível alcançar o incondicionado, mas também é contraditório pensar no incondicionado, uma vez que não parece existir nenhum objeto no mundo empírico que possa ser concebido de maneira incondicionada. A estrutura epistemológica que concede unidade ao objeto da experiência tem como pressuposto fundamental a categoria de causa e efeito. Portanto, não é possível pensar em um objeto empírico que não corresponda a essa demanda, uma vez que todo evento empírico pressupõe que, para todo efeito, há uma causa. Não é possível conceber um objeto que seja incausado ou incondicionado.

Como neste processo a aplicação da máxima que manda encontrar o incondicionado implica o princípio da razão pura segundo o qual, se é dado o condicionado, também o é toda a série das condições subordinadas, ou seja, o incondicionado, a formação de ideias da razão pura envolve naturalmente a ilusão transcendental de que estas não são meramente subjetivas, como simples produtos da própria razão, mas se aplicam a um objeto, mesmo que este não possa ser dado na experiência, a saber, aquela totalidade da série de condições que seria ofertada com o condicionado de que parte o processo inferencial. (Beckenkamp, 2017, p. 252)

A ilusão transcendental ocorre na medida em que se pretende conhecer as propriedades do espaço e tempo como coisas em si mesmas. Kant chama essa pretensão de realismo transcendental, isto é: “O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento.” (*KrV*, A 369). Portanto, o realismo transcendental não considera os fenômenos da experiência como representações subjetivas da realidade, mas como coisas em si mesmas, logo o que é proposto na Segunda Analogia da experiência na *KrV*: “Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito”, é considerado como uma representação direta da realidade em si.

Já que os fenômenos são percebidos como se seguissem uns aos outros, ou seja, há uma sucessão entre os fenômenos e isto é considerado uma representação direta da coisa em si, a partir do realismo transcendental, o incondicionado poderia ser obtido a partir de um condicionado qualquer, uma vez que este remeteria naturalmente ao incondicionado. É a partir

dessa ideia que a metafísica tradicional ergueu, por exemplo, o argumento cosmológico¹⁴, que buscava admitir o Ser Supremo a partir das condições causais da realidade, como se fosse possível chegar até ele a partir do regresso das causalidades, até encontrar, por exemplo, uma *causa sui*.

É nisso que consiste, resumidamente, a ilusão transcendental: considerar que seja possível cumprir a exigência da razão que busca a totalidade da série de eventos, fazendo uso transcendental dos conceitos da experiência, como se fosse possível remeter-se ao incondicionado a partir da série de eventos causais. A ilusão baseia-se na produção de princípios subjetivos como se fossem princípios objetivos. Segundo Beckenkamp:

A exigência da razão pura de uma totalidade da série das condições dos fenômenos pode ser atendida, portanto, de forma alternativa, tendo-se, em relação ao tempo, a possibilidade de pensar o mundo como tendo ou não tendo começo, em relação ao espaço, como tendo ou não tendo limite, em relação à realidade material, como consistindo de partes simples ou não, em relação à origem causal, como dependendo de uma causalidade por liberdade ou não, e em relação à existência, como implicando uma parte necessária ou não. (2017, p. 265)

Contudo, Kant afirma de modo inequívoco que a aspiração da razão em alcançar o incondicionado é legítima. A razão não pode permanecer indiferente diante de tal questão, pois esta lhe é inerente por sua própria natureza, ainda que represente a mais árdua de suas tarefas. O problema, entretanto, reside na maneira como a razão pura teórica, ao operar sem a orientação da crítica, impõe a si mesma essa investigação de modo inadequado. Dado que a razão não pode simplesmente renunciar a essa busca, torna-se necessário reformular a questão em novos termos. É precisamente nesse ponto que se inicia a virada filosófica kantiana.

Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira idéia de Copérnico. (*KrV*, B XVI)

¹⁴ O argumento cosmológico, como apresentado por Tomas de Aquino na segunda via da Suma Teológica, se baseia na noção da causa eficiente: Observamos que na sequência dos seres existe uma sucessão de causas eficientes. No entanto, não se encontra, nem seria possível encontrar, algo que seja causa eficiente de si mesmo; isso porque tal coisa precisaria existir antes de si mesma, o que é impossível. Além disso, a cadeia de causas eficientes não pode ser infinita, pois em uma série ordenada, a primeira causa origina a causa seguinte, que por sua vez origina a próxima, e assim por diante. Se uma causa for removida, seu efeito também desaparece. Portanto, sem uma primeira causa eficiente, não poderia existir uma causa intermediária ou final. Se a cadeia fosse infinita, não haveria uma causa inicial, e consequentemente, nenhuma causa intermediária ou final, o que contraria a realidade. Por isso, é necessário reconhecer a existência de uma causa eficiente primeira, que todos denominam Deus.

3.1 Idealismo transcendental.

Se considerarmos, segundo Kant, os objetos empíricos como responsáveis pelas nossas representações, torna-se contraditório pensar no incondicionado. No entanto, se admitirmos que os objetos da experiência são apenas fenômenos que se regulam pelo nosso modo de representação, a contradição talvez desapareça, uma vez que o incondicionado não permanece mais nas coisas que conhecemos enquanto fenômenos, mas poderia ser realocado para as coisas que não conhecemos, ou seja, a coisa em si mesma, também denomina como númeno¹⁵ (*Noumenon*).

A inversão epistemológica descrita trata o objeto do conhecimento apenas como fenômeno, enquanto a sua realidade como coisa em si (*Ding an sich*) permanece desconhecida. Essa inversão foi inspirada em uma analogia que Kant fez com a proposta de Copérnico, que consistiu na passagem do antropocentrismo para o heliocentrismo, com o Sol tomando o lugar da Terra para adentrar no centro do sistema. De acordo com Kemp Smith, a comparação de Kant entre sua nova hipótese e o sistema de Copérnico foi mal compreendida por algum tempo¹⁶. Os intérpretes de Kant basearam sua compreensão em termos de sua principal consequência última, ou seja, a relocação da Terra, que antes ocupava um orgulhoso lugar no centro do sistema, passando posteriormente para a periferia. No entanto, no sistema kantiano, seria justamente o contrário, pois é o homem quem ganha primazia na nova estrutura epistemológica.

A analogia, no entanto, encaixa-se perfeitamente com a proposta copernicana. O ponto preciso da analogia é que “Copérnico explicou os movimentos aparentes dos corpos celestes como devido ao movimento do observador na Terra. Kant, de maneira semelhante, explica as características aparentes da realidade como sendo devidas à mente do conhecedor.” (Paton,

¹⁵ O conceito de númeno não é um conceito positivo, uma vez que: “O conceito de númeno em sentido positivo é inteiramente inútil para um entendimento que tem na intuição sensível um limite intransponível de suas operações cognitivas” (Beckenkamp, 2017, p. 174). O conceito de número é um conceito negativo, isto é, é um conceito-limite que apenas expressa os limites da experiência. “O conceito de um númeno é, pois, um conceito-limite para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo. Mas nem por isso é uma ficção arbitrária, pelo contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade, sem todavia poder estabelecer algo de positivo fora do âmbito desta.” (*KrV*, B 311).

¹⁶ Kemp Smith refere-se a comentadores como T. H. Green e J. Hutchison Stirling. Mas além disso, H. J. Paton também percebe essa dificuldade na compreensão da analogia kantiana com a proposta de Copérnico, em suas palavras: “À primeira vista, nenhuma comparação poderia parecer mais inadequada. Copérnico substituiu uma explicação heliocêntrica na astronomia pela explicação geocêntrica existente. Kant parece, no campo da metafísica, estar fazendo quase o oposto preciso – tornando a mente humana o centro do universo fenomenal, de modo que as coisas devem se conformar à nossa mente, e não a nossa mente às coisas.” (1936, p. 75).

1936, p. 75). Ou seja, a percepção e compreensão do mundo são influenciadas pelas estruturas mentais usadas para interpretá-lo, assim como a posição do observador influencia a percepção dos movimentos celestes. Portanto, a analogia é apropriada porque ambas as propostas explicam a aparência das coisas a partir de uma perspectiva relacional, onde a posição do observador ou da mente do conhecedor é um fator importante para a compreensão do mundo.

É nisso que consiste, resumidamente, a virada transcendental kantiana. A unidade da experiência não é dada, como no entender de Dieter Henrich (cf. 2008, p. 21-22), por algo fora do sujeito pensante, ou seja, pelo objeto da natureza ou Deus propriamente. Na verdade, a unidade da experiência é a forma natural pela qual o sujeito pensante constitui a experiência¹⁷. Assim, a pergunta sobre como é possível conhecer algo *a priori* dos objetos do conhecimento é respondida, pois “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos” (*KrV*, B XVIII). É neste sentido que surge o idealismo transcendental, ou seja, a doutrina de que temos apenas a condição de conhecer fenômenos da realidade, mas não a realidade em si.

Compreendo por idealismo transcendental de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si. A este idealismo opõe-se um realismo transcendental, que considera o espaço e o tempo como algo dado em si. (*KrV*, A 369).

O idealismo transcendental, portanto, não nega a existência de uma realidade última subjacente aos fenômenos, mas se opõe ao realismo transcendental, isto é, à concepção segundo a qual os objetos existem em si mesmos exatamente como aparecem para nós, como se o conhecimento pudesse captar a realidade tal como ela é, independentemente das condições subjetivas da cognição. É necessário destacar que Kant comparava o idealismo transcendental com o realismo empírico¹⁸; isto é, de forma alguma é descartada a existência

¹⁷ Para aprofundar a proposta de Dieter Henrich, segue-se a sua explicação: “A unidade da autoconsciência é um certo conceito de uma pessoa como sujeito do conhecimento, enquanto a unidade da experiência pode ser tanto mental quanto algo natural. No entanto, a unidade da natureza é algo que não é apenas mental. Dizer que a unidade da experiência interpreta a unidade da natureza é dizer, em certo sentido, que a unidade da mente interpreta a unidade do que é oposto à mente. Ao mesmo tempo, não compreendemos a unidade da mente se não a entendemos como a unidade original da qual a unidade da natureza deriva. Isso significa, na prática, que uma teoria que descobre as condições sob as quais julgamentos *a priori* sobre a experiência são possíveis deve explicar, simultaneamente, que não pode haver unidade da autoconsciência sem a ideia correspondente da unidade da natureza que tem sua origem na unidade do sujeito da experiência.” (2008, p. 22)

¹⁸ “[...] o idealista transcendental pode ser um realista empírico e, portanto, como o chamam, um *dualista*, isto é, admitir a existência da matéria sem sair da simples consciência de si próprio, nem

da matéria¹⁹. Compreender que somente é possível conhecer fenômenos não indica necessariamente que não exista a coisa em si, a matéria ou a realidade mesma.

Na nossa teoria desaparece a dificuldade em admitir a existência da matéria pelo mero testemunho da nossa simples consciência de nós próprios e em a considerar, assim, tão bem demonstrada como a minha própria existência como ser pensante. Com efeito, tenho consciência das minhas representações; logo, elas existem e eu próprio também, que tenho essas representações. Ora os objetos exteriores (os corpos) são, porém, meros fenômenos, portanto também nada mais do que uma espécie das minhas representações, cujos objetos só por estas representações são alguma coisa, mas não são nada fora delas. As coisas exteriores existem, portanto, tanto como eu próprio existo e estas duas existências repousam, é certo, sobre o testemunho imediato da minha consciência, apenas com a diferença de que a representação de mim próprio, como de um sujeito pensante, está simplesmente referida ao sentido externo. (*KrV*, A 370-1)

Kant argumenta que, embora os corpos externos sejam fenômenos e, portanto, representações na nossa mente, isso não implica que sejam meras ilusões. Pelo contrário, ele sustenta que esses fenômenos têm uma base real, pois são consequências da relação da mente com a coisas em si, que existem independentemente da nossa percepção, mas que não podemos conhecer diretamente. Ao afirmar que a existência dos objetos externos é tão certa quanto a nossa própria existência consciente, é estabelecido que o fenômeno, apesar de ser uma construção da nossa sensibilidade e entendimento, remete a uma realidade externa. Essa realidade, a coisa em si, é a fonte das representações sensíveis, garantindo que o fenômeno não seja uma mera ilusão subjetiva, mas uma manifestação legítima de algo que existe objetivamente, embora inacessível em si mesmo. Dessa forma, Kant preserva a distinção crucial entre fenômeno e coisa em si, assegurando a objetividade do conhecimento e a realidade do mundo externo.

Agora é necessário explicar como a estrutura da mente possibilita toda essa unidade da experiência em forma de fenômeno. Estando claro que fenômeno não indica uma ilusão, mas uma forma de compreensão da realidade a partir do aparato mental humano, é necessário

admitir algo mais do que a certeza das representações em mim, por conseguinte, nada mais do que o *cogito ergo sum*.” (*KrV*, A 370).

¹⁹ Juan Adolfo Bonaccini destaca com clareza que: “[...] não devo confundir o fenômeno com a *ilusão*, ou aparência de algo inexistente: na verdade, na pressuposição de algo que é dado como real e existente (o que denominamos uma coisa em si do ponto de vista empírico, ou de primeira ordem), tomamos seu conceito e fazemos uma distinção crítica de segunda ordem para não confundir o conhecimento empírico mediado pelas nossas formas de percepção sensorial (espaço e tempo) com o conhecimento da ‘coisa em si’ no sentido transcendental, a saber, tal como seria conhecida imediatamente por um intelecto diferente do nosso, que captasse intuitivamente a essência das coisas, sem a limitação da forma espacial e temporal.” (2012, p. 133).

compreender, conseqüentemente, como funciona esse aparato e como ele formula uma unidade capaz de representar o múltiplo da experiência.

3.2. Entendimento e Sensibilidade.

Kant alega que existem duas faculdades na mente humana que são dependentes uma da outra, a saber, a sensibilidade e o entendimento. “Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas.” (*KrV*, A 51 B 75). Além disso, o entendimento em nenhum momento pode exercer a função da sensibilidade, isto é, intuir. Assim como a sensibilidade não pode em nenhum momento exercer a função do entendimento, isto é, pensar. O conhecimento depende da junção de ambas as faculdades, e nunca do trabalho isolado de somente uma. Kant, deste modo, define a ciência das regras da sensibilidade em geral, como estética, e a ciência das regras do entendimento, como lógica.

Tudo o que constitui o conhecimento humano deve, primeiro, passar pela sua intuição sensível, esta que, segundo Kant, é fundamentada por duas formas puras de intuir, a saber, a intuição *a priori* do espaço e do tempo. Portanto, pela intuição humana, todo o conhecimento é primeiro relacionado a essa intuição sensível: “As operações do intelecto humano só logram estabelecer algum sentido quando se voltam para o que é dado na intuição sensível” (Beckenkamp, 2017, p. 237). Pela intuição sensível ocorre a apreensão imediata dos fenômenos. A sensibilidade, um conceito mais amplo, é o que fornece essa intuição sensível, nas palavras de Kant: “Essa forma pura da sensibilidade chamar-se-á também intuição pura” (*KrV*, B 35), se referindo as intuições puras do espaço e tempo.

“A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se *sensibilidade*. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições* [...]” (*KrV*, B 33). Isso quer dizer que, através da sensibilidade, a única coisa que pode ser apreendida é aquilo que passa pelas intuições sensíveis, estas que estão limitados dentro das intuições *a priori* do espaço e do tempo. A virada transcendental, que busca investigar as condições necessárias para a possibilidade do conhecimento, tem como característica a impossibilidade de conhecer a realidade como coisas em si mesma, o númeno. Isso ocorre porque o conhecimento se dá sempre por meio das estruturas cognitivas da mente humana. Assim, mesmo a noção de tempo e espaço, que são intuições *a priori* e estruturalmente inatas a mente humana, não são pertencentes às coisas em

si²⁰, mas sim ao modo de cognição humano. Para Kant, a intuição *a priori* do espaço e do tempo são condições necessárias para a organização das percepções sensoriais em uma ordem espacial e temporal, mas que não permitem conhecer o reino numenal.

Só podemos obter pela sensibilidade os fenômenos empíricos, mas nunca as coisas em si mesmas. Nas palavras de Kant: “Assim, pela sensibilidade, não conhecemos apenas confusamente as coisas em si, porque não as conhecemos mesmo de modo algum” (*KrV*, B 62). Visto que a sensibilidade é limitada pela forma de intuir empiricamente; intuir empiricamente, por sua vez, pode ser definido como: apreender imediatamente um conteúdo que, na medida em que é dado, é devido à ação de um objeto independente e real sobre a mente. Vale destacar que esta definição não pode ser estendida às intuições puras *a priori* do espaço e tempo²¹, visto que estas não necessitam de uma apreensão de conteúdo qualquer.

Mesmo que pudéssemos elevar esta nossa intuição [empírica] ao mais alto grau de clareza, nem por isso nos aproximariamos mais da natureza dos objetos em si. Porque, de qualquer modo, só conheceríamos perfeitamente o nosso modo de intuição, ou seja, a nossa sensibilidade, e esta sempre submetida às condições do espaço e do tempo, originariamente inerentes ao sujeito; nem o mais claro conhecimento dos fenômenos, único que nos é dado, nos proporcionaria o conhecimento do que os objetos podem ser em si mesmos. (*KrV*, A 43)

²⁰ Para deixar isso mais claro, segue-se esses trechos referentes à *KrV*: “Como não podemos fazer das condições particulares da sensibilidade as condições da possibilidade das coisas, mas somente dos seus fenômenos, bem podemos dizer que o espaço abrange todas as coisas que nos possam aparecer exteriormente, mas não todas as coisas em si mesmas, sejam ou não intuídas e qualquer que seja o sujeito que as intua.” (*KrV*, A 27 B 43); “Não podemos dizer que todas as coisas estão no tempo, porque se faz abstração, no conceito de coisas em geral, de todo o modo de intuição das mesmas e porque a intuição é, propriamente, a condição própria pela qual o tempo pertence à representação dos objetos. Mas, se a condição for acrescentada ao conceito e dissermos: todas as coisas, enquanto fenômenos (objetos da intuição sensível), estão no tempo, o princípio adquire a conveniente validade objetiva e universalidade *a priori*.” (*KrV*, B 52).

²¹ A princípio, há dois tipos de intuição advindos da sensibilidade: a intuição pura *a priori* e a intuição sensível. A primeira existe antes de qualquer percepção, isto é, antes de intuir um objeto da experiência, a noção de espaço e tempo já está presente enquanto intuição pura *a priori*. Por isso, todo objeto da experiência é percebido a partir dessas noções puras da intuição. A segunda, a intuição sensível, é responsável justamente pela percepção; é por meio dela que somos capazes de intuir objetos empíricos. Nas palavras de Kant: “É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade. Conhecemos somente o nosso modo de os perceber, modo que nos é peculiar, mas pode muito bem não ser necessariamente o de todos os seres, embora seja o de todos os homens. É deste modo apenas que nos temos de ocupar. O espaço e o tempo são as formas puras desse modo de perceber; a sensação em geral a sua matéria. Aquelas formas, só podemos conhecê-las *a priori*, isto é, antes de qualquer percepção real e, por isso, se denominam intuições puras; a sensação, pelo contrário, é aquilo que, no nosso conhecimento, faz com que este se chame conhecimento *a posteriori*, ou seja, intuição empírica.” (*KrV*, B 6)

Da mesma forma, isso se aplica ao entendimento, uma vez que o entendimento depende substancialmente do conteúdo fornecido pela sensibilidade, que é a única capaz de intuir. Como discutido no capítulo anterior, o problema da metafísica tradicional foi pensar que seria possível se basear em conceitos puros, sem qualquer vínculo necessário com o mundo empírico, para erigir sistemas metafísicos. Isso é impossível, pois a única maneira de conceber conteúdo para um conceito é por meio da intuição sensível, já que a intuição intelectual²² não é possível. Portanto, a intuição intelectual não é possível para o agente racional finito, porque intuir é uma atividade exclusiva da sensibilidade. Justamente por isso, o conceito de númeno é negativo²³, um “conceito-limite”, uma vez que é impossível alcançar a coisa em si dada as limitações da intuição sensível.

Ficando claro que pertence a sensibilidade a capacidade de intuir, mesmo que apenas sensivelmente, resta para o entendimento a capacidade de ordenar. Embora não possua a capacidade de intuir diretamente um objeto, a função do entendimento é a de organizar aquilo que é obtido pela sensibilidade. Além disso, é importante ressaltar que a ligação que ocorre entre a mente e o mundo empírico, ou seja, entre o sujeito e o objeto, é função também do entendimento. Essa ligação não pode ser extraída dos objetos ou da percepção dos objetos. Conforme compreendido na *Analítica Transcendental*, ela ocorre somente pela “operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar *a priori* e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano.” (*KrV*, B 135). Assim, sem o entendimento, não haveria o elo que vincula o sujeito, enquanto unidade e identidade, à multiplicidade da experiência possível.

²² Intuição intelectual, segundo Kant, é um conceito que envolve a ideia de conhecimento além dos limites da experiência sensível. A intuição intelectual, deste modo, seria uma forma direta e imediata de conceber a realidade inteligível, como a existência de Deus, a alma e a liberdade. Nas palavras de Kant: “Se quiséssemos, pois, aplicar as categorias a objetos que não são considerados fenômenos, teríamos, para tal, que tomar para fundamento uma outra intuição, diferente da sensível, e o objeto seria então um númeno em sentido positivo. Como, porém, tal intuição, isto é, a intuição intelectual, está totalmente fora do alcance da nossa faculdade de conhecer, a aplicação das categorias não pode transpor a fronteira dos objetos da experiência” (*KrV*, B 308).

²³ Segundo Beckenkamp: “A solução apresentada por Kant se limite agora a admitir e precisar o conceito de númeno em sentido negativo. Em sentido positivo, o conceito de númeno significa um objeto determinado de uma intuição não sensível, implicando, portanto, uma intuição intelectual, para nós incompreensível. [...] O conceito de númeno em sentido positivo é inteiramente inútil para um entendimento que tem na intuição sensível um limite intransponível de suas operações cognitivas. Não acontece o mesmo com o conceito de númeno em sentido negativo, segundo o qual o númeno é um objeto indeterminado pensado como meramente inteligível e independentemente das condições de nossa sensibilidade. O conceito de númeno admitido pela filosofia crítica é tão somente este conceito em sentido negativo.” (2017, P. 174).

Nas representações do objeto feitas pelo entendimento, é possível perceber a síntese das percepções, isto é, processo pela qual a mente organiza e unifica as diversas informações sensoriais em uma experiência coerente, a qual não é dada pelo ato de perceber ou intuir, mas pela unidade sintética da apercepção, a saber, o *eu cognoscente*. É necessário, portanto, analisar como essa síntese é feita; em outros termos, é preciso compreender como o múltiplo da experiência se liga, através do entendimento, em uma unidade sintética. Para isso, é preciso investigar a dedução transcendental das categorias para demonstrar como os conceitos puros do entendimento se aplicam a objetos de uma experiência possível.

Os únicos conceitos puros que o entendimento pode utilizar, segundo Kant, são as categorias, isto é, a estrutura *a priori* do pensar que permite ao sujeito organizar a experiência sensível. As categorias, “enquanto verdadeiros conceitos primitivos do entendimento puro” (*KrV*, B 107), são estruturas universais e necessárias *a priori* que permitem a possibilidade de qualquer conhecimento para a mente humana. Kant as define desta forma: 1. Da Quantidade: Unidade, Pluralidade, Totalidade; 2. Da Qualidade: Realidade, Negatividade, Limitação; 3. Da Relação: Inerência e subsistência, Causalidade e Dependência (causa e efeito), Comunidade (ação recíproca entre o agente e o paciente); 4. Da Modalidade: Possibilidade – Impossibilidade; Existência – Não-existência; Necessidade – Contingência. Todos os objetos da experiência, segundo Kant, dependem dessas funções apriorísticas e nada, dentro do entendimento humano, escapa disso.

Toda essa estrutura da mente humana, apresentada de forma muito resumida, vale ressaltar, é a base da razão e da capacidade do ser humano de formar juízos, sejam eles quais forem. Deste modo, o nosso objetivo até aqui foi demonstrar que a “analítica transcendental alcançou, pois, o importante resultado de mostrar que o entendimento nunca pode, *a priori*, conceder mais do que a antecipação da forma de uma experiência” (*KrV*, B 303). Em outras palavras, Kant está totalmente de acordo com Leibniz quando, parodiando Locke, afirma: “Nada há no intelecto que não tenha passado primeiro pelos sentidos... a não ser o próprio intelecto”. Se o entendimento fosse um todo vazio, não haveria possibilidade de aferir ordem alguma aos objetos do conhecimento. É necessário, portanto, que haja uma estrutura *a priori* no entendimento capaz de ligar-se e reorganizar a representação em uma unidade sintética da apercepção, formando, deste modo, todos os tipos de juízos possíveis nos limites do conhecimento humano.

3.3. Os juízos necessários para o conhecimento.

Os tipos de juízos possíveis, segundo Kant, são os juízos analíticos *a priori*, juízos sintéticos *a posteriori* e, por fim, os pretendidos juízos sintéticos *a priori*. A partir dessa distinção, Kant busca destacar as relações entre necessidade (*Notwendigkeit*) e universalidade (*Allgemeinheit*), ou contingência e particularidade, dependendo do tipo de juízo em questão.

Os juízos analíticos *a priori* não acrescentam nada ao conceito além do que já está explícito nele mesmo²⁴. No exemplo, “todo número par é dividido por dois”, a ideia é que todos os números pares são necessariamente divisíveis por dois, pois dentro da definição de número par está a noção que o número pode ser dividido por dois sem deixar resto. Por isso, trata-se de um juízo analítico *a priori*, já que a verdade dessa afirmação é conhecida apenas pela análise dos conceitos envolvidos, sem necessidade de referência à experiência. Juízos analíticos *a posteriori* são absurdos, pois todos os juízos analíticos baseiam-se necessariamente no princípio de não contradição, sendo, portanto, sempre *a priori*. Os juízos analíticos não requerem testemunho da experiência, portanto, não há nenhum juízo analítico *a posteriori*.

Os juízos analíticos nada dizem no predicado que não esteja já pensado realmente no conceito do sujeito [...] Quando digo: todos os corpos são extensos, não alarguei minimamente o meu conceito de corpo, mas analisei-o apenas, porque a extensão estava pensada realmente no conceito já antes do juízo [...] o juízo é, portanto, analítico. Pelo contrário, a proposição: alguns corpos são pesados, contém no predicado alguma coisa que não está verdadeiramente pensada no conceito geral de corpo, aumenta pois o meu conhecimento, ao acrescentar algo ao meu conceito; deve, portanto, chamar-se um juízo sintético. (*Prol.*, § 2, A 26, 25)

Os juízos sintéticos *a posteriori* são sempre juízos empíricos, precisamente porque são *a posteriori*, ou seja, exigem a confirmação da experiência. Por exemplo, quando afirmamos que o céu está azul ou que o tempo está fechado, ambas as proposições atribuem um predicado que não é necessariamente atribuído ao sujeito. Dizer que o céu está azul pode ou não ser verdadeiro, assim como dizer que o tempo está fechado pode ou não ser verdadeiro. Em ambas as situações, é necessário verificar pela experiência a veracidade do predicado atribuído ao sujeito. Portanto, nos juízos sintéticos *a posteriori*, não há nada além de uma contínua adição sintética de percepções da experiência em uma proposição qualquer.

²⁴ Isso não indica que os juízos analíticos *a priori* são apenas tautologias: “Um juízo analítico não é uma mera tautologia, como ‘Homem é homem’. Kant às vezes descreve a relação do predicado com o sujeito em um juízo analítico como uma identidade, mas ele não quer dizer que o sujeito e o predicado são o mesmo.” (Paton, V. I, 1936, p. 84).

Por último e mais importante, é necessário investigar a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Os dois primeiros juízos, analíticos *a priori* e sintéticos *a posteriori*, são facilmente comprovados, respectivamente, pelo princípio de não contradição e pela experiência. No entanto, o caso dos juízos sintéticos *a priori* é diferente, exigindo uma investigação mais aprofundada para sua validação. David Hume, por exemplo, acreditava que apenas os dois primeiros tipos de juízos eram possíveis. Em sua teoria do conhecimento, Hume denomina os juízos analíticos *a priori* como relações de ideia e os juízos sintéticos *a posteriori* como questões de fato. É com base nesses conceitos que Hume explora sua ideia de necessidade e universalidade, ou contingência e particularidade.

Hume, em *Investigações Sobre o Entendimento Humano*, indica que as questões de fato envolvem afirmações sobre a existência e ocorrência de eventos empíricos no mundo. O conhecimento desse tipo é contingente, já que pode ou não ser verdadeiro. O contrário de toda questão de fato pode ser possível, pois sua afirmação “jamais implica contradição, e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo perfeitamente ajustável à realidade” (Hume, 2003, p. 54). Em seu apregoado exemplo, “o Sol nascerá amanhã”, é totalmente plausível que o seu contrário também seja verdadeiro, isto é, que o Sol não nascerá amanhã, pois esta afirmação é contingente e não tem caráter de necessidade absoluta²⁵. Portanto, assim

²⁵ O problema da inferência da causalidade em Hume é bem conhecido; para ele, não existe justificativa plausível para confiar nesse processo indutivo do conhecimento. O conhecimento proveniente das questões de fato torna-se frágil e suscetível ao ceticismo na medida em que não existe justificativa racional para afirmar que um evento que sempre ocorreu continuará ocorrendo. Em outras palavras, no exemplo “se há fogo, há também fumaça”, uma vez que sempre que houve fogo, houve também fumaça, não é uma justificativa suficiente, pois nada garante que este evento continuará ocorrendo da mesma forma. Kant resolve o problema da causa e efeito ao assumir as categorias como condições constituintes da unidade da experiência. Dessa forma, todos os tipos de juízos sintéticos são fundamentados de maneira satisfatória pelos conceitos puros das categorias do entendimento, uma vez que somos nós que atribuímos a categoria de causa e efeito aos objetos empíricos, não o contrário. No entanto, Hume não havia superado a antiga relação entre objeto e sujeito, em que o objeto era considerado uma coisa em si e, portanto, responsável diretamente pelo conhecimento. Dentro dessa esfera, de fato, não era possível inferir causa e efeito, uma vez que não há nada na realidade empírica que nos proporcione essa inferência. Por isso, Hume adota uma postura cética diante desse exercício empírico, considerando o hábito como fundamento do conhecimento, em vez das estruturas do entendimento. Nas palavras de Will Dudley, o problema de Hume pode ser resumido da seguinte forma: “Mas o problema com o raciocínio indutivo, que Hume reconheceu e o tornou famoso, é que nossa confiança nele não é racional. Tal raciocínio adquire a seguinte forma geral: no passado, x foi sempre o caso; portanto, no futuro, x será o caso. A questão que Hume nos força a considerar é a seguinte: O que justifica este tipo de inferência? A justificativa não é dedutiva, pois não é uma necessidade lógica de que o futuro deva se parecer com o passado. Assim a justificativa necessita ser indutiva (uma vez que a dedução e a indução exaurem os tipos de raciocínio): nós acreditamos que o futuro se parecerá com o passado porque no passado o futuro se pareceu com o passado. Mas tentar justificar a prática da inferência indutiva com base na inferência indutiva é claramente circular. Tal

como nos juízos sintéticos *a posteriori*, em ambos os casos é necessário o respaldo da experiência para a formulação dessas proposições.

Os saberes abrangidos pelas relações de ideias são diferentes; eles são compostos, nas palavras de Hume, pelas “ciências da geometria, álgebra e aritmética, e, em suma, por todas as afirmações que são intuitivas ou demonstrativamente verdadeiras” (Hume, 2003, p. 53). Como nos seguintes exemplos, a lei dos senos que estabelece que, em qualquer triângulo, a relação entre o seno de um ângulo é sempre proporcional à medida do lado oposto a esse ângulo, ou simplesmente que dois mais dois é igual a quatro. Essas são proposições que são descobertas por meio da mera operação do pensamento, sem a necessidade de testemunho da experiência. “Mesmo que círculos ou triângulos nunca tivessem existido na natureza, as verdades demonstradas por Euclides manteriam sua certeza e evidência para sempre” (Hume, 2003, p. 53). Além disso, qualquer coisa que seja contrária a esse tipo de afirmação cai inevitavelmente em contradição, ou seja, se alguém afirmar que três mais três não é igual a seis, essa pessoa entra necessariamente em contradição. É assim que Hume percebe os juízos analíticos *a priori*.

Os juízos sintéticos *a priori*, segundo Hume, são impossíveis, pois esse tipo de juízo alarga indevidamente o conhecimento para um campo ilegítimo que está além da experiência. As questões de fato são fundamentadas na lei da causa e efeito, que por sua vez é estabelecida pelo hábito, ou seja, pela repetição empírica dos eventos. Sabemos que o Sol nascerá amanhã porque vimos o Sol nascer todos os dias; essa é a inferência possível em Hume. Por outro lado, Hume considera os juízos sintéticos *a priori* como proposições metafísicas que estão para além do conhecimento empírico, e é exatamente por extrapolarem a experiência possível que ele os considera impossíveis. Quanto a esse ponto, seu tratamento era bastante conhecido.

Quando percorrermos as bibliotecas, convencidos destes princípios, que devastação não deveremos produzir! Se tomarmos em nossas mãos um volume qualquer, de teologia ou metafísica escolástica, por exemplo, façamos a pergunta: Contém ele qualquer raciocínio abstrato referente a números e quantidades? Não. Contém qualquer raciocínio experimental referente a questões de fato e de existência? Não. Às chamamos com ele, então, pois não pode conter senão sofismas e ilusão. (Hume, 2003, p. 222)

tentativa emprega, e assim considera óbvia uma premissa escondida, exatamente a forma de inferência que ela deve justificar: no passado x foi sempre considerado; portanto, no futuro, x será considerado. Apesar de sua confiabilidade e indispensabilidade, então, falta à inferência indutiva uma justificativa racional.” (2013, p. 8). Este passo foi dado apenas em Kant.

Kant, por sua vez, deixa claro nos *Prolegômenos* sua divergência com Hume em relação aos juízos analíticos *a priori*, que resulta em consequências naturais na compreensão dos juízos sintéticos *a priori*. Enquanto Hume considerava que a matemática pura contém apenas proposições analíticas, Kant considerava os juízos matemáticos como sintéticos. Em outras palavras, Hume entendia os juízos matemáticos como relações de ideias. Por outro lado, Kant acreditava que Hume cometeu um grande erro nessa consideração, e isso gerou consequências lastimáveis em sua filosofia, uma vez que as proposições das operações matemáticas são estritamente sintéticas.

Os juízos matemáticos são todos sintéticos [...] Poder-se-ia, antes de mais, pensar que a proposição $7+5 = 12$ é uma simples proposição analítica, que resulta do conceito de uma soma de sete e de cinco, em virtude do princípio de contradição. Mas, olhando de mais perto, descobre-se que o conceito da soma de 7 e 5 não contém mais nada senão a reunião de dois números num só, sem que se pense minimamente o que seja esse único número, que compreende os dois. (*Prol.*, § 2, A 28/29, 26-27)

Kant, então, sustenta os juízos sintéticos *a priori* através, primeiramente, da matemática pura. Na verdade, a tarefa principal no *Prolegômenos* é definir como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, esta é a questão transcendental capital, e ele a faz em quatro perguntas: “1) Como é possível a matemática pura?; 2) Como é possível a ciência pura da natureza?; 3) Como é possível a metafísica geral?; 4) Como é possível a metafísica enquanto ciência?” (*Prol.*, § 5, A 48, 44). Os juízos sintéticos da matemática pura são apoiados em sua própria evidência, mas somente enquanto evidência fenomênica. A matemática pura, como juízo sintético *a priori*, só é possível enquanto aplicada a objetos dos sentidos, “cuja intuição sensível se funda numa intuição pura (do espaço e do tempo)” (*Prol.*, § 11, A 54. 51).

Os princípios da ciência pura da natureza, por sua vez, são provenientes das fontes puras do entendimento²⁶. Como já vimos, é através do entendimento que ocorre a ligação entre a mente e o mundo dos objetos. Da mesma forma, a construção das ciências naturais também se dá por meio dos conceitos puros do entendimento, ou seja, as categorias²⁷. Somos capazes de

²⁶ Uma vez que “o entendimento não extrai as suas leis (a priori) da natureza, mas prescreve-lhas” (*Prol.*, § 36. A 113, 98).

²⁷ É necessário, em primeiro lugar, existir uma estrutura cognitiva que não é simplesmente uma tabula rasa, recebendo atributos da experiência, mas sim uma estrutura pré-definida que já existe, a partir da qual o mundo ganha sentido e coerência. Caso a mente fosse apenas um espaço vazio que recebe informações, sem nada além disso, não seria possível organizar a experiência em um todo coerente. “Seu objetivo é provar o que ele chama de esquema de sucessão necessária; ao fazê-lo, ele acredita demonstrar tanto que os objetos fenomenais devem se conformar à categoria pura de fundamento e

realizar a ciência dos objetos devido à estrutura das categorias, que nos permite elaborar um objeto da natureza. É exatamente esse conceito de objeto²⁸ que torna nossa experiência uma experiência, e não apenas uma série de sensações aleatórias. Segundo Beckenkamp: “Não nos são dados objetos do conhecimento empírico a não ser ordenados sob a forma da sensibilidade (espaço e tempo): da mesma maneira, não se pode pensar nenhum objeto por intermédio da razão a não ser que seja ordenado sob a forma da razão.” (2017, p. 68).

Conforme afirmou Paton: “As categorias, neste sentido, tornam o objeto possível no sentido de que nos permitem ter experiência ou conhecimento do objeto como um objeto.” (1936, p. 343). Portanto, é por meio das categorias que adquirimos conhecimento *a priori* dos objetos da natureza. No entanto, esses objetos não fazem parte das coisas em si mesmas, devido às características que nosso entendimento impõe a eles, as quais determinam sua natureza enquanto fenômenos. Em última análise, o *a priori* reside em nós, não nos objetos, e a ciência pura da natureza é uma ciência que pertence ao modo de cognição humana, sendo assim uma ciência *a priori* do conhecimento.

«Todos os princípios sintéticos *a priori* nada mais são do que princípios de experiência possível» e nunca podem referir-se a coisas em si, mas apenas a fenômenos enquanto objectos da experiência. Eis porque também a matemática pura como a ciência pura da natureza nunca podem ir além dos simples fenômenos e apenas representam ou o que torna possível a experiência em geral, ou o que, ao ser derivado destes princípios, deve poder sempre ser representado em qualquer experiência possível. (*Prol.*, § 30, A 103, p. 90)

Kant admite que esse exercício de fundamentar a matemática pura e a ciência pura da natureza em juízos sintéticos *a priori* não é necessário para postular a existência desses saberes²⁹. Uma vez que, respectivamente, “a primeira apoia-se na sua própria evidência; a

consequência, quanto que a categoria pura recebe ‘sentido e significado’ quando é traduzida em termos de tempo e assim transformada em causa e efeito.” (Paton, V. II, 1936, p. 281).

²⁸ “Quando consideramos a experiência, descobrimos que sempre e em todos os lugares temos, além das intuições dadas, o conceito de um objeto. É esse conceito que torna nossa experiência uma experiência e não apenas uma série de sensações. O tamanho, a forma, a cor e assim por diante, que intuímos, são sempre pensados como o tamanho, a forma e a cor de alguma coisa ou algum objeto.” (Paton, V. I, 1936, p. 342).

²⁹ Para o exercício epistemológico que Kant propõem, não é suficiente apenas resolver a questão da factualidade da ciência, mas também explicar como ela é possível, uma vez que a pergunta, “como os juízos sintéticos *a priori* são possíveis?” implica, na verdade, em duas perguntas, pois no “como” há duas distinções implícitas. Segundo Kemp Smith: “Diante dessa distinção, a fórmula - Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? — adquirirá, assim, dois significados muito diferentes: (1) Como os juízos sintéticos *a priori* existentes podem ser explicados? (2) Como todos os juízos realmente fundamentais desse tipo podem ser descobertos e provados de forma exaustiva?” (2003, p.

segunda, porém, embora proveniente das fontes puras do entendimento, funda-se na experiência e na sua confirmação constante.” (*Prol.*, § 40, A 125, 109). Mas esse exercício, a partir da dedução transcendental, possibilitou a compreensão de que os conceitos *a priori* do conhecimento baseiam-se apenas em um único princípio, a saber, que eles devem ser conhecidos como condições da possibilidade da experiência, o que, deste modo, possibilita a existência dos juízos sintéticos *a priori*.

A dedução transcendental de todos os conceitos *a priori* – quer sejam intuições puras, como espaço e tempo, ou conceitos puros do entendimento, como as categorias – baseia-se em um único princípio e em um único princípio apenas: que eles devem ser conhecidos como condições *a priori* da possibilidade da experiência. Se forem intuições puras, devem ser conhecidos como condições (ou formas) da intuição encontrada na experiência; e se forem conceitos puros, devem ser conhecidos de forma semelhante como condições (ou formas) dos pensamentos encontrados na experiência. Devem ser uma ou outra dessas possibilidades, e não há justificação para conceitos *a priori* em nenhum outro fundamento. (Paton, V. I, 1936, p. 344)

O *a priori* nesse sentido não significa algo que antecede no tempo, visto que todo o nosso conhecimento, dentro dos padrões do entendimento e da sensibilidade, começa apenas a partir da experiência, e não há conhecimento que preceda a experiência no tempo. O *a priori*, então, é a ideia de que, apesar de todo conhecimento começar pela experiência, é possível que algum conhecimento não seja derivado da experiência, e mais ainda, que não seja dependente da experiência. Em suma, o *a priori* significa que intuições puras ou conceitos puros já estão prontos na mente humana, mas apenas começam a ter sentido a partir da relação com a experiência.

Não é possível ainda postular a metafísica como uma ciência real; no entanto, é possível afirmar que os juízos sintéticos *a priori* foram devidamente fundamentados pela matemática pura e pela ciência pura da natureza (ou física pura). Além da realidade desses juízos, Kant demonstrou como eles são possíveis por meio das intuições e conceitos puros da mente humana. Para além do que já foi expresso, o elemento *a priori* não está apenas na razão ou no entendimento, mas também na intuição³⁰. Em outras palavras, assim como existem estruturas

52). Justamente por isso, apesar da matemática apoiar-se em sua própria evidência e as ciências naturais na experiência, foi necessário explicar como isso ocorre.

³⁰ Espaço e tempo são essenciais para a intuição e conhecimento de objetos. Ambos, como conceitos racionais, possibilitam o conhecimento, que depende da experiência. O conhecimento dos objetos depende da sensibilidade humana. Espaço e tempo, como formas *a priori* da sensibilidade, permitem a presença de objetos na mente. Portanto, há um conhecimento *a priori* dos objetos, mas este se refere apenas às condições necessárias para experiências possíveis, unindo perspectivas metafísicas e empiristas sobre o conhecimento. Nas palavras de Dieter Henrich: “Espaço e tempo são princípios da

no entendimento que possibilitam o conhecimento ser como é, também existem estruturas *a priori* na intuição, que através dos sentidos, permitem que o conhecimento seja captado da forma como é. Essa seria a base da teoria do conhecimento em Kant.

O avanço de Kant na teoria do conhecimento em relação a Hume pode ser agora compreendido de forma mais clara. Enquanto Hume não foi capaz de encontrar uma justificação para fundamentar o conhecimento na razão humana, o que o levou a ancorar seu barco nas margens do ceticismo, onde talvez permaneça e se deteriore (*Prol.*, Intr., A 15, 19). Kant, por outro lado, encontrou, por meio dos juízos sintéticos *a priori*, a justificação da unidade da experiência exclusivamente pelas faculdades da cognição.

Em vista disto, como Hume não conseguiu justificar como seria possível o conhecimento *a priori*, ele foi obrigado a reduzir o conhecimento àquilo que os objetos da experiência podem proporcionar, sem entender que esses objetos são criações das categorias puras do próprio intelecto; ou seja, Hume reduz o conhecimento em uma “necessidade subjetiva que resulta de uma associação frequente na experiência e erroneamente é tomada como objetiva, o hábito” (*KrV*, B 127 – 128). O argumento principal de Kant, nesse sentido, é afirmar que o conhecimento *a priori* não deve ser derivado da natureza das coisas, pois isso seria impossível, mas sim da natureza da mente humana. E justamente deste modo que são possíveis os juízos sintéticos *a priori*³¹.

3.4. Os juízos sintéticos *a priori* da metafísica e sua impossibilidade.

O que resta agora é tentar resolver a questão da metafísica. No entanto, ao contrário da matemática pura e da ciência pura, que foram justificadas como reais e cujas condições de

sensação que constituem, assim como os conceitos racionais, a possibilidade de qualquer conhecimento sobre objetos. Os princípios tanto da sensação quanto do conhecimento estão relacionados à experiência, devido à dependência mútua entre o conhecimento e a sensação. Não há conhecimento dos objetos que não dependa da sensibilidade humana. Os elementos puros da sensibilidade são tanto sensacionais quanto *a priori*. Eles são formas *a priori* da nossa própria sensação. São a maneira pela qual os itens sensíveis podem se fazer presentes na mente. A partir disso, a conclusão crítica da primeira Crítica já pode ser tirada: há um conhecimento *a priori* dos objetos, de que eles estão realmente lá, o que era a reivindicação do metafísico em oposição ao empirista; mas esse conhecimento é nada mais do que o conhecimento das condições necessárias das experiências possíveis, e a afirmação do empirista em oposição ao metafísico é que todo conhecimento está assim vinculado à possibilidade da experiência.” (Henrich, 2008, p. 35-36).

³¹ Os juízos sintéticos *a priori* são a aquisição última para concretizar o sistema epistemológico de Kant, nas palavras do Beckenkamp: “Estes juízos sintéticos *a priori* são os princípios *a priori* do entendimento para a experiência em geral. No contexto da analítica transcendental, sua exposição constitui a etapa final da resposta ao problema geral de como é possível levar à concordância a unidade formal do pensamento e a multiplicidade material dos dados da intuição [...]” (2017, p. 131).

possibilidade também foram estabelecidas, a metafísica, por ser um campo de conhecimento incerto, com falhas e contradições, deve seguir seu próprio caminho para determinar sua própria realidade e, além disso, determinar como seria possível essa realidade. O problema da metafísica surge na medida em que sua aquisição extrapola toda a experiência possível, na verdade, o “objeto” da metafísica está justamente fora da experiência possível. Portanto, ao contrário da matemática e da ciência pura da natureza, que alcançam a pretensão da necessidade e universalidade, a metafísica não pode contar com as faculdades do entendimento e sensibilidade para responder suas questões.

Kant começa pelo fato de que a matemática, a ciência pura da natureza e a metafísica contém juízos sintéticos *a priori* que devem ser validados. O problema kantiano é testar esse objetivo; e ele responde que os juízos são válidos para a matemática e a ciência pura da natureza, mas não para a metafísica. (Smith, 2003, p. 46)

Conforme apresentado por Kant, no uso experimental relacionado ao entendimento puro, não é possível alcançar toda a determinação da razão. Isso ocorre porque o uso experimental está restrito aos limites da experiência particular, ou seja, ele é limitado pela própria experiência empírica do sujeito, enquanto “*a totalidade absoluta de toda a experiência possível* não é em si mesma nenhuma experiência” (*Prol.*, § 40, A 146, 110). Conforme discutido no primeiro capítulo, a razão vai além da experiência possível devido à busca pelo incondicionado, e esse conceito está diretamente ligado à ideia de que a razão demanda a integralidade, ou seja, a unidade coletiva de toda a experiência possível por meio da “ideia de totalidade”³². É exatamente por isso que a razão pura teórica transcende toda a experiência e torna-se transcendental.

Assim como o entendimento depende das categorias para ordenar qualquer objeto da experiência, de maneira semelhante, a razão necessita dos princípios das ideias. No entanto, algumas dessas ideias estão além de qualquer comprovação pela experiência, como é o caso

³² A questão relativa ao incondicionado não se resume em encontrar uma causa incausada que iniciou o processo de causalidade. Esse é o ponto que gera a ilusão transcendental, uma vez que o sistema de causalidade é um processo gerado pela cognição humana, não necessariamente pela coisa em si. O incondicionado, mais ainda, reflete a completude da série de eventos que poderiam ser configurados de forma a permitir a compreensão integral de todas as séries de eventos causais. Segundo Kant: “Sendo assim, como na totalidade absoluta da síntese regressiva do diverso no fenômeno (segundo a direção das categorias que a representam como uma série de condições para um condicionado dado) está necessariamente contido o incondicionado, podendo deixar-se em suspenso a questão de saber se e como essa totalidade pode ser realizada, a razão procede aqui a partir da idéia da totalidade, embora propriamente a sua intenção final seja o incondicionado, quer o incondicionado da totalidade da série, quer de uma parte desta.” (*KrV*, A 417).

das ideias cosmológicas (transcendentais), que serão discutidas no próximo capítulo. Portanto, por meio do entendimento, é possível obter dados da experiência à luz de sua própria estrutura, dados que são constantemente confirmados pela experiência em si. Por outro lado, “os conhecimentos transcendentais da razão, no tocante às suas ideias, não se apresentam na experiência, nem as suas proposições são alguma vez confirmadas ou contraditas pela experiência” (*Prol.*, § 48, A 128, 112). Assim, a razão naturalmente, por meio de suas ideias, exige a totalidade do uso do entendimento, porém, essa totalidade diz respeito às intuições empíricas dos objetos da experiência, não aos princípios das ideias.

A busca pela ideia de totalidade pode ser traduzida como a exigência da razão que pretende alcançar a síntese absolutamente completa das condições da possibilidade de toda a experiência, isto é, o princípio último e íntegro que permite que o fenômeno seja exposto segundo as leis do entendimento. Portanto, Enquanto a função do entendimento está limitada a compreender as percepções, a razão busca compreender como é possível conceber os princípios que orientam as leis. Em outros termos, o entendimento é responsável pela organização e formação de leis objetivas daquilo que vem da experiência sensível, a razão, por sua vez, refere-se ao princípio onde toda a experiência se integra, mas que, por si mesmo, não é uma experiência, ou seja, “algo a que a razão conduz, a partir das conclusões extraídas da experiência, algo mediante o qual avalie e mede o grau do seu uso empírico, mas que nunca constitui um membro da síntese empírica” (*KrV*, A 311). Este princípio, que é o incondicionado ou a ideia de totalidade, é o que permite a razão pergunta-se, como exposto antes por Leibniz, em seu texto *Princípios da Natureza e da Graça*, por que o ser e, não antes, o nada? Esta pergunta somente é possível pelo fato da razão exigir da síntese da experiência a sua condição de possibilidade, isto é, aquilo que é transcendental.

São essas as ideias transcendentais, que, dispostas possivelmente segundo o seu fim verdadeiro, mas oculto, da destinação natural da nossa razão, não em vista de conceitos desmedidos, mas simplesmente em vista de uma extensão ilimitada do uso experimental, atraem contudo, por uma ilusão inevitável, o entendimento a um uso transcendente, o qual, se bem que enganador, não pode, porém, ser constrangido, por nenhuma resolução, a permanecer no interior dos limites da experiência, mas apenas aí pode ser mantido através da disciplina científica e com esforço. (*Prol.*, § 45, A 134, 118)

A razão pura teórica deve ser restringida quando responde dogmaticamente a questões que estão além da possibilidade de experiência. No entanto, *não podemos restringir o apontamento que a razão faz ao reconhecer suas limitações diante dessas questões. A*

filosofia crítica não tem a intenção de tornar a razão estéril, mas sim de podar os frutos que surgem indevidamente do uso dialético desregrado da razão.

As hipóteses que emergem desse novo modo de filosofar que Kant pretende propor não têm a finalidade de estabelecer direitos incontestáveis, mas, acima de tudo, de proteger a razão pura contra os ataques céticos e as ingenuidades dos dogmáticos. Portanto, o exercício crítico é um passo preliminar fundamental em qualquer discussão metafísica que almeje alguma objetividade, ou seja, a crítica é um método necessário³³ para o renascimento de uma metafísica genuína, seja ela qual for.

As questões que parecem fugir de qualquer experiência possível, conseqüentemente, remetem a muito emblemática citação de Kant: “Tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença”³⁴ (*KrV*, B XXX). Isso significa que é necessário compreender os limites e as lacunas da relação entre razão e entendimento, recusando o falso saber especulativo e comprometendo-se a aceitar o solo instável do saber teórico. No entanto, compreender isso não significa concluir o exercício racional. Pelo contrário, a ideia de liberdade, Deus e alma continuam a persistir na razão. Portanto, definir os limites da razão é apenas o primeiro passo para a investigação kantiana, uma vez que a metafísica é como uma árvore que “se podem cortar os ramos que se vão erguendo, mas a que não se podem extirpar as raízes” (*KrV*, B 24).

Conforme expressado por Kant nos *Prolegômenos*, talvez seja possível perdoar a imaginação quando ela se desvia, ou seja, quando ela ultrapassa os limites prudentes da experiência, pois assim ela é estimulada e fortalecida, e é sempre mais fácil controlar sua audácia do que despertá-la inicialmente. “Mas que o entendimento divague, ele que deve

³³ Ao contrário do que muitas vezes é entendido, a crítica é um método defensivo da razão para salvaguardar a metafísica, principalmente em seu âmbito prático, não a extinguir. Segundo Beckenkamp: “Esta função defensiva trata de dizer que temos que acabar com as querelas sem fim da metafísica para que daí não resultem conseqüências devastadoras para o lado do domínio prático. (2017, p. 287).

³⁴ É necessário compreender com cuidado o que significam esse “saber” e essa “fé” nesse contexto. Kant não está dizendo para se aderir a uma fé cega em detrimento da busca por um conhecimento seguro, abrindo mão da razão conseqüentemente. Kant quer dizer que é necessário compreender os limites da razão e aceitar até onde é possível formular conhecimentos seguros e hipóteses críveis. Na Crítica da Razão Prática isso fica ainda mais claro quando se entende, como argumenta Christian Hamm: “[...] Kant ‘t[e]ve que suprimir [aufheben] o *saber* para obter lugar para a fé’. ‘*Saber*’ quer dizer aqui, é claro, o **falso** saber, o ‘saber’ das ‘coisas em si’, como pretendo objeto do conhecimento especulativo; e ‘fé’, aquele outro ‘conhecimento’, de caráter **prático-moral**, que deve sua validade, diferentemente do teórico, não à fundamentação por **conceitos do entendimento**, mas à determinação **por princípios da razão** (prática), julgados necessários por ela mesma, como é exposto e defendido por Kant, sob o título de uma ‘fé racional’ [Vernunftglaube], na ‘Doutrina transcendental do método’ desta Crítica e, sobretudo, na *Crítica da razão prática* e, mais tarde, no seu escrito sobre *Religião*. (2012, p. 35).

pensar, eis o que nunca pode ser perdoado” (*Prol.*, § 35, A 108, 94). E por isso, Kant adotou uma postura totalmente contrária aos pressupostos da metafísica especulativa. Segundo ele, “O mundo está saturado de afirmações metafísicas” (*Prol.*, § 60, A 210, 179) O fim da metafísica especulativa é necessário, e o “misticismo, que não pode surgir numa época esclarecida, a não ser dissimulando-se por detrás de uma metafísica escolástica, sob cuja proteção pode atrever-se a delirar, por assim dizer, com a razão, é expulso pela filosofia crítica deste seu último refúgio” (*Prol.*, § 60, A 222, 188).

[...] quem uma vez saboreou a crítica sente para sempre aversão por todo o palavreado dogmático, com que outrora forçosamente se contentava, porque a sua razão precisava de alguma coisa e nada de melhor podia encontrar para o seu entretenimento. A crítica está para a habitual metafísica de escola justamente como a química está para a alquimia, ou como a astronomia para a astróloga divinatória. (*Prol.*, § 60, A 190, 164)

Este mesmo desfecho, que também foi abordado no primeiro capítulo, não se encerra aqui. Sua conclusão também se transforma em um protesto contra as pretensões materialistas do ceticismo, uma vez que, assim como não é possível extrapolar a experiência possível para construir uma metafísica especulativa, também não é possível esgotar a coisa em si (o númeno) nas representações fenomênicas. Como veremos no próximo capítulo, as ideias transcendentais servem, “pois, se não para nos instruir positivamente, pelo menos para eliminar as afirmações audaciosas do materialismo, do naturalismo e do fatalismo, que estreitam o campo da razão” (*Prol.*, § 60, A 186, 160).

A virada transcendental não é apenas uma empreitada contra o racionalismo dogmático, mas também contra o reducionismo empirista. Nas palavras de Humberto Schubert Coelho: “O problema do dogmatismo psicológico-empirista, por sua vez, é reduzir funções notoriamente elementares do pensamento a explicações causais (da ordem da natureza), fazendo parecer que a própria lógica deriva da associação entre percepções e impressões” (2022, p. 102).

Com tudo o que foi expresso, podemos concluir que os limites do conhecimento não são determinados pelo âmbito empírico, mas sim pela capacidade cognitiva da mente, pois é pela mente que o mundo do conhecimento é constituído; claro, a partir da sua relação com o meio externo. Dessa forma, a metafísica ganha uma nova relevância, não podendo ser suprimida pelos limites dos objetos da experiência, mas sim sendo criticamente delimitada em uma discussão em outro âmbito que não o da experiência, mas o da razão. A liberdade, assim como

outras ideias cosmológicas, adquire um novo contexto para discussão, o qual será explorado por meio da antinomia da razão pura.

4. Antinomia da Razão Pura.

A primeira e a segunda seção, respectivamente *Sistema das Ideias Cosmológicas* e *Antitética da Razão Pura*, do capítulo da *Antinomia da Razão Pura*³⁵, são marcadas por apresentar no que consiste os conflitos baseados em raciocínios dialéticos assentados na aparência transcendental. Conflitos estes que não podem ser evitados, pois fazem parte do desejo da própria razão que busca compreender, com perfeita naturalidade, a integralidade das condições que formam a síntese dos fenômenos. A princípio, o que está em jogo neste problemático conflito é a disputa entre o “desespero cético” e a “obstinação dogmática”.

São quatro os conflitos que forma a antinomia³⁶ da razão pura que compõem esse capítulo. A primeira antinomia trata da finitude ou infinitude do universo no espaço e no tempo, sendo a tese a afirmação de que o mundo teve um começo no tempo e é limitado no espaço, enquanto a antítese afirma que o mundo é infinito no tempo e no espaço. A segunda antinomia propõe que a substância deve ser simples ou composta, sendo a tese responsável por afirmar que as substâncias são formadas por partes simples e indivisíveis, enquanto a antítese afirma que as substâncias são compostas, portanto, divisíveis.

A terceira antinomia, a mais importante para nós, discute o conflito entre determinismo e liberdade, com a tese defendendo que há causalidade por liberdade, enquanto a antítese resume tudo à causalidade natural e mecânica dos fenômenos. Por último, a quarta antinomia examina a existência ou não de um Ser necessário, com a tese afirmando que esse Ser deve existir, enquanto a antítese nega essa necessidade. Uma explicação mais detalhada de cada antinomia não é necessária para nós; vamos nos limitar a discutir o método pelo qual a antitética da razão pura é formada.

³⁵ Henry Allison apresenta um dado interessante ao afirmar que foram as antinomias da razão pura que, na verdade, despertaram Kant do sono dogmático. Em suas palavras: “Em uma famosa carta a Christian Garve, escrita em 1798, Kant observa que foi a Antinomia da Razão Pura que ‘primeiro me despertou do meu sono dogmático e me levou à crítica da própria razão para resolver a aparente contradição da razão consigo mesma’ (12: 258; 252). Essa contradição ou conflito da razão consigo mesma se manifesta no fato de que ela parece gerar duas respostas igualmente convincentes, mas incompatíveis, para algumas questões cosmológicas fundamentais. Kant também sugere que, se não resolvida, a situação levaria nada menos que à ‘eutanásia da razão pura’”. (1990, p. 11-12).

³⁶ Alessandro Pinzani aponta um fato curioso na exposição de Kant: “Interessantemente, Kant introduz o termo no singular, embora discuta em seguida quatro antinomias, articuladas todas em uma tese e em uma antítese incompatíveis entre si. Isso porque em todas as quatro formas de antinomia a oposição entre tese e antítese diz respeito à idéia cosmológica, isto é, à idéia de que o mundo (o cosmo) forme uma totalidade absoluta da qual podem ser afirmadas propriedades antitéticas, que podem ser resumidas ao par conceitual condicionado/incondicionado.” (2012, p. 564-565).

Segundo Kemp Smith, os primeiros oito parágrafos foram escritos quando Kant ainda pretendia expor seu sistema crítico da metafísica na forma de uma doutrina da antinomia; ideia esta, presente na *Dissertação*³⁷ de 1770. Seu argumento é que o próprio conceito de “cosmológico”, que implica, neste momento no texto, as ideias da razão pura, indica isso³⁸. Neste contexto, Kant indica que a razão não é uma faculdade separada do entendimento, ou seja, a razão não produz conceitos por si mesma. Na verdade, a razão é o próprio entendimento na medida em que ele estende suas categorias em direção ao incondicionado. No entanto, vale ressaltar que não são todas as categorias que produzem um conceito incondicionado, Kemp Smith argumenta:

Ainda assim, nem todas as categorias produzem um conceito do incondicionado. Isso é possível apenas para aquelas que se preocupam com uma série de membros condicionantes e condicionados, e em referência às quais, portanto, o postulado de um incondicionado pareceria ser legítimo, a saber: (1) quantidade incondicionada no espaço e no tempo; (2) qualidade incondicionada (indivisibilidade e simplicidade) da realidade no espaço (matéria); (3) causalidade incondicionada das aparências; (4) necessidade incondicionada das aparências. (2003, p. 479)

Apesar de ser um movimento natural, é evidente que alargar o entendimento para além da experiência possível, ou seja, em direção ao incondicionado, ocasionaria um conflito intransigente da razão. Contudo, isso não significa que os objetos das ideias geradas desse conflito sejam falsos, pois, se assim fosse, poderíamos desistir aqui mesmo da ideia de discutir algo sobre a liberdade.

A simples existência da antinomia implica necessariamente em duas condições, argumenta Kemp Smith: “Primeiro, que não se refere a um problema ordinário, mas a um

³⁷ A *Dissertação* de 1770, também intitulada como *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, pode ser considerada talvez como um pré-anúncio do que viria a ser a *Crítica da Razão Pura*. Neste texto já havia grande parte do que seria a virada transcendental, uma vez que “espaço e tempo são introduzidos como fundamento formal da intuição e, por conseguinte, de todo o mundo sensível, insistindo-se em sua separação da forma e dos princípios do mundo inteligível. Este passo decisivo na formação da filosofia transcendental de Kant foi dado, por conseguinte, entre 1769 e 1770, sendo possível situá-lo mais precisamente em 1769, como associado à ‘grande luz’ deste mesmo ano” (Beckenkamp, 2017, p. 57).

³⁸ O argumento não se resume a isto, além da presença do conceito “cosmológico”, Kemp Smith considerada estes oito primeiros parágrafos como escritos antigos, pois eles: “oferecem uma explicação muito diferente de sua origem em comparação àquela exposta nos capítulos precedentes. Evidentemente, portanto, essa parte da seção deve ter sido escrita antes da formulação kantiana da dedução metafísica a partir das três espécies de silogismo. Esse fato é corroborado pela observação de que o argumento recomeça, como se o assunto não houvesse sido previamente discutido.” (2003, p. 478)

problema inevitável da Razão humana, ‘um que ela deve necessariamente encontrar em seu progresso natural’” (2003, p. 480) e, além disso: “que a tese e a antítese juntas geram uma ‘ilusão natural e inevitável’. que continua a persistir mesmo após seu poder enganador ter sido claramente revelado.” (*Ibidem*). Sem uma resolução, é impossível para a razão cessar o conflito:

Uma tese dialética da razão pura deverá, por consequência, possuir algo que a distinga de todas as proposições sofisticas e é o seguinte: que não se ocupe de uma questão arbitrária, levantada apenas por capricho, mas de um problema que se depara necessariamente à razão humana na sua marcha; e, em segundo lugar, que apresente, como proposição contrária, não uma aparência artificial que logo desaparece desde que como tal se examina, mas uma aparência natural e inevitável que, mesmo quando já não engana, continua ainda a iludir, embora não a enredar, e que, por conseguinte, pode tornar-se inofensiva sem nunca poder ser erradicada. (*KrV*, A 422 B 450)

O que gera, portanto, esse conflito não são apenas ideias ilusórias que a razão levanta de maneira arbitrária, como se simplesmente essa capacidade de ir para além da experiência possível fosse um movimento teimoso de uma razão infantilizada. Na verdade, o conflito é sustentado pela busca por uma unidade capaz de integrar a exposição total dos fenômenos, é uma aquisição que Kant julga ser legítima, uma vez que é natural para a razão exigir a absoluta totalidade das condições que integram a unidade sintética que submete todos os fenômenos. Segundo Kant, a razão utiliza o seguinte princípio: “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições* e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado.” (*KrV*, A 409 B 436). Portanto, é como se a razão regredisse³⁹ a série dos eventos causais, buscando no fenômeno, que é aquilo que é possível de ser investigado, a integralidade.

O grande problema é que sendo essa unidade adequada às demandas da razão, ela é grande demais para o entendimento, indo para além de sua funcionalidade; mas se a unidade fosse adequada ao entendimento, tornar-se-ia pequena demais para a razão. Deste modo, o

³⁹ É necessário destacar que o método é sempre regressivo, nunca progressivo, uma vez que, dado o funcionamento da intuição pura do tempo, os eventos causais tornam necessários os fatos já ocorridos, pois são imutáveis, enquanto os que ainda não ocorreram são, para nós, arbitrários. Nas palavras de Kant: “Darei o nome de *regressiva* à síntese de uma série que diz respeito às condições, ou seja, a que parte da condição mais próxima do fenômeno dado e assim segue, sucessivamente, até às condições mais remotas, e o nome de síntese *progressiva* à que, pelo lado do condicionado, da consequência próxima segue para as consequências mais afastadas. A primeira processa-se *in antecedentia*, a segunda *in consequentia*. As ideias cosmológicas ocupam-se, pois, da totalidade da síntese regressiva e procedem *in antecedentia*, não *in consequentia*. Quando se dá este último caso trata-se de um problema arbitrário, não de um problema necessário da razão pura, porque carecemos de princípios, não de consequências, para a integral compreensão do que é dado no fenômeno.” (*KrV*, A 411 B 438).

capítulo da antinomia da razão pura expõe a impossibilidade da razão pura em resolver os seus conflitos internos a partir dos meios possíveis dado pelo entendimento. Justamente por isso a antitética da razão pura, tema da segunda seção do capítulo da antinomia, pode ser apresentado como “o conflito de conhecimentos dogmáticos em aparência (*thesis cum antithesi*)” (*KrV*, A 421).

Para que a exposição da antitética transcendental seja completa, Kant mostra como a aplicação do esquema do silogismo hipotético às categorias do entendimento gera naturalmente um conjunto fechado de antinomias. Seguindo a forma deste tipo de silogismo, constitui-se como uma argumentação dialética que “toma como conteúdo a unidade incondicional das condições objetivas no fenômeno”. Ou seja, neste caso o princípio racional da unidade incondicional é aplicado à síntese objetiva dos fenômenos, exigindo-se que a síntese sempre condicionada do entendimento seja concluída em uma unidade incondicional. (Beckenkamp, 2017, p. 263)

O cerne desta dialética ilusória está na tentativa de aplicar a exigência do incondicionado, ou da ideia da totalidade⁴⁰ enquanto aquisição da razão pura, às sínteses condicionadas do múltiplo dos fenômenos; isto é, utilizar as categorias puras do entendimento, que servem para organizar o conhecimento advindo da sensibilidade e nada mais, como

⁴⁰ É importante ressaltar que existe uma certa irregularidade na relação entre o conceito de incondicionado e o conceito da ideia de totalidade. Kemp Smith notou essa irregularidade, argumentando que: “Kant não é muito claro quanto à relação entre os conceitos de totalidade das condições e de incondicionado. Em A 322 = B 379, eles parecem ser considerados conceitos exatamente equivalentes. Em A 416-17 = B 443-5, eles são aparentemente considerados distintos, com o primeiro apenas conduzindo ao segundo.” (2003, p. 480). Na citação A 322 – B 379, Kant diz: “Assim, o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da *totalidade* das *condições* relativamente a um condicionado dado. Como, porém, só o *incondicionado* possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado”; já na citação A 416-17 – B 443-5, resumidamente, Kant diz: “Sendo assim, como na totalidade absoluta da síntese regressiva do diverso no fenômeno [...] está necessariamente contido o incondicionado, podendo deixar-se em suspenso a questão de saber se e como essa totalidade pode ser realizada, a razão procede aqui a partir da ideia da totalidade, embora propriamente a sua intenção final seja o incondicionado, quer o incondicionado da totalidade da série, que de uma parte desta”. Portanto, neste segundo caso, a ideia de totalidade e incondicionado são conceitos distintos, embora o segundo esteja contido no primeiro. Acredito que esta distinção ocorre devido ao fato de que, neste segundo momento no texto, Kant esteja relacionando a ideia de totalidade com o conceito de mundo, em suas palavras: “[...] porque a palavra mundo, em sentido transcendental, significa a totalidade absoluta do conjunto das coisas existentes” (*KrV*, A 419-20). A ideia de totalidade, portanto, remete à síntese integral dos fenômenos, a qual se refere apenas ao mundo sensível e não aos númenos. No entanto, como o realista transcendental confunde a síntese integral dos fenômenos com a síntese integral das coisas em si, o incondicionado, a partir do realismo transcendental, é necessariamente conferido pela ideia de totalidade, mesmo que se refira apenas à síntese dos fenômenos. Em suma, a ideia de totalidade é sinônimo do incondicionado a partir da perspectiva do realista transcendental, por outro lado, a ideia de totalidade remete ao incondicionado para aquele que superou o realismo transcendental.

instrumento para conhecer aquilo que está além da experiência possível, pensando ser possível que através do condicionado seja dada também a série total das condições.

4.1. O Realismo Transcendental e a Antitética da Razão Pura.

O realista transcendental, portanto, é quem estimula essa dialética intransigente da razão, uma vez que é por meio dessa doutrina que se “entende o incondicionado não como simples exigência da razão pura, mas como efetivamente dado, segundo o raciocínio dialético que parece estabelecer que, dado o condicionado, é dada também a série total de suas condições” (Beckenkamp, 2017, p. 265). É natural para o realista transcendental, seja ele cético ou dogmático, pensar que existe uma ligação direta do entendimento com a realidade empírica, como se houvesse uma apreensão imediata da realidade. Isso na medida em que não se limita os objetos da experiência à intuição sensível, o que resulta na confusão quanto à função da subjetividade no conhecimento objetivo dos fenômenos.

Tanto os dogmáticos quanto os cétricos, na medida em que não ultrapassam o realismo transcendental, sustentam a antinomia da razão pura. Nenhum dos lados consegue construir demonstrações legítimas e definitivas de suas proposições, por isso, a metafísica nunca pôde se sustentar como uma ciência legítima. O que resta para ambos, portanto, é “a estratégia da refutação da tese oposta, confiantes na validade do princípio do terceiro excluído para as disjunções binárias: ou a tese ou a antítese” (Beckenkamp, 2017, p. 267). Em relação aos conflitos da antinomia, é possível destacar que as teses expressam, dogmaticamente, a unidade superior à qual a razão aspira, enquanto as antíteses são as manifestações dos juízos do entendimento que são constantemente estrangidos pela natureza das aparências.

Se nos apegarmos à razão, fazemos afirmações contraditórias em relação aos fenômenos; caso contrário, se confiarmos no entendimento, a razão condena nossas conclusões como insuficientes. O conflito, desse modo, não é apenas um conflito entre duas doutrinas distintas que buscam uma unidade na experiência, mas também um conflito interno. Isso ocorre porque, se a razão teórica assume o primado de forma desregrada, as funções do entendimento extrapolam seus limites; porém, ao constranger a razão, inibindo-a de buscar legitimamente o incondicionado, a razão torna-se obsoleta, assim como todas as leis práticas que dela advêm.

Kemp Smith, por sua vez, é um tanto quanto crítico em relação a forma como Kant expõem as antinomias da razão pura, acusando Kant de obscurecer o verdadeiro caráter das evidências sobre as quais as teses e antíteses se baseiam. Segundo ele, as provas das antíteses “são formuladas nos termos do racionalismo dogmático da posição Leibniziana, com uma

constante apelação a princípios abstratos.” (2003, p. 481). Mas mesmo as teses também não são apresentadas com a devida lucidez.

As teses e as antíteses baseiam-se em interesses diversos e conflitantes. As teses, embora expressas em fórmulas secas, despojadas das características empíricas através das quais sua verdadeira grandeza pode ser exibida, representam as pretensões orgulhosas da Razão dogmática. As antíteses expressam princípios do empirismo puro. As primeiras são apoiadas por interesses de caráter prático e popular: sobre elas se baseiam a moral e a religião. As últimas, embora conflitantes com nossos interesses espirituais, superam em muito as teses em suas vantagens intelectuais. (Smith, 2003, p. 498)

Infelizmente, nosso escopo é limitado e não temos espaço para expor ponto a ponto a crítica de Kemp Smith, a qual é detalhadamente exposta no capítulo II, *The Antinomy of Pure Reason*, em sua obra *A Commentary To Kant's Critique of Pure Reason*. Mas o importante é entender que, primeiro, as antitéticas da razão pura são sustentadas pelos polos extremos de cada doutrina, enquanto as teses assumem a posição do racionalismo dogmático desprovido de qualquer evidência empírica, as antíteses são resultantes do empirismo puro. Segundo que essa estrutura da *Dialética Transcendental* é limitada por um tratamento racionalista, tanto das teses, quanto das antíteses, mais ainda, “Kant acreditava que as provas racionalistas que ele propõem em seu apoio são irrefutáveis, desde que seja preservador a noção dogmática da consciência comum e a ontologia Leibniziana” (Smith, 2003, p. 482-483). A questão é que não é possível manter esses princípios, logo as teses racionalistas também não podem se sustentar.

A princípio, as teses e as antíteses são apresentadas como se fosse impossível escolher uma ou outra. Apesar das antíteses superarem as teses em suas vantagens intelectuais, elas falham em propor consequentemente um sistema prático eficiente, enquanto as teses, apesar de conseguirem propor um sistema prático, uma vez que geram “um certo interesse prático a que adere de todo o coração todo o homem sensato” (*KrV*, A 466 B 494), pecam na progressão mais rigorosa no tratamento dos conceitos abstratos. Em suma, o que resta para essa antitética é um conflito infinito que parece jamais ter alguma resolução. Surge, deste modo, o que Kant chama de “método cético”

Como a totalidade, seja na forma de um primeiro começo da série ou como uma infinidade atual de toda a série, nunca pode ser ela mesma experienciada, esses são problemas em relação aos quais a experiência não pode nos ajudar. Ela não pode nem confirmar nem refutar qualquer solução particular. O único método possível de decidir entre as reivindicações concorrentes é observar ou até provocar o conflito, na esperança de que possamos finalmente detectar algum mal-entendido e assim resolver o conflito para a satisfação de ambos os

litigantes. Tal é a descrição de Kant do que ele chama de seu “método cético”. (Smith, 2003, p. 481)

O método cético⁴¹, argumenta Kant, é essencialmente um método exclusivo da filosofia transcendental, sendo dispensável em qualquer outro campo de investigação. Por exemplo, seria absurdo aplicar o método cético aos princípios da matemática, uma vez que a matemática já possui, em si mesma, o método para demonstrar e discernir afirmações falsas. Outro exemplo que ele dá é o da filosofia experimental, na qual Kant indica que é possível uma dúvida provisória, mas não uma dúvida permanente, como a que implica o método cético, uma vez que qualquer mal-entendido relacionado à filosofia experimental pode ser esclarecido pela experiência evidente.

As afirmações transcendentais, propostas pelas antitéticas da razão pura, por outro lado, por afirmarem teses e antíteses que exigem um conhecimento que está para além da experiência possível para serem justificadas, como o exemplo dado logo acima por Kemp Smith, sobre a busca pelo primeiro começo da série de eventos causais ou a justificação da sua infinitude, são afirmações que não podem ser respaldadas *in concreto* por nenhuma disciplina. Justamente por isso, cabe então o método cético. Como argumenta Alessandro Pinzani:

Por isso, Kant afirma que devemos aplicar neste caso um método cético, que consiste em deixar que as duas posições se anulem reciprocamente, para descobrir “o ponto de equívoco”. O autor se serve da metáfora do Tummeplatz, da arena de combate, na qual as posições se enfrentam como “valentes cavaleiros”, enquanto nós, seguidores da filosofia crítica, “temos de pôr completamente de parte se é pela boa ou pela má causa que pugnam os combatentes e deixá-los entre si resolver a contenda”, ou melhor: deixar que “reconheçam por si mesmos a vaidade da sua querela e se separem como bons amigos”. (2012, p. 565-66)

Ao contrário do ceticismo clássico, que diante de duas proposições opostas, mas com o mesmo poder de persuasão, resultava na suspensão do juízo em busca de paz de espírito (ἀταραξία), ou do ceticismo moderno, que desconfiava da razão para fundamentar um conhecimento seguro, o método cético de Kant buscava gerar o conflito entre as afirmações

⁴¹ Método cético não é necessariamente a aceitação do ceticismo, Kant deixa isso muito claro quando argumenta: “Este método de assistir a um conflito de afirmações, ou antes, de o provocar, não para se pronunciar no fim a favor de uma ou outra parte, mas para investigar se o objeto da disputa não será mera ilusão, que qualquer delas persegue e com a qual nada ganharia, mesmo se não encontrasse resistência, tal modo de proceder, digo, é o que se pode denominar método cético. E totalmente diferente do cepticismo, princípio de uma ignorância artificial e científica, que mina os fundamentos de todo o conhecimento para, se possível, não deixar em parte alguma confiança ou segurança.” (*KrV*, A 423-4 B 451-2).

transcendentais, por desconfiar de ambos os lados, com o objetivo de demonstrar o caráter ilusório de ambas as partes. Expondo, por fim, que nenhum dos caminhos pode ser tomado, já que não geram conhecimento seguro devido à extrapolação da experiência possível.

Por fim, das quatro antinomias apresentadas, Kant esclarece que as duas primeiras, sobre a finitude ou infinitude do mundo no espaço e tempo e sobre a simplicidade ou divisibilidade da substância, tratam-se de antinomias matemáticas ou quantitativas. Sobre estas, não há verdade⁴² em nenhuma das teses ou antíteses, uma vez que essas antinomias partem do pressuposto de que o mundo e a substância são coisas em si e não fenômenos dados à intuição sensível, como é de fato a proposta insustentável do realismo transcendental. No entanto, as duas últimas antinomias são denominadas dinâmicas e sua conclusão difere das antinomias matemáticas. Kant esclarece sobre essa divisão:

Temos dois termos: mundo e natureza, os quais, por vezes, se confundem. O primeiro significa o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese, tanto no grande como no pequeno, isto é, no desenvolvimento progressivo dessa síntese, quer por composição quer por divisão. Mas esse mesmo mundo também se chama natureza, na medida em que é considerado como um todo dinâmico e se atende, não à agregação no espaço ou no tempo para o realizar como uma grandeza, mas à unidade na existência dos fenômenos. (*KrV*, A 418-19 B 446-47)

Sendo as duas primeiras antinomias falsas e insustentáveis, pois almejam unir em um único conceito duas coisas distintas, a saber, fenômeno e númeno. Resta entender qual a resolução para as últimas duas antinomias, mais especificamente a terceira, que mais nos interessa. Segundo Alessandro Pinzani: “Já no caso das últimas duas antinomias, teses e antítese, possuem ambos bons argumentos para ser defendidas, pois suas afirmações dizem respeito a diferentes âmbitos da realidade, a saber, ao mundo sensível e ao mundo inteligível” (2012, p. 567). Ou seja, ao contrário das duas primeiras antinomias, essas outras propõem, separadamente, bons argumentos para o mundo sensível e o mundo inteligível, sendo possível, portanto, separar ambos os âmbitos em suas proposições sem que um exclua necessariamente o outro.

⁴² Sobre a falsidade da primeira antinomia, Kant argumenta: “Se se consideram opostas contraditoriamente estas duas proposições: o mundo é infinito em grande e o mundo é finito em grandeza, admite-se então eu que mundo (a série inteira dos fenômenos) é uma coisa em si. [...] Se, porém, retirar este pressuposto ou esta aparência transcendental e negar que o mundo seja uma coisa em si, a oposição contraditória de ambas as proposições transforma-se numa oposição simplesmente dialética e, como o mundo não existe em si (independentemente da série regressiva das minhas representações), não existe nem como um *todo* infinito em si, nem como um *todo finito em si*.” (*KrV*, A 504-5 B 532-3). O mesmo procedimento serve para a segunda antinomia.

4.2. Terceira Antinomia.

A terceira antinomia propõe discutir se há ou não a possibilidade de uma causalidade por liberdade. Contudo, é importante notar que, tanto na tese quanto na antítese, a discussão não é sobre a liberdade diretamente, mas sobre a possibilidade de um primeiro começo, isto é, sobre a existência de uma primeira causa que seja incausada⁴³. A terceira antinomia está diretamente ligada à discussão da primeira antinomia⁴⁴, a saber, se houve no mundo um início ou se tudo o que existe sempre existiu e continuará existindo infinitamente. Além disso, está conectada aos princípios dados na segunda analogia⁴⁵, que parte do pressuposto de que todas as mudanças ocorrem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito.

A tese expressa o seguinte: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.” (*KrV*, A 444 B 472). Portanto, a tese expõe que é necessário existir uma causalidade por liberdade para explicar certos fenômenos existentes, pois a causalidade natural não seria suficiente. Além disso, a tese exprime que há uma contradição caso seja assumida somente a causalidade natural.

Se tudo acontece, portanto, unicamente pelas leis da natureza, haverá sempre apenas um começo subalterno, nunca um primeiro começo, e não há portanto integridade da série pelo lado das causas provenientes umas das outras. Ora, a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada a priori. Assim, a proposição, segundo a qual toda a

⁴³ Segundo Henry Allison, essa antinomia surge porque, a partir de um conjunto de causas, é viável inferir, com igual valor, que há um primeiro começo a partir dele ou, alternativamente, que esse conjunto de causas faz parte de uma série infinita. Em suas palavras: “A antinomia surge porque qualquer conjunto completo de condições pode ser pensado com igual cogência, seja como limitado por um primeiro membro, que é ele mesmo incondicionado, ou como infinito.” (1990, p. 13).

⁴⁴ Como Kemp Smith aponta: “Embora esta antinomia esteja principalmente preocupada com o problema da liberdade, isto é, da origem espontânea *dentro* do mundo, a prova da tese refere-se apenas ao problema cosmológico de uma primeira causa.” (2003, p. 495). No entanto, apesar de a prova se referir diretamente ao problema cosmológico de um primeiro começo, provar isto implicaria a comprovação da liberdade transcendental, como veremos.

⁴⁵ A segunda analogia, “Princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade”, faz parte de um conjunto de três analogias da experiência, cujo propósito é compreender como a experiência pode ser objetiva. A segunda analogia de Kant argumenta que a nossa percepção do tempo e dos eventos no mundo depende da noção de causalidade, isto é, somente é possível entender a série de eventos a partir da aplicação da ideia de que há uma relação causal entre esses eventos. Caso contrário, não seria possível distinguir uma sequência temporal objetivamente, e o que restaria seriam sequências de eventos sem conexões e sem sentido. Nesta perspectiva, Allison argumenta que: “Ambas as partes da Terceira Antinomia assumem a validade, dentro da experiência, da ‘causalidade de acordo com as leis da natureza’, ou seja, o modo de causalidade afirmado na Segunda Analogia. A disputa é sobre se é também necessário, ou mesmo permissível, apelar para outra concepção de causalidade, a liberdade transcendental, definida como ‘o poder [*Vermögen*] de iniciar um estado espontaneamente [*von selbst*]’ (A533/B561), para explicar adequadamente qualquer aparência dada.” (1990, p. 14).

causalidade só é possível segundo as leis da natureza, contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade seja a única. (*KrV*, A 445-6 B 473-4)

Além de não ser suficiente, usar a causalidade natural para explicar o todo implica numa contradição⁴⁶, segundo a tese. Em outros termos, a causalidade natural se contradiz na medida em que não traz consigo uma causa que seja suficiente por si mesma⁴⁷, caindo, portanto, no regresso infinito. Se, para todo efeito, há uma causa suficiente, a causalidade por natureza não pode ir além de um começo subalterno (*subalternen*), uma vez que não consegue explicar como seria possível surgir uma causalidade suficiente por si mesma. A explicação do efeito é sempre uma causa que também é efeito de outra causa, e assim sucessivamente.

A tese, portanto, pretende admitir uma causalidade que seja suficiente por si mesma, somente assim essa contradição seria eliminada. Essa causalidade não seria outra coisa senão uma espontaneidade absoluta, uma “espontaneidade capaz de dar início a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental [...]” (*KrV*, A 446 B 474). Deste modo, a tese da terceira antinomia, antes de provar a liberdade nos atos cotidianos, pretende primeiro provar que houve um primeiro ato que surgiu de forma incondicionada, portanto, advindo de uma liberdade transcendental formulada como uma espontaneidade absoluta; ato este, de caráter divino, que gerou consequentemente o desenrolar dos eventos causais dos fenômenos.

⁴⁶ Segundo Kemp Smith, a explicação desta contradição exposta por Kant na tese da terceira antinomia pode ser resumida da seguinte forma: “Vamos assumir o oposto. Nesse caso, tudo o que acontece pressupõe um estado anterior, do qual decorre de acordo com uma regra. Esse estado anterior é ele próprio causado de maneira semelhante, e assim por diante, *ad infinitum*. Mas se tudo acontece apenas de acordo com as leis da natureza, nunca pode haver um primeiro começo, e, portanto, nenhuma completude da série do lado das causas derivadas. Mas a lei da natureza é que nada acontece sem uma causa *suficientemente* determinada *a priori*. Se, portanto, toda causalidade é possível apenas de acordo com as leis da natureza, o princípio se contradiz quando tomado em universalidade ilimitada. Tal causalidade, portanto, não pode ser a única causalidade possível. Devemos admitir uma espontaneidade absoluta, pela qual uma série de aparências, que procede de acordo com as leis da natureza, começa por si mesma.” (2003, p. 492).

⁴⁷ O argumento de Kant pode ser resumido na seguinte forma: Dado que é impossível rastrear a cadeia de causas de um evento até uma causa primeira, essa cadeia nunca pode ser completamente estabelecida e, portanto, não pode fornecer uma explicação total para o evento. Isso leva a duas possibilidades: ou o princípio de causalidade se contradiz, ou deve-se supor a existência de uma causalidade autônoma e livre que inicia a cadeia de causas. No entanto, como explica Kemp Smith: “Este argumento não pode ser aceito como válido. Cada causa natural é suficiente para explicar seu efeito. Ou seja, a causalidade é suficiente em cada estágio. O fato de que a série de causas antecedentes não pode ser completada se deve à sua infinitude real, e não a qualquer insuficiência na causalidade que ela incorpora. Para provar seu ponto, Kant teria que mostrar que a concepção do infinito real é inerentemente autocontraditória; e isso, como já observamos, ele não pretende afirmar. Seu argumento aqui está sujeito à mesma crítica que já fizemos ao seu argumento em prova da tese da primeira antinomia.” (2003, p. 493).

A partir da comprovação deste primeiro ato incondicionado, que seria também o primeiro começo na série causal dos eventos, transfigurado como a liberdade transcendental, seria possível admitir outros atos incondicionados que se relacionariam com os fenômenos. Segundo Kant, esta seria a grande questão da razão especulativa, que consiste “simplesmente no problema de admitir uma faculdade que, por si mesma, inicie uma série de coisas ou estados sucessivos.” (*KrV*, A 448 B 476). A tese, a partir da suposta contradição presente na causalidade natural, percebe que é necessária uma causa primeira que seja incondicionada, representada na tese pela ideia do primeiro começo, e que justifica não só esse primeiro ato da liberdade transcendental, mas também uma faculdade capaz de iniciar outros primeiros começos dentro dos eventos sucessivos da natureza.

Não se trata aqui de um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas sim quanto à causalidade. Quando agora (por exemplo) me levanto da cadeira, completamente livre e sem a influência necessariamente determinante de causas naturais, nesta ocorrência, com todas as suas conseqüências naturais, até ao infinito, inicia-se absolutamente uma nova série, embora quanto ao tempo seja apenas a continuação de uma série precedente. (*KrV*, A 450 B 478)

Kant destaca que a faculdade da liberdade transcendental não gera necessariamente o primeiro ato que antecede no tempo, mas sim o que antecede a causalidade (*Kausalität*)⁴⁸. Pois, se fosse apenas o primeiro caso, seria possível admitir apenas um primeiro ato da liberdade transcendental e nenhum mais. No entanto, como a liberdade defendida na terceira antinomia é uma espontaneidade que antecede a causalidade, não ao tempo, isso implica que é possível, mesmo já diante da série de eventos causais, iniciar outros estados sucessivos a partir de um ato de liberdade. Logo, seria possível o início de diversos outros primeiros começos.

Esta seria, basicamente, a teoria proposta na tese da terceira antinomia apresentada por Kant. Em suma, através de uma possível contradição exposta pela causalidade natural, é necessário pressupor uma causa primeira absolutamente espontânea, o que consequentemente implica na necessidade de uma faculdade de iniciar livremente uma série de eventos causais. Como foi exposto ao longo da tese, é possível atribuir tal liberdade também aos atos que estão

⁴⁸ Alessandro Pinzani indica que este conceito deve ser entendido com a sua devida profundidade, em suas palavras: “Cabe, em primeiro lugar, salientar o uso peculiar do termo *Kausalität*, que não indica necessariamente ‘causalidade’ no sentido de uma cadeia de eventos ligados entre si por relações de causa e efeito, antes a capacidade de dar lugar a efeitos, isto é, certa eficácia em provocar efeitos. Por isso Kant chega a falar até em ‘*Kausalität der Ursache*’, isto é, ‘causalidade da causa’, conforme a tradução portuguesa, ou ‘capacidade da causa de provocar efeitos’, como talvez fosse melhor traduzir.” (2012, p. 567).

presentes ao longo da série, ou seja, a liberdade não se refere apenas a um começo absolutamente primeiro no tempo, mas sim à capacidade de iniciar espontaneamente uma causa qualquer. “Em outras palavras, é possível afirmar a existência da liberdade no mundo e não somente no início do mundo (isto é, da série no tempo).” (Pinzani, 2012, p. 570).

4.3. Antítese: o problema da unidade da experiência.

A antítese da terceira antinomia, por sua vez, parte do pressuposto que: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.” (*KrV*, A 445 B 473). Como já observado, o método de validação, tanto das teses quanto das antíteses, é baseado no princípio do terceiro excluído para gerar disjunções binárias. Ou seja, como nenhum dos lados consegue realizar demonstrações objetivas de suas teorias, resta atacar o outro lado para tentar validar a própria posição, como se a exclusão da teoria oposta necessariamente validasse a sua própria proposta. A tese, por sua vez, começa afirmando que, se existisse apenas causalidade natural, seria gerada uma contradição, uma vez que o princípio de que para todo efeito existe uma causa suficiente nunca seria completamente respondido, levando a um regresso infinito⁴⁹. A antítese, por outro lado, também parte de uma contradição presente na tese, a saber, o problema da unidade da experiência.

Caso fosse possível uma causalidade por espontaneidade, seria necessário considerar uma causalidade onde nada anteriormente a determinasse, o que, por si só, já é contraditório com o princípio de causa e efeito. Isso ocorre porque toda ação pressupõe um estado da causa ainda não atuante, enquanto que esse primeiro começo dinâmico de ação dispõe de um estado que não possui nenhuma ligação com o estado anterior da causalidade. Em outras palavras, essa causalidade surgiria do nada. A contradição da liberdade transcendental⁵⁰, portanto, é

⁴⁹ No entanto, como argumenta Alessandro Pinzani, esse horror diante do regresso infinito não parece ser devidamente justificado, mas é representado apenas por incômodo psicológico. Em suas palavras: “O verdadeiro horror, suscitado na maioria dos filósofos modernos pela idéia de um universo sem um começo que o transcenda ou que dê início à série causal dos eventos condicionados, parece responder mais a um interesse prático, a saber, à superação de um incômodo que parece ser, justamente, psicológico antes do que especulativo. Não fica claro porque a razão não poderia aceitar a totalidade infinita dos epifenômenos (condicionados) como sendo a base incondicionada de seu conhecimento e se sinta obrigada a pensar tal base na forma de um início temporal da série causal, como um A que provoca B, C, D etc.” (2012 p. 578).

⁵⁰ Como foi expresso na tese, é necessário entender que esta liberdade transcendental não é uma faculdade que agiu apenas no primeiro começo em relação ao tempo, mas é uma faculdade que agiria constantemente por meio do sujeito livre, portanto a desordem seria também constante, justamente por isso: “O sujeito da liberdade transcendental ‘provada’ na tese é esta causa primeira do mundo, não qualquer outro sujeito no mundo. No máximo, seria pensável que esta causa siga agindo livremente no mundo, começando sempre novas séries no tempo. Isso, contudo, levaria à dificuldade salientada pela

devida “um encadeamento de estados sucessivos de causas eficientes, segundo o qual não é possível uma unidade da experiência, que se não encontra pois em qualquer experiência, é um vazio ser de razão.” (*KrV*, A 447 B 475).

Só na natureza podemos, pois, procurar o encadeamento e a ordem dos acontecimentos no mundo. A liberdade (a independência) em relação às leis da natureza é, sem dúvida, uma libertação da *coação* mas é também uma libertação *do fio condutor* de todas as regras. Com efeito, não pode dizer-se que as leis da liberdade, na causalidade do curso do mundo, tomem o lugar das leis da natureza, pois se a liberdade fosse determinada por leis, não seria liberdade, seria tão-só natureza. A natureza e a liberdade transcendental distinguem-se entre si como a submissão às leis e ausência das leis [...] (*KrV*, A 447 B 475)

A causalidade livre, justamente por ser distinta das leis da natureza, rompe com o fio condutor da unidade admitida no princípio de causa e efeito admitido na segunda analogia, gerando uma multiplicidade que desordenaria a objetividade da experiência. Se houvesse uma causalidade que surgisse sem nenhuma ligação com o encadeamento da causalidade já existente, a unidade da experiência seria rompida, resultando em duas fontes distintas de interação, uma por liberdade e outra pela lei natural, que desordenariam qualquer tipo de intuição sensível.

Kant argumenta na antítese que, se fosse admitida uma faculdade da liberdade transcendental para iniciar mudanças no mundo por meio de uma causalidade livre, essa faculdade deveria encontrar-se fora do mundo, uma vez que ela rompe com as leis da natureza. Não é lícito atribuir esta faculdade à série dos eventos causais, “porque se assim fosse, desapareceria em grande parte o encadeamento de fenômenos que se determinam necessariamente uns aos outros por leis universais, encadeamento a que se dá o nome de natureza” (*KrV*, A 451 B 479). O ponto central da crítica à tese é que, se existisse essa faculdade da liberdade transcendental, que age independentemente das leis, não seria sequer possível pensar a natureza, pois as leis desta seriam incessantemente alteradas por essa faculdade. Assim, as leis naturais, que deveriam regular e uniformizar a experiência, seriam desordenadas e desconexas.

antítese, a saber, a impossibilidade de ter uma experiência unitária dos fenômenos, pois nunca teríamos a certeza se eles obedecem às leis de natureza ou à causalidade por liberdade desta causa primeira sempre ativa.” (Pinzani, 2012, p. 575).

A proposta da antítese, como resposta à falha da tese, é um mundo sem um primeiro começo⁵¹, seja dinâmico enquanto primeiro começo na causalidade, ou matemático enquanto primeiro começo no tempo. De fato, segundo o que é proposto na antítese, é absurdo imaginar um estado inicial do mundo ou um começo absoluto da série dos fenômenos. Isso seria, segundo a proposição da antítese, uma imposição indevida à natureza ilimitada, com o objetivo de alcançar algum tipo de repouso para a imaginação. Portanto, “sempre houve substâncias no mundo ou, pelo menos, a unidade da experiência implica necessariamente este pressuposto” (*KrV*, A 449 B 477). Em suma, somente a partir das leis naturais é possível averiguar o encadeamento e a ordem dos acontecimentos no mundo. A liberdade transcendental, por ser a independência das leis, geraria uma fonte múltipla da causalidade, o que romperia com a unidade da experiência.

4.4. Resolução da Terceira Antinomia.

É nítida a diferença entre a terceira antinomia e as duas primeiras. Enquanto estas demonstram um conflito binário onde somente é possível uma resposta, uma vez que a tese necessariamente exclui a antítese e vice-versa. Ou seja, se o mundo é finito, ele não pode ser infinito; se o mundo é composto por uma substância simples, ele não pode ser composto por uma substância divisível. Existe um efeito de contradição inevitável entre a tese e a antítese nas duas primeiras antinomias, as matemáticas. Já na terceira antinomia esse efeito parece não existir com tamanha necessidade, já que a existência da causalidade por liberdade não implica, por exemplo, na exclusão necessária da causalidade por leis naturais. A tese, na verdade, em nenhum momento diz que não há causalidade natural, apenas há uma tentativa de assumir também uma causalidade através da liberdade.

Falemos, no entanto, primeiro sobre a antítese, uma vez que esta representa a negação da tese, isto é, a negação da causalidade por espontaneidade, Allison expressa que: “Embora Kant certamente rejeite tal identificação, juntamente com o empirismo dogmático e o verificacionismo que ela envolve, ele, no entanto, insiste que, dada essa identificação, o

⁵¹ Tanto a tese quanto a antítese buscam o incondicionado ou a ideia de totalidade para a completude da série dos eventos causais. Na tese, o incondicionado pode ser encontrado no primeiro começo, que é justamente uma causalidade que surge de forma incondicionada, ou seja, por uma causalidade suficiente por si mesma. Na antítese, o incondicionado é encontrado na totalidade infinita das séries causais. Nas palavras do Alessandro Pinzani: “Ora, a antítese parte da ideia de que a série causal é infinita no tempo, não possui nenhum começo incondicionado, mas é ela mesma – em sua totalidade – este incondicionado. A tese, pelo contrário, afirma a existência de um primeiro começo, isto é, de um início temporal da série causal e sustenta que tal começo é incondicionado e, portanto, espontâneo ou livre.” (2012, p. 574).

raciocínio no argumento da antítese está perfeitamente em ordem.” (1990, p. 22). Ou seja, de fato é problemático assumir uma causalidade por liberdade, uma vez que somente pode ser averiguado pela experiência a causalidade de acordo com as leis da natureza, a causalidade por liberdade implica a justificação de uma natureza que ainda não foi propriamente estabelecida.

O grande problema da antítese, que também é o problema da tese, é assumir o realismo transcendental como prática epistemológica. “Ora, tese e antítese cometem a mesma falácia, ao tomar os fenômenos como coisas em si, e se diferenciam unicamente em relação à questão, ‘se as relações entre as coisas são determinadas segundo uma causalidade natural ou também segundo uma causalidade da liberdade’” (Pinzani, 2012, p. 576). Dito isso, Kant propõem o idealismo transcendental como resposta à terceira antinomia, na tentativa de cessar o conflito entre a tese e a antítese. Mas antes de adentrar na resposta do idealismo transcendental, é válido analisar um pouco mais o caráter conflitivo da tese e da antítese, pois este, como supracitado, difere das duas primeiras antinomias matemáticas.

A tese afirma a necessidade de apelar para tal causalidade a fim de encontrar o ponto de descanso necessário para a razão (a ideia do incondicionado), um lugar onde a explicação para. Apelando para a distinção entre um “começo no tempo” e um “começo na causalidade” (A450/B478), a tese também afirma a possibilidade lógica de aplicar essa concepção a algumas ocorrências no tempo, por exemplo, ações humanas. A antítese nega ambas as reivindicações. Em vez disso, ela afirma que toda causalidade (sem exceção) deve ser do tipo da Segunda Analogia. Ao fazer isso, ela também se compromete com a suposição de uma cadeia causal infinita. Como no caso das outras antinomias, as demonstrações são apodíticas por natureza, isto é, cada lado tenta estabelecer seu caso demonstrando a impossibilidade da alternativa. Assim, a suposição operativa compartilhada por ambos os lados é que as reivindicações opostas são contraditórias. Isso não é prontamente aparente a partir da formulação no texto (que sugere um confronto entre duas concepções concorrentes de causalidade); mas a situação pode ser facilmente corrigida se a tese e a antítese forem tomadas, respectivamente, para afirmar que não tudo ocorre de acordo com a causalidade mecanicista e tudo ocorre de acordo com tal causalidade. (Allison, 1990, p. 14)

A natureza da terceira antinomia (dinâmica), portanto, é diferente das antinomias anteriores (matemáticas). A tese não demonstra apoditicamente a contradição da antítese⁵²; a

⁵² Assim como a antítese não expressa a contradição apodítica da tese, mas diz apenas sobre a extrapolação da experiência possível. Nas palavras de Henry Allison: “Uma característica crucial desse argumento [argumento da antítese], à qual retornaremos, é que, ao contrário do argumento da tese, ele afirma que a proposição a ser negada contradiz as condições da experiência possível, em vez de ser autocontraditória. É igualmente notável que a transição desse resultado para a rejeição absoluta da liberdade transcendental emprega uma premissa verificacionista implícita.” (1990, p. 20). Ou seja,

contradição explícita só existe se assumirmos essa antinomia como se fosse um conflito nos seguintes termos: “tudo ocorre de acordo com a causalidade natural” ou “não é tudo que ocorre de acordo com a causalidade natural”; ou ainda: existe também causalidade livre ou não existe causalidade livre. No entanto, resumir o conflito nesses termos limita o que a antinomia expressa, talvez seja até por isso que Kant não elaborou a antinomia nesses termos. O fato de ela não conter uma contradição apodítica é o que a define da melhor forma.

Quando as duas primeiras antinomias expressam essa contradição apodítica, consequentemente tanto as teses quanto as antíteses se demonstram falsas. O problema das duas primeiras antinomias é a tentativa de unir um único conceito para dois âmbitos diferentes. Em outras palavras, quando a primeira antinomia, por exemplo, argumenta que o mundo é finito ou infinito, o mundo é pensado como uma coisa em si mesma e não como um objeto da intuição sensível. A confusão ocorre porque se confunde fenômeno com coisa em si. Não é possível, portanto, dizer se o mundo é finito ou infinito⁵³, uma vez que o que temos acesso são apenas fenômenos. Tal definição foge do escopo da intuição sensível, pois seu objetivo é a busca do incondicionado, seja ele na forma do primeiro começo ou na infinitude da relação causal.

A terceira antinomia, por sua vez, ao propor dois tipos de causalidade, concede espaço para distinção entre os dois âmbitos, o fenomênico e o numenal. Caso o realismo transcendental não fosse superado, esta antinomia também se tornaria contraditória, uma vez que ela estaria propondo dois tipos de causalidades para um único âmbito, o que, como expresso na antítese da terceira antinomia, geraria uma contradição por não propor uma unidade na experiência. Contudo, o realismo transcendental não é suficiente, não é possível acessar a realidade em si mesma sem a interferência da nossa própria intuição sensível e da sua relação direta com o entendimento. Deste modo, somente o idealismo transcendental pode solucionar a questão proposta na terceira antinomia.

não é que a tese contradiz logicamente a antítese, mas que a proposta da tese está para além daquilo que pode ser verificado a partir da experiência, esta é a acusação da antítese.

⁵³ Sobre isso, Kant argumenta: “Não posso, portanto, dizer que o mundo é *infinito* quanto ao tempo passado ou quanto ao espaço. Porque um tal conceito de grandeza, como conceito de uma infinitude dada, é empiricamente impossível; logo, completamente impossível em relação ao mundo como objeto dos sentidos. Não direi também que a regressão de uma percepção dada a tudo o que a limite numa série, tanto no espaço como no tempo passado, alcança o *infinito*; porque isto pressupõe a infinitude da grandeza do mundo; e também não direi que é *finita*; porque o limite absoluto também é empiricamente impossível. Por conseguinte, nada poderei dizer do objeto total da experiência (do mundo sensível), mas tão só da regra, segundo a qual a experiência deverá realizar-se e prosseguir de acordo com o seu objeto.” (*KrV*, A 520 B 548).

A resposta à terceira antinomia será oferecida por meio do recurso ao idealismo transcendental, como mencionado acima e se dá na seção nove do II capítulo. Basicamente, a resposta consiste em distinguir dois âmbitos, a saber, o fenomênico ou sensível e o numênico ou inteligível, e em afirmar que a causalidade por natureza atua no primeiro e a causalidade por liberdade é ativa somente no segundo. O erro lógico da tese e da antítese da Terceira Antinomia consiste em supor que existe um único âmbito, justamente, no qual os epifenômenos possuiriam realidade em si, ou seja, nos termos do idealismo transcendental, os fenômenos seriam coisas em si. (Pinzani, 2012, p. 579)

Só é possível defender a liberdade transcendental assumindo o idealismo transcendental; caso contrário, os objetos da experiência esgotariam a própria realidade e não restaria espaço, dentro do que é proposto empiricamente, para a liberdade, restando apenas a causalidade por leis naturais, isto é, a causalidade mecanicista da natureza. A partir do momento em que se assume a perspectiva do idealismo transcendental, os objetos da experiência são colocados em seus devidos lugares, a saber, como coisas que não possuem existência independente fora da mente. O idealismo transcendental propõe, deste modo, dois âmbitos distintos: o fenomênico e o numenal, sendo a causalidade natural correspondente ao fenômeno e a causalidade por liberdade ao numenal.

Por vezes, no entanto, descobrimos, ou pelo menos julgamos descobrir, que as idéias da razão mostraram realmente ter causalidade em relação às ações do homem, consideradas como fenômenos, e que estas aconteceram porque foram determinadas, não por causas empíricas, mas por princípios da razão. (*KrV*, A 550 B 578)

A causalidade por liberdade distingue-se, em vários aspectos fundamentais, da causalidade natural. A diferença mais imediata é que a primeira se orienta por princípios da razão, enquanto a segunda decorre de causas empíricas, regidas por leis naturais necessárias. A causalidade natural apenas descreve eventos que ocorrem segundo regularidades observáveis; como a queda de uma maçã, explicada pela gravidade. Nesses casos, trata-se apenas do que de fato ocorre. Já a causalidade por liberdade inaugura um outro plano: o do *dever*. Quando agimos segundo a razão, não apenas fazemos algo, na verdade, decidimos o que *devemos* fazer. Assim, não se trata de observar o fato concreto de que alguém foi justo ou mentiu, mas de julgar se *deveria* ter sido justo ou não *deveria* ter mentido. A causalidade por liberdade, portanto, introduz uma esfera inteiramente distinta de determinação.

Essa faculdade de produzir uma ação a partir dos princípios da razão é o que Kant denomina como liberdade transcendental, no entanto, sobre esta falaremos melhor nos próximos capítulos. No momento basta compreender que, a partir da distinção feita pelo

idealismo transcendental, essa liberdade, na forma de causalidade livre, pode ser compatível com a causalidade por lei natural, é isto que Kant reivindica ter provado a partir do idealismo transcendental. Na verdade, essa é a principal tarefa:

[...] tratava-se apenas de saber se a liberdade entrava em conflito com a necessidade natural numa e mesma ação; e a isto demos suficiente resposta ao mostrarmos que, se pode haver naquela uma relação a uma espécie de condição completamente diferente da que há nesta, a lei da última não afeta a primeira e, por conseguinte, ambas se verificam independentemente uma da outra e sem que uma à outra se perturbem. (*KrV*, A 557 B 585)

O objetivo de Kant, neste momento, não é demonstrar a realidade efetiva da liberdade, nem mesmo demonstrar a possibilidade da liberdade. Na verdade, Kant reivindica “apenas mostrar, e era o que única e simplesmente no interessava, que essa antinomia assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade.” (*KrV*, A 558 B 586). O desdobramento do idealismo transcendental é, nesse ponto, essencialmente negativo. O conceito de númeno não expressa uma realidade cognoscível, mas funciona como um conceito-limite: um marco que impede a razão de pretender esgotar a totalidade do real a partir das representações sensíveis. Assim, afirmar que a causalidade por liberdade pertence ao domínio do númeno não equivale a dizer algo positivo sobre a liberdade em si. Significa apenas que esse tipo de causalidade escapa aos limites da experiência possível e, portanto, não pode ser reduzida às determinações empíricas. O conceito indica uma exigência da razão, não um conteúdo acessível ao conhecimento. Sendo a causalidade por liberdade uma forma de causalidade pertencente ao reino numenal, dada a distinção do idealismo transcendental, torna-se problemático dizer algo positivo acerca da liberdade⁵⁴ a partir da razão pura teórica.

Kant parece tomar decididamente posição em prol da tese, mas não no sentido de defender seu caráter epistêmico (ele permanece da idéia de que a tese é o resultado de uma falácia), mas no sentido de simpatizar com seu conteúdo teórico pelas conseqüências práticas deste último. O fato de nos pensarmos livres em nossas ações representa, junto às outras teses, uma das “pedras angulares da moral e da religião”. Ao analisar os interesses do empirismo, que se expressa nas antíteses, Kant afirma que este não teria nenhum interesse prático e que, antes, eliminaria toda a força da moral e da religião, já que, se

⁵⁴ A resolução acerca da justificação da liberdade é apenas uma resolução negativa, por isso Henry Allison argumenta: “Estritamente falando, este argumento estabelece, no máximo, a conclusão negativa de que a causalidade mecanicista ou natural (causalidade de acordo com ‘leis da natureza’) não é o único tipo de causalidade, e isso pode parecer bastante distinto de estabelecer uma tese positiva sobre um tipo distinto de causalidade não natural, envolvendo espontaneidade absoluta ou, equivalentemente, liberdade transcendental.” (1990, p. 15).

(como afirma a antítese) não somos livre, “as idéias morais e os seus princípios perdem todo o valor”. (Pinzani, 2012, p.577)

A terceira antinomia não é simplesmente a apresentação do maior conflito sobre a liberdade dentro da *KrV*, mas também se relaciona diretamente com o trabalho subsequente acerca da moralidade dentro dos escritos kantianos. A partir da conclusão que é possível haver uma compatibilidade entre a liberdade e a natureza, surge o espaço para a reivindicação da razão prática, como veremos mais à frente.

Finalmente, vale ressaltar novamente que a tese da terceira antinomia não sustenta apenas o primeiro começo no tempo como objeto de uma faculdade da liberdade transcendental, mas também a capacidade de iniciar outros primeiros começos⁵⁵ no curso da série dos eventos causais. Existe uma diferença importante entre esse primeiro começo no tempo e o primeiro começo na causalidade, enquanto que no primeiro caso esse evento ocorre fora das condições da experiência possível, no segundo caso isso não é verdade, pois é um ato que acontece constantemente, ou seja, há uma constante interação entre a causalidade natural e a causalidade por espontaneidade.

O elemento central para entender a solução crítica à Terceira Antinomia consiste, em suma, na possibilidade de pensar o sujeito como pertencendo ao mesmo tempo aos dois mundos, isto é, como possuindo ao mesmo tempo caráter sensível e caráter inteligível. Cada ação, como salienta Kant, possui uma causa entre os fenômenos; deste ponto de vista, ela é um simples efeito da natureza, isto é, como o resultado de um mecanismo natural que faz com que o sujeito a cumpra (como quando levanto da cadeira pelo fato de acionar determinadas partes do meu corpo); mas, graças à teoria dos dois mundos, posso observá-la como um efeito da causalidade por liberdade, isto é, como o resultado de uma decisão livre do sujeito (da decisão de levantar da cadeira, em nosso exemplo). (Pinzani, 2012, p. 581-82)

Kant, portanto, propõe a teoria dos dois mundos, dada a separação entre o reino fenomênico e numenal proposta pelo idealismo transcendental, como resolução final para esse conflito entre os diferentes tipos de causalidade. O sujeito livre, deste modo, pertence simultaneamente a dois mundos distintos, o sensível (fenomênico) e o inteligível (numenal), e somente assim é possível entender como ele age de acordo com dois tipos distintos de causalidade. No entanto, Kant sabe muito bem que não é possível propor um dualismo

⁵⁵ Henry Allison, sobre isso argumenta: “A explicação oferecida gira em torno do contraste entre um ‘começo no tempo’ e um ‘começo na causalidade’. O ponto é que, enquanto apenas o ato da criação divina é um começo em ambos os sentidos, as manifestações da agência livre dentro do mundo são ‘começos’ no último sentido, pois, por envolverem espontaneidade, não podem ser consideradas como simples consequências causais do estado antecedente do agente.” (1990, p. 26).

substancial, nos moldes da metafísica tradicional, sem extrapolar a experiência possível. A teoria do mundo inteligível de Kant assume um caráter distinto daquilo que já foi alguma vez proposto na metafísica.

4.5. O mundo inteligível.

Sendo aceito que Kant assume o lado na tese no sentido de defender a existência de uma causalidade livre, a teoria dos dois mundos surge como possível solução para o problema exposto pela antítese. Retomando brevemente essa ideia, é exposto que não seria impossível assumir uma causalidade livre pois teria que ser admitido dois tipos de causalidades diferentes, o que, primeiramente, destruiria a unidade na experiência e, segundo, somente é possível verificar empiricamente a causalidade natural, logo, a causalidade livre é uma extrapolação da experiência possível.

A partir dessa concepção, Kant elabora uma nova teoria acerca do mundo inteligível, fundada na distinção central do idealismo transcendental entre o reino dos fenômenos e o reino dos númenos. Contudo, é fundamental ressaltar que essa distinção entre mundo empírico e mundo inteligível não se apoia em uma separação substancial ou ontológica, pois isso implicaria repetir o equívoco da metafísica tradicional, que durante séculos se perdeu em especulações sobre a natureza das substâncias. Trata-se, antes, de uma distinção puramente metodológica, voltada a delimitar os diferentes modos de acesso ao conhecimento, e não a postular realidades separadas em si mesmas.

Em vez de pensar em dois mundos, um numênico e outro fenomênico, Kant está aqui pensando em um único mundo sob dois aspectos. Não há um *homo noumenon*, que é livre, e um *homo phaenomenon*, que não é. O numênico e o fenomênico não são distintos ontologicamente (como um objeto e sua imagem), mas são aspectos determinados por procedimentos metodológicos escolhidos conforme os propósitos divergentes de dois tipos de investigação. (Beck, 1983, p. 44)

O desdobramento dessa distinção metodológica consiste no fato de que uma mesma ação pode ser considerada sob dois pontos de vista distintos. Por um lado, ela pode ser analisada empiricamente, a partir do olhar científico que busca compreender as condições causais e materiais que a determinaram. Por outro, pode ser examinada do ponto de vista prático, no qual se investiga e concede uma valoração da ação e as razões que a motivam como expressão da liberdade. Em outras palavras, a causalidade natural fornece explicações para os eventos conforme as leis mecânicas da natureza, como a queda de uma maçã pela

gravidade, o deslizamento de minérios por conta de chuvas intensas, ou qualquer outro fenômeno físico.

A causalidade por liberdade, por outro lado, diz respeito exclusivamente à ação de um ente racional. Quando uma ação é guiada pela razão, seja na escolha do que se comerá no café da manhã, seja na decisão de um líder político sobre entrar ou não em guerra, ela se insere no domínio da perspectiva prática. “É apenas a partir desse segundo ponto de vista que uma ação pode ser interpretada como livre e imputável.” (Beck, 1983, p. 44). Neste sentido, tanto liberdade e necessidade são igualmente necessárias, “a primeira para a ação e a segunda para a ciência; e, no entanto, parecem ser contraditórias.” (Paton, 1947, p. 266).

Essa contradição tem como base o argumento desenvolvido pela antítese: a ideia de que seria impossível coexistirem dois tipos distintos de causalidade — natural e livre — operando simultaneamente sobre um mesmo ente, pois isso geraria uma multiplicidade dissonante que comprometeria a unidade da experiência. Tal tensão se torna ainda mais evidente na imagem do agente racional⁵⁶ que encarna essa dualidade de forma concreta. O homem, ao mesmo tempo em que é condicionado por leis naturais, como ao comer por sentir fome, uma necessidade biológica, também pode agir segundo princípios racionais, como ao realizar uma greve de fome em protesto contra um regime autoritário. O problema, então, não está apenas em reconhecer essas duas formas de determinação, mas em compreender **como elas podem coexistir** em um mesmo sujeito, e até que ponto ele é governado pela causalidade natural ou pela liberdade prática. Como é possível, afinal, ser determinado por ambas?

É manifestamente impossível sustentar que o homem possa ser tanto livre quanto causalmente determinado, se concebemos o homem no mesmo sentido, ou na mesma relação, em ambos os casos. Liberdade e necessidade só podem ser reconciliadas se o homem puder ser concebido em dois sentidos ou em duas relações (isto é, como coisa-em-si e como fenômeno). (Paton, 1947, p. 266).

O homem, portanto, segundo Kant, é um ente pertencente a dois âmbitos distintos, a saber, o fenomênico, enquanto determinado pela causalidade natural, e o numenal, enquanto

⁵⁶ O homem, enquanto ente racional, é o único ser que conhecemos que faz parte dos dois reinos. Kant esclarece: “Por um lado, ele mesmo [o homem] é, sem dúvida, fenômeno, mas, por outro, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objeto meramente inteligível, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade. Chamamos a estas faculdades entendimento e razão; esta última, sobretudo, distingue-se propriamente e sobremodo de todas as forças empiricamente condicionadas, porque examina os seus objetos apenas segundo idéias, determinando, a partir daí, o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos (sem dúvida também puros).” (*KrV*, A 546-7 B 574-5).

determinado pelas forças da razão. A ideia que Kant utiliza para não extrapolar a experiência possível é baseado na noção de que o homem é determinado pelo reino numenal apenas em sentido prático e não teórico; portanto, o seu conhecimento sobre o mundo inteligível (reino numenal) é nulo; o reino numênico não se estende para além do âmbito prático. A tarefa da razão teórica se resume em assumir que não há contradição na relação entre a causalidade natural e a causalidade por liberdade, isto é, assume ser possível a existência da causalidade por liberdade, mas não discute sua realidade efetiva. Esta é a única tarefa que a razão prática pode exigir da razão teórica, e ao fazer isso, segundo Kant, a razão teórica não extrapola seus próprios limites.

Kant deixa claro que não sabemos nada sobre este mundo inteligível, mas apenas que nele a razão pura, independente da sensibilidade e por si mesma, é a fonte da lei que determina categoricamente a ação. A razão pura, portanto, de acordo com Kant, não ultrapassa os limites da experiência possível quando se percebe determinada por um outro reino que não seja o fenomênico, mas ultrapassa esses limites quando pensa poder intuir algo sobre o mundo inteligível. A ação determinada pela razão pura não concede nenhum conhecimento sobre o mundo teórico, mas apenas fornece material propulsor para a ação.

O pensamento de si mesmo como pertencente ao mundo inteligível torna-se positivo apenas em um ponto: concebemo-nos, não apenas negativamente como isentos das leis do mundo sensível, mas também como possuidores de uma faculdade ou poder positivo, o poder que chamamos de vontade, o poder da razão para causar eventos no mundo sensível. Como Kant considera esse poder positivo? Ele é muito cuidadoso em insistir que é apenas um poder para agir de acordo com um princípio moral universal. Se formos além e tentarmos buscar algum motivo, algum objeto da vontade, fora do mundo inteligível, a razão prática está ultrapassando seus limites e reivindicando conhecimento sobre algo do qual não sabe nada. Isso deve excluir a possibilidade de que possamos conhecer nosso verdadeiro eu como uma espécie de atividade intelectual atemporal no mundo inteligível e, por isso, considerar-nos vinculados pelo imperativo categórico. (Paton, 1947, p. 271)

Neste momento, temos um pequeno prelúdio do que está por vir na *GMS* e na *KpV*⁵⁷, a saber, como o modo de interação do mundo inteligível é dado pela constituição da lei prática

⁵⁷ Ambos os textos, como argumenta Lewis White Beck, demonstram como a lei moral constitui o julgamento sintético *a priori* para a causalidade livre, assim como as leis da natureza, formuladas enquanto fenômenos da sensibilidade e entendimento, formam o julgamento sintético *a priori* para a causalidade natural. Em suas palavras: “Um conceito desse tipo só pode ser estabelecido mostrando que ele é o único capaz de fazer por algum domínio da experiência o que o princípio da causalidade natural faz para as ciências da natureza. Ou seja, deve haver algum domínio da experiência que, ao ser analisado, revele a necessidade de algum julgamento sintético *a priori* que só é possível se causas livres forem afirmadas como realmente existentes. *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a

da razão e não por nenhum conhecimento de natureza teórica. Nesse sentido, é pela vontade (*wille*) que há a interação entre o mundo sensível (fenômeno) e o mundo inteligível (númeno), não pela cognição. Em suma, podemos considerar o homem como um ente pertencente ao mundo inteligível na medida em que suas ações não são determinadas apenas pelos impulsos sensíveis, segundo as leis naturais, mas também pelas leis práticas da razão pura.

Chamo inteligível, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenômenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a causalidade deste ser: como inteligível, quanto à sua ação, considerada a de uma coisa em si, e como sensível pelos seus efeitos, enquanto fenômeno no mundo sensível. Formaríamos, portanto, acerca da faculdade desse sujeito, um conceito empírico e, ao mesmo tempo, também um conceito intelectual da sua causalidade, que têm lugar juntamente num só e mesmo efeito. (*KrV*, A 538 B 566)

O argumento de Kant, em suma, é que uma mesma ação pode ser observada por diferentes perspectivas, em seus termos, existem, na verdade, “dois pontos de vista” sobre a causalidade. Quando, por exemplo, uma pessoa decide ajudar alguém a carregar suas compras pesadas, sua ação, por um lado, é motivada por uma máxima orientada por uma lei da razão prática; por outro, o ato físico de erguer as sacolas e movimentar o corpo realiza-se segundo as leis naturais. Uma mesma ação pode ser percebida por dois pontos de vista diferentes, um a partir da sua motivação e outro a partir de seus efeitos no mundo fenomênico. Portanto, não são dois mundos distintos que interagem entre si, mas dois pontos de vista sobre o mesmo mundo; a distinção é metodológica, não ontológica. A causalidade natural é o ponto de vista fenomênico sobre a realidade, configurado a partir das categorias do entendimento; a causalidade livre é o ponto de vista da razão pura, constituído a partir das leis práticas da razão⁵⁸.

Crítica da Razão Prática mostram que há uma necessidade incondicional na lei moral. A lei moral é uma proposição prática sintética *a priori*, e essas duas obras demonstram que ela é possível. Ela é possível se e somente se a vontade for uma causa livre.” (Beck, 1960, p. 27).

⁵⁸ Não se pode presumir, com base no argumento de Kant, que o mundo inteligível seja apenas uma ilusão por ser considerado apenas um “ponto de vista”. O mundo fenomênico também é, segundo sua argumentação, um “ponto de vista”. Ademais, o fenômeno é uma representação do mundo em si (númeno) para o ser humano. Nesse sentido, seria até justificável considerar que há mais realidade no mundo inteligível do que no fenomênico, uma vez que Kant se refere ao reino numênico ao falar do mundo inteligível. Segundo Paton: “Dizer isso não é afirmar que o mundo inteligível é irreal. O conceito de mundo sensível é tão somente um ponto de vista quanto o conceito de mundo inteligível. A propósito, afirmar que o conceito de mundo inteligível é apenas um ponto de vista não significa que o mundo inteligível, em si, seja apenas um ponto de vista. Pelo contrário, a menos que o mundo

A virada transcendental também se evidencia aqui. A partir do momento em que o homem assume o primado na constituição do conhecimento, é a interação de sua mente com o mundo que o torna possível; seja no âmbito teórico, por meio das categorias do entendimento, seja no âmbito prático, por meio das leis práticas da razão pura. O mundo inteligível, contudo, não é meramente uma construção imaginativa do sujeito, elaborada para dar conta das exigências da razão prática que ultrapassam os limites da sensibilidade. Ao contrário, é precisamente a existência dessas leis práticas que justifica o mundo inteligível como uma realidade em si, e não como uma ficção vazia. Em suma, o mundo inteligível é uma consequência inevitável formulado pelas leis práticas da razão que determinam a ação do homem.

4.6. A liberdade prática.

Antes de tudo, é necessário reconhecer o trabalho pioneiro realizado por Kant ao tratar do conceito de liberdade. Como observa Paton, na Grécia antiga os filósofos não se debruçaram profundamente sobre o problema da liberdade, limitando-se a abordá-lo no âmbito da responsabilidade legal. Na filosofia medieval, houve de fato um avanço, mas o problema foi tratado predominantemente em termos teológicos, por exemplo, questionava-se como a liberdade humana poderia ser reconciliada com a onisciência divina. Kant, por sua vez, inserido em um contexto histórico diferente, separou o problema da liberdade de seus vínculos legais e teológicos, e formulou uma nova pergunta: como a liberdade pode ser compatível com a lei da causalidade que rege toda a natureza? (cf. 1947, p. 207). Em outros termos, Kant questionou-se quase que com um viés científico: como é possível a liberdade?

Até o momento, as últimas páginas desse trabalho foram dedicadas a demonstrar como a liberdade não é contraditória com a lei natural, não em definir como é possível a liberdade. A resolução da terceira antinomia, consiste apenas na ideia de que: “As alternativas: ‘todo efeito deve provir da natureza’ e ‘todo efeito deve provir da liberdade’, não são excludentes entre si. Elas podem ser verdadeiras com relação a um mesmo evento, em diferentes aspectos. O evento pode ser livre em referência à sua causa inteligível, e, ao mesmo tempo, determinado enquanto existência no espaço e no tempo.” (Smith, 2003 p. 513). Porém, é mais do que isso, fica claro pelo texto de Kant que a ideia de liberdade é uma ideia transcendental e que não pode ser derivada da experiência; ela é uma criação da razão para consigo mesma.

inteligível seja real, embora desconhecido por nós, não estaríamos justificados em afirmar que agimos e julgamos nossas ações a partir desse ponto de vista [...]” (1947, p. 272).

Essa resolução não seria possível se Kant não tivesse estabelecido a distinção entre representação e coisa em si, isto é, entre *fenômeno* e *númeno*. Em outras palavras, a superação do conflito da terceira antinomia depende diretamente da virada transcendental. Sem essa distinção metodológica entre duas perspectivas — ou dois pontos de vista — sobre uma mesma ação, não seria possível conceber a conduta do homem senão como inteiramente submetida à causalidade natural, uma vez que, na ausência dessa distinção, os fenômenos, enquanto representações da experiência, constituiriam a única realidade. Assim, é precisamente a virada transcendental que permite na possibilidade de pensar que há eventos, que embora submetidos à lei da causalidade natural, podem, simultaneamente, proceder de uma causa distinta, neste caso, através da liberdade.

Torna-se evidente que, por meio da causalidade natural, não é possível salvaguardar qualquer nível de liberdade. Essa, aliás, é a premissa fundamental da antítese da terceira antinomia. Segundo a causalidade natural, há apenas uma conexão necessária entre um estado e o precedente, de modo que um decorre do outro segundo uma regra mecânica e intransponível; ou seja, tudo o que acontece é efeito de uma causa anterior, em uma cadeia contínua e determinista. A causalidade por liberdade, por sua vez, consistiria na condição de iniciar uma série causal de outro modo, a saber, a partir do próprio ente racional, cuja ação não estaria diretamente condicionada pela causa precedente. Desde modo, argumenta Kant:

Em contrapartida, entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto' ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma idéia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência [...] (*KrV*, A 533 B 561)

Podemos retomar brevemente a terceira antinomia. Kant define a liberdade, naquele momento, como: “a faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo”, complementando que “é-nos lícito também no curso do mundo fazer começar, espontaneamente, séries diversas quanto à causalidade e conferir às substâncias dessas séries uma faculdade de agir pela liberdade” (*KrV*, A 450 B 478).

A partir dessa similar definição, o argumento da tese volta, então, ao nosso escopo: a liberdade transcendental é a faculdade de iniciar por si um estado cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada a uma lei natural. Caso toda causalidade no mundo fosse concebida como natural, não haveria espaço para a liberdade. A liberdade transcendental, portanto, é a

representação por excelência daquilo que é posto na tese da terceira antinomia. Porém, mais importante ainda, é que a partir dessa ideia transcendental de liberdade que se funda o conceito de liberdade prática.

É sobretudo notável que sobre esta idéia transcendental da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma e que seja esta idéia que constitui, nessa liberdade, o ponto preciso das dificuldades que, desde sempre, rodearam o problema da sua possibilidade. A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade. (*KrV*, A 533-4 B 561-2).

Kant se preocupa em dar uma definição mais clara acerca desse conceito prático de liberdade, é com essa finalidade que ele faz uma distinção entre os determinados tipos de arbítrios. O arbítrio humano, segundo Kant, é sensível, isto é, patologicamente afetado pelos móveis da sensibilidade; portanto, o arbítrio humano é “*arbitrium sensitivum*”. No entanto, o arbítrio humano não é “*arbitrium brutum*” (patologicamente necessitado), mas sim “*arbitrium liberam*”, uma vez que a sensibilidade não torna necessária a sua ação⁵⁹. O homem, ao contrário do animal, tem a capacidade de determinar-se independente da coação dos impulsos sensíveis, essa é a tese defendida a partir do conceito de liberdade prática.

Kant, desse modo, apresenta uma definição inicialmente negativa do conceito de liberdade prática, a saber: como a independência do arbítrio em relação à coação dos impulsos sensíveis. Defende, ainda, que, a partir do arbítrio humano (*arbitrium liberum*), é possível dispor de força suficiente para resistir aos afetos diretamente vinculados à sensibilidade. Assim, a tese é que o fenômeno, enquanto expressão da causalidade natural, não é determinante a ponto de inibir a causalidade livre, embora afete diretamente o arbítrio humano.

Desse modo, o conceito de liberdade prática é apresentado na *Dialética* como um conceito fundamentado na ideia transcendental de liberdade, além de possuir uma definição negativa relativamente clara. Para compreender ainda melhor essa hierarquia entre o conceito transcendental e o conceito prático de liberdade, Kant enfatiza:

⁵⁹ Após a definição negativa do conceito de liberdade prática, a saber, a liberdade prática como independência do arbítrio em relação à coação dos impulsos sensíveis — Henry Allison argumenta como Kant pretende esclarecer essa definição a partir dessa diferenciação dos arbítrios. Em suas palavras: “e ele tenta esclarecer isso por meio do contraste entre uma vontade ‘afetada patologicamente’ e uma vontade ‘necessitada patologicamente’ (*Willkür*). A primeira inclui toda vontade que é afetada por motivos sensíveis (*Bewegursachen der Sinnlichkeit*), e isso abrange o conjunto das vontades finitas. Mas nem toda vontade que é afetada patologicamente é igualmente necessitada ou determinada. Isso vale apenas para a vontade animal (*arbitrium brutum*); não se aplica à vontade humana (praticamente livre), que é um *arbitrium sensitivum*., mas ainda assim *liberum*.” (1990, p. 55).

Facilmente se reconhece que, se toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse simplesmente natureza, cada acontecimento seria determinado por um outro, no tempo, segundo leis necessárias e, por conseguinte, como os fenômenos, na medida em que determinam o arbítrio, deviam tornar necessárias todas as ações como suas conseqüências naturais, a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática. (*KrV*, A 534 B 562)

Caso a liberdade transcendental fosse suprimida, a liberdade prática se tornaria nula, essa é a conclusão a que Kant chega. O grande problema, no entanto, é que a realidade efetiva da liberdade transcendental não pôde ser demonstrada pela resolução da terceira antinomia. Tudo o que foi proposto, isto é, a superação do realismo transcendental, a inauguração do idealismo transcendental, a distinção entre fenômeno e númeno, a divisão metodológica entre os dois mundos, entre outros elementos, foi estabelecido apenas para concluir que a liberdade transcendental não é contraditória com a lei natural.

A problemática, deste modo, se apresenta a partir do momento que se funda um conceito mais concreto de liberdade, o de liberdade prática, a partir de um conceito afastado da realidade efetiva, o de liberdade transcendental. Esse problema acompanhará nosso texto até o fim e mesmo além. Kant, contudo, já esboça uma resposta no prefácio da segunda edição da *KrV*.

Esta utilidade, porém, em breve se torna positiva se nos compenetrarmos de que os princípios, em que a razão especulativa se apóia para se arriscar para além dos seus limites, têm por conseqüência inevitável não uma extensão mas, se considerarmos mais de perto, uma restrição do uso da nossa razão, na medida em que, na realidade, esses princípios ameaçam estender a tudo os limites da sensibilidade a que propriamente pertencem, e reduzir assim a nada o uso puro (prático) da razão. Eis porque uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal, negativa, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato de uma utilidade positiva e altamente importante, logo que nos persuadirmos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura [...] (*KrV*, B BXXIV-V)

Segundo Kant, a partir do momento em que a liberdade transcendental se torna uma possibilidade lógica, ou seja, desde que não contradiga a lei natural, ela adquire uma utilidade positiva no âmbito da filosofia transcendental. Isso porque o conceito de liberdade transcendental permite restringir a ameaça representada por certos princípios da razão especulativa que tendem a anular todo uso prático da razão, uso este que é absolutamente necessário para a razão pura em seu uso prático; ou seja, ao demonstrar que a liberdade transcendental é possível (mesmo sem afirmar sua realidade efetiva), Kant coloca a liberdade

em uma esfera que não pode ser alcançada pelas pretensões materialistas. Nos *Prolegômenos* ele acrescenta: “Com isto, portanto, é salva a liberdade prática, a saber, aquela em que a razão possui causalidade segundo fundamentos determinantes objetivos, sem ocorrer o menor prejuízo para a necessidade natural em vista justamente dos mesmos efeitos como fenômenos” (*Prol.*, § 53; A IV, 346).

Por meio da *Dialética*, torna-se possível identificar uma hierarquia entre os dois conceitos de liberdade. A partir da possibilidade de se pensar, sem contradição, a liberdade transcendental, é com base nela que a liberdade prática é fundada. Em síntese, a liberdade prática refere-se à faculdade pela qual o ser humano, no exercício de seu arbítrio, conquista certa independência em relação aos impulsos sensíveis. Já a liberdade transcendental, além de fornecer o fundamento para o conceito prático de liberdade, é definida como a capacidade de iniciar, por si mesmo, uma cadeia de acontecimentos na série causal, ou seja, de agir como causa primeira dentro do mundo dos fenômenos.

Aqui surge uma relação fundamental: quando Kant afirma que a liberdade transcendental é a faculdade “de iniciar por si” um estado e, em outro momento, descreve a liberdade como “a faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo”, surge naturalmente uma questão: qual é a ligação entre o conceito de espontaneidade e a capacidade de iniciar livremente por si um estado?

Quer seja um objeto da simples sensibilidade (o agradável) ou da razão pura (o bem), a razão não cede ao fundamento que é dado empiricamente e não segue a ordem das coisas, tais quais se apresentam no fenômeno, mas com inteira espontaneidade criou para si uma ordem própria, segundo idéias às quais adapta as condições empíricas e segundo as quais considera mesmo necessárias ações que ainda não aconteceram e talvez não venham a acontecer, sobre as quais, porém, a razão supõe que pode ter causalidade; de outra forma não esperaria das suas idéias efeitos alguns sobre a experiência. (*KrV*, A 548 B 576)

Kant afirma que a razão “com inteira espontaneidade criou para si uma ordem própria” ao se referir ao fato de que ela não cede aos fundamentos dados empiricamente, ou seja, não segue a ordem das coisas como elas se apresentam exteriormente, mas estabelece para si mesma uma ordem própria. O conceito de espontaneidade surge, nesse contexto, para caracterizar um ato originário da razão e a independência frente a sensibilidade. Allison comenta esse ponto da seguinte maneira:

Para compreender a insistência aparentemente gratuita de Kant em um momento meramente inteligível de espontaneidade na concepção da agência racional, não devemos olhar para sua teoria moral ou para sua psicologia

motivacional, mas sim para suas visões sobre a espontaneidade do entendimento e da razão em suas funções epistêmicas. De fato, o próprio Kant indica essa conexão quando, em uma passagem famosa, afirma que, por meio da mera apercepção, estamos conscientes de certas faculdades, a saber, o entendimento e a razão, “cuja ação não pode ser atribuída à receptividade da sensibilidade” (A547/B575). Como o contraste operativo com a receptividade dos sentidos, para Kant, é sempre a espontaneidade do entendimento (e da razão), a clara implicação é que a apercepção nos fornece uma consciência dessa espontaneidade e que essa consciência é um componente inseparável da concepção de nós mesmos enquanto sujeitos cognitivos. (1990, p. 36)

A questão da espontaneidade torna-se, assim, uma questão de autodeterminação⁶⁰ e, ao mesmo tempo, um problema de identidade, na medida em que, para que haja autodeterminação, é necessário que exista uma subjetividade que se compreenda como senhora de si mesma. Quando Kant associa a ideia de espontaneidade a um ato originário da razão, torna-se necessário esclarecer em que nível esse ato é estabelecido, uma vez que a razão opera em diferentes níveis, desde uma razão empiricamente condicionada até uma razão pura⁶¹.

O conceito de espontaneidade está, primeiramente, diretamente ligado às ideias apresentadas na teoria do conhecimento na *KrV*, intuitivamente quase sempre em contraposição àquilo que é dado pela receptividade (sensível). Por exemplo, quando associado ao conceito de entendimento, Kant afirma: “Se chamarmos sensibilidade à receptividade do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afetado, o entendimento é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a espontaneidade do conhecimento.” (*KrV*, A 51 B 75). Ou, em outro momento: “a ligação [...] de um diverso em geral não pode nunca advir-nos dos sentidos [...] na forma de intuição sensível, porque é um ato da espontaneidade da faculdade de representação; e já que temos que dar a esta última o nome de entendimento para a distinguir da sensibilidade” (*KrV*, B 130). Há muitos outros exemplos, mas o próximo capítulo se ocupará deles de modo mais detalhado.

⁶⁰ Trata-se, evidentemente, de um problema diretamente ligado à questão da liberdade, como Kemp Smith observa: “essa antinomia diga respeito principalmente ao problema da liberdade, isto é, da origem espontânea no interior do mundo” (2003, p. 495).

⁶¹ Projetar a ideia de espontaneidade para a razão não conclui a discussão, é necessário clarificar essa relação, como Beck observa: “A razão é espontânea ao formular ideias que jamais podem ser representadas de forma adequada em nossa experiência sensível do real, ainda que esta seja categorizada pelo entendimento. O entendimento é, evidentemente, espontâneo, mas sua espontaneidade se limita a uma reelaboração do que é ou pode ser dado na percepção.” (1960, p. 38).

5. Espontaneidade e a consciência de si.

A parte da filosofia kantiana que trata da consciência do eu, figura entre as mais complexas e desafiadoras de sua obra. Henry Allison escreve: “Poucos deixariam de concordar com o lamento de Paton de que ‘a doutrina do autoconhecimento de Kant é a parte mais obscura e difícil de sua filosofia’ [...] razões para isso não são difíceis de encontrar.” (2024, p. 359). A obscuridade do eu, na filosofia transcendental, começa com o fato de Kant afirmar que não é possível conhecer a si mesmo enquanto coisa em si, mas apenas enquanto representação. Somente a partir dessa constatação é possível levantar diversas problemáticas epistemológicas, mas a própria interpretação do que isso significa também gera debate.

De modo geral, no entanto, se a pergunta, dentro dos limites da filosofia transcendental, for: “o que devemos dizer sobre a natureza da mente?”; ou ainda, de forma mais simples: “o que são pensamentos?”, muitos comentadores se contentaram com as seguintes respostas, todas claramente presentes no texto: (1) Não sabemos o que são os pensamentos ou os sujeitos dos pensamentos “em si mesmos”; pelo que sabemos, eles poderiam, em si, ser materiais, imateriais, ou nem um nem outro (*Tese da Ignorância Noumenal*); (2) como eventos empíricos, os pensamentos — ou os sujeitos dos pensamentos — são conhecidos como todos os eventos empíricos, ou seja, como “fenômenos”; neste caso, os eventos são, em primeiro lugar, conteúdos do sentido interno, situados no tempo, mas não no espaço, e, como todas as alterações, ocorrem “em conformidade com a lei de causa e efeito”. Assim, empiricamente, um dualismo entre material e mental é verdadeiro (*Tese do Dualismo Empírico*); (3) transcendentemente, os pensamentos e os sujeitos dos pensamentos são mal categorizados se forem tomados como problemas metafísicos. Eles são apenas “condições formais para a possibilidade da experiência”; por exemplo, o sujeito lógico da experiência é apenas “aquilo que experiencia” e não deve ser interpretado como um tipo de ser (*Tese da Neutralidade Metafísica*). (Pippin, 1987, p. 450)

Robert Pippin⁶², ao longo de seu texto *Kant on the Spontaneity of Mind*, aborda essa problemática, a saber, a natureza do eu consciente de si. Pippin comenta três teses comumente defendidas a esse respeito: a tese da ignorância numenal, segundo a qual não é possível conhecer o pensamento ou a mente em si mesma; a tese do dualismo empírico, que sustenta que os pensamentos são eventos imateriais do sentido interno e, portanto, distintos dos objetos materiais situados no espaço; e, por fim, a tese da neutralidade metafísica, que afirma que os pensamentos, inclusive aqueles que dizem respeito ao eu, são apenas condições formais da experiência, de modo que não se pode atribuir a eles qualquer conteúdo substancial.

⁶² Esta seção, em específico, será construída, em grande parte, a partir de uma leitura minuciosa do artigo de Robert Pippin, *Kant on the Spontaneity of Mind*, uma vez que esse texto se debruça de maneira particularmente precisa e pertinente sobre o nosso propósito: discutir as nuances da ideia de espontaneidade do pensamento e suas relações com a filosofia prática.

A preocupação de Pippin é compreender de que modo se dá a constituição desse eu consciente que emerge na filosofia transcendental. Nesse sentido, ele busca investigar como os termos e os limites do que é considerado “transcendental” e “metafísico” podem definir algo a respeito do eu. O conceito fundamental para essa investigação é o de espontaneidade (*Spontaneität*), frequentemente associado por Kant à noção de pensamento, em especial, àquele pensamento particular que diz respeito à consciência de si.

A principal motivação para levantar essa questão é o fato de que, quando Kant define o “pensar” (por exemplo, ao contrastá-lo com o “intuir”), ele não apenas utiliza sinônimos como “entender”, “aperceber-se”, “julgar” e “sintetizar”, mas também chama o pensar de “espontaneidade”. A questão que desejo investigar é por que Kant usa esse termo e quais conclusões — lógicas e/ou metafísicas — ele extrai disso. (Pippin, 1987, p. 450)

A espontaneidade está estritamente ligada à capacidade ativa da mente de organizar os dados da sensibilidade, ou seja, ao entendimento. Trata-se da forma pela qual o entendimento opera: a espontaneidade é, propriamente, o ato do entendimento. Nas palavras de Kant: “[...] não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objeto se não a tivermos nós ligado previamente e também que, entre todas as representações, a ligação é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade.” (*KrV*, B 129). Observe-se: “realizada unicamente pelo próprio sujeito”; a espontaneidade está sempre associada a uma ação determinada originariamente pelo agente racional⁶³, ou seja, sem predeterminações estranhas a sua natureza.

Kant assume, como já foi exposto, ser impossível ter qualquer tipo de intuição intelectual, portanto, quando ele diz: “Simplesmente, a ligação (*conjunctio*) de um diverso em geral não pode nunca advir-nos dos sentidos e, por conseqüência, também não pode estar, simultaneamente, contida na forma pura da intuição sensível, porque é um ato da espontaneidade da faculdade de representação” (*KrV*, B 130), é possível assumir que a espontaneidade não pode ser percebida pela a única intuição da qual temos conhecimento

⁶³ Essa questão, que já foi notada anteriormente em nosso texto, é também proposta de Pippin: “Em muitos outros contextos, é evidente que, para Kant, uma atividade espontânea é sempre uma atividade ‘autocausal’, como, por exemplo, no caso da ‘causalidade incondicionada’ da liberdade, também chamada de ‘causalidade da razão’ (B561 = A446), onde uma causa de ‘espontaneidade absoluta’ é dita começar ‘por si mesma’. Ou ainda, quando a intuição de Deus é dita ‘espontânea’, Kant quer dizer que ela ‘cria’ (uma condição suficiente, embora não necessária, da espontaneidade) as instâncias ou objetos que intui; ela é independente de qualquer interação causal com tais particulares.” (1987, p. 451).

substancial, que é a intuição sensível. Portanto, a espontaneidade não pode ser percebida por qualquer tipo de intuição que temos⁶⁴.

Pippin identifica um problema paradoxal nesse ponto: Kant afirma que não podemos ter intuição, ou seja, conhecimento imediato da espontaneidade; mas, ao mesmo tempo, o ser autoconsciente está sempre consciente dela. O agente racional, segundo Kant, recebe intuições de forma passiva; por isso, sua intuição é sensível e fundamentada na receptividade⁶⁵. Paton argumenta que os conceitos têm como fundamento a espontaneidade do pensamento, assim como as intuições têm como fundamento a receptividade dos sentidos. Desse modo, a esfera da espontaneidade e do entendimento não pertence à intuição, mas ao domínio dos conceitos, pois estes são produtos da atividade espontânea do pensamento, essa é a explicação oferecida pela Lógica Formal (cf. V. I, 1936, p. 249).

Parece que, até esse momento, Kant considera suficiente, para explicar a natureza da ideia de espontaneidade, indicar sua distinção em relação àquilo que é dado pela receptividade. No entanto, ainda não há uma explicação satisfatória para afirmações que justificam a espontaneidade como a capacidade de “produzir representações a partir de si mesmo”. A única conclusão que se pode extrair, até então, é que a faculdade do entendimento não pode ser receptiva (sensível). Além disso, como argumenta Pippin, há “algum tipo de descontinuidade necessária entre a receptividade da sensação e a ‘atividade’ de pensar sobre o conteúdo sensível.” (1987, p. 453). A primeira vez em que Kant apresenta uma tentativa de explicar essa relação paradoxal entre espontaneidade, intuição e entendimento ocorre na segunda edição da *KrV*, no capítulo: *Da aplicação das categorias a objetos dos sentidos em geral*.

Se não tiver ainda outra intuição de mim mesmo, que dê o que é determinante em mim, da espontaneidade do qual só eu tenho consciência, e que o dê antes do ato de determinar, como todo o tempo dá o determinável, não poderei determinar a minha existência como a de um ser espontâneo; mas eu

⁶⁴ Segundo Kant, a espontaneidade não pode ser percebida por meio da intuição, uma vez que somente seria possível concebê-la por meio de uma intuição intelectual; faculdade da qual o ser humano não dispõe. “A consciência de si mesmo (a apercepção) é a representação simples do eu e se, por ela só, nos fosse dada, espontaneamente, todo o diverso que se encontra no sujeito, a intuição interna seria então intelectual. No homem, esta consciência exige uma percepção interna do diverso, que é previamente dado no sujeito, e a maneira como é dado no espírito, sem espontaneidade, deve, em virtude dessa diferença, chamar-se sensibilidade.” (*KrV*, B 68).

⁶⁵ É possível conceber, no plano das ideias, uma inteligência criadora, que por sua própria atividade, produziria intuições, para essa inteligência criadora seria possível postular uma intuição intelectual. Paton argumenta que: “Uma intuição intelectual seria imediata, mas ativa ou espontânea como o pensamento; uma intuição sensível é imediata, mas passiva ou receptiva. A intuição intelectual, ao que tudo indica, não poderia pertencer a nenhum tipo de ser finito e dependente, mas apenas a um ser primordial autossuficiente. (*Urweseri*)” (V. I, 1936, p. 217).

represento-me somente a espontaneidade do meu pensamento, isto é, do meu ato de determinação e a minha existência fica sempre determinável de maneira Sensível, isto é, como a existência de um fenômeno. Todavia é essa espontaneidade que permite que eu me denomine inteligência. (*KrV*, B 158).

Esse trecho se mostra particularmente elucidativo. Kant afirma explicitamente que é impossível haver intuição da consciência de si mesmo, ou seja, da autoconsciência (apercepção). Só podemos ter intuição, isto é, conhecimento imediato e direto do objeto, daquilo que é determinável. No caso da espontaneidade, não é possível intuí-la; no entanto, é possível ter consciência dela. Isso significa que não experienciamos a espontaneidade diretamente, mas a reconhecemos como um pressuposto necessário de nossa condição enquanto agentes racionais.

Ter consciência da espontaneidade, contudo, não é suficiente para que possamos nos representar a nossa existência como seres espontâneos. Como temos acesso apenas àquilo que é dado no tempo — isto é, aos efeitos —, não é concebível afirmar concretamente uma possível natureza espontânea em nós, já que a espontaneidade não aparece como um dado temporal. Ela não é *intuída*, apenas *pensada*. Em suma, não é possível ter uma experiência da espontaneidade; no entanto, todo ser humano se representa como espontâneo ao pensar e ao agir. Como conclui Kant, é por meio dessa representação reflexiva que podemos nos definir como inteligências; *essa conclusão será muito importante para o desenrolar de nosso texto*.

Pippin acrescenta:

Kant parece ciente, nesta passagem, de que afirmar que a mente é espontânea envolve muito mais do que simplesmente sustentar que algo deve ser acrescentado à experiência além da recepção de impressões. Nessa formulação, a tese da espontaneidade certamente parece ser uma “determinação da minha existência”, e é contra essa impressão evidente que Kant está tentando argumentar. No entanto, ao fazê-lo, ele apenas torna a questão mais confusa. Eu não tenho uma “intuição” das minhas capacidades ativas de “determinação” (embora o motivo pelo qual não tenho deva aguardar uma discussão posterior), mas estou “consciente da espontaneidade disso”. O que exatamente isso significa, especialmente se se trata de uma instância de consciência, e não de uma mera representação possível (como ocorre, por exemplo, na minha representação da autonomia prática)? Além disso, eu não posso determinar minha existência como um ser auto-ativo [*self-active*] (um belo termo fichteano aqui, *selbsttätigen*), mas sou um ser auto-ativo. Posso chamar a mim mesmo de inteligência porque é isso o que sou — embora como sei disso, e o que exatamente isso significa, permaneça obscuro. (1987, p. 454)

Apesar de elucidativo, o trecho retirado de B 158 não é conclusivo. Pelo contrário, ele apenas torna mais clara a natureza do problema. O sujeito tem consciência de uma

espontaneidade que não pode demonstrar, uma vez que ela não é intuída. Diante dessa dificuldade, Pippin argumenta que Kant adota esse tipo de posição, em primeiro lugar, por uma razão metodológica. Seria impossível, dentro dos limites estabelecidos pela filosofia transcendental, alcançar o conhecimento de qualquer objeto, inclusive da consciência de si, enquanto coisa em si.

Em segundo lugar, surge outro tipo de questão, ainda mais importante para o problema da espontaneidade. De fato, segundo Kant, é impossível conhecer a si mesmo enquanto coisa em si, mas apenas como representação, pois isso romperia com a proposta da filosofia transcendental. No entanto, algo se apresenta na relação dinâmica do pensamento que exige uma variável que não pode ser fenomênica: a espontaneidade.

Mas o que os trechos sobre a espontaneidade revelam é que Kant também pensava que tal análise mostrava que havia uma característica de qualquer sujeito possível que jamais poderia ser o tipo de propriedade que um sujeito fenomênico possui: a espontaneidade. (Pippin, 1987, p.458)

Reconhecer isso, ou seja, que o sujeito consciente de si não é exclusivamente fenomênico, não significa que seja possível conhecê-lo enquanto coisa em si. Não há contradição com a filosofia transcendental: o eu permanece incognoscível. No entanto, há uma variável em toda relação do pensamento que escapa ao escopo do reino dos fenômenos. Essa variável é a espontaneidade, pois ela não pode ser conferida pelo que é determinável, já que não é determinável. A espontaneidade é incondicionada; por isso, não pode ser intuída, mas apenas pensada. A partir dessa conclusão, um novo conceito é introduzido. Quando Kant argumenta a favor, do que Pippin denomina tese da não-fenomenalidade (*non-phenomenality*), outro nome para a espontaneidade do pensamento é dado.

todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao eu penso, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um ato da *espontaneidade*, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade. Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. (*KrV*, B 132)

O fato de a espontaneidade não ser percebida por meio da intuição já indica, por si só, que há algo na estrutura do pensamento que escapa ao âmbito fenomênico. Esse “ato de espontaneidade” é chamado por Kant de *apercepção pura*. A unidade dessa representação é denominada por ele de *unidade transcendental da apercepção*, que significa, em resumo, a capacidade intelectual do sujeito de perceber todas as suas representações de forma reflexiva,

isto é, como pertencentes a si mesmo. Desde modo, a nossa tarefa agora para compreender algo a respeito da espontaneidade, é “compreender sua concepção de pensar como um ‘aperceber-se’” (Pippin, 1987, p. 459).

5.1. Espontaneidade e a síntese transcendental da imaginação.

Antes de iniciarmos a discussão sobre a unidade transcendental da apercepção, considero oportuno apresentar um breve panorama acerca da *unidade transcendental da imaginação*, uma vez que esta também é associada a ideia de espontaneidade. Há também uma importante discussão entre Heidegger e Cassirer⁶⁶ sobre o tema, da qual podemos extrair algumas conclusões valiosas para o desenvolvimento deste trabalho. Além disso, a imaginação, segundo Kant, é uma das faculdades da alma que determina as condições de possibilidade de toda experiência.

Há, porém, três fontes primitivas (capacidades ou faculdades da alma), que encerram as condições de possibilidade de toda a experiência e que, por sua vez, não podem ser derivadas de qualquer outra faculdade do espírito; são os sentidos, a imaginação e a apercepção. Sobre elas se fundam 1) a sinopse do diverso *a priori* pelos sentidos; 2) a síntese do diverso pela imaginação; finalmente, 3) a unidade dessa síntese pela apercepção originária. Todas estas faculdades, têm, além de um uso empírico, um uso transcendental, que apenas se refere à forma e unicamente é possível *a priori*. (*KrV*, A 94)

A imaginação, portanto, serve como uma faculdade do espírito que, por seu uso empírico e transcendental, consegue possibilitar aquilo que chamamos de conhecimento. A função da imaginação parece ser de uma mediadora, uma ponte entre a sensibilidade e o entendimento. Mas é importante ressaltar que há pequenas diferenças do modo como a imaginação foi dada na primeira e na segunda edição da *KrV*.

Embora nunca definida explicitamente, na Dedução A, a imaginação está no palco desde a cena inicial e a ela é atribuída a dignidade de constituir um poder cognitivo à parte, que faz a mediação entre sensibilidade e entendimento (A 124). Nessa primeira versão da Dedução, Kant também apresenta uma explicação extensa, embora difusa, de sua função cognitiva, sintetizada na seguinte observação: “que a imaginação seja ela própria um ingrediente

⁶⁶ Existe uma ampla discussão entre Heidegger e Cassirer sobre qual seria a natureza da unidade transcendental da imaginação. Cassirer destaque a imaginação transcendental como a faculdade mediadora que sintetiza dados sensíveis em formas objetivas e a espontaneidade como expressão da criatividade simbólica do espírito humano. Heidegger, por sua vez, a interpreta como o princípio ontológico fundamental da finitude e temporalidade do sujeito, de modo que a espontaneidade ali é a raiz existencial do *Dasein*; infelizmente, esta rica polêmica interpretativa ultrapassa o escopo deste trabalho, mas permanece essencial para quem deseje aprofundar-se nas bases epistemológicas e ontológicas da filosofia kantiana. Para isso, conferir o texto de Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*, e o texto de Cassirer, *Kant e o problema da metafísica. Comentário sobre a interpretação de Kant de Martin Heidegger*.

necessário da percepção é algo que não foi, até aqui, concebido por nenhum psicólogo” (A 120n.). Em contraste, na Dedução B, a imaginação entra tardiamente em cena, sob o disfarce da síntese figurativa (*synthesis speciosa*), no § 24, que a define como “a faculdade de representar um objeto mesmo *sem sua presença* na intuição” (B 151) – em termos, portanto, bem tradicionais, aos quais nenhum empirista faria objeção. (Allison, 2024, p. 259)

Segundo Allison, a principal distinção, no entanto, é que, na segunda edição, Kant deixa de considerar a imaginação como “uma faculdade cognitiva à parte”, passando a entendê-la como diretamente vinculada ao entendimento. Nota-se também que a imaginação não é empregada de forma unívoca ao longo do texto; ou seja, ela assume sentidos distintos conforme o contexto⁶⁷, destacando-se, sobretudo, dois usos específicos: o empírico e o transcendental.

A imaginação, em um primeiro sentido, é a faculdade de representar um objeto mesmo na ausência de sua presença imediata na intuição. Nesse sentido, ela pertence à sensibilidade. Contudo, em um segundo sentido, a imaginação é a faculdade da mente que unifica as intuições sensíveis, ou seja, aquilo que nos é dado pela sensibilidade, sob regras conceituais. A imaginação é responsável por sintetizar ativamente os dados dos sentidos, organizando-os segundo as formas puras do espaço e do tempo, e construir, assim, a ordem necessária para a experiência objetiva. Portanto, podemos distinguir dois níveis dessa faculdade: no primeiro, chamado imaginação reprodutiva, que é empírica e simplesmente reproduz objetos, mesmo sem a sua presença, em nossa mente; e no segundo, a imaginação produtiva, que sintetiza ativamente os dados sensíveis com o propósito de gerar uma experiência objetiva; estando esta última diretamente ligada à ideia de espontaneidade.

A imaginação é a faculdade de representar um objeto, mesmo sem a presença deste na intuição. Mas, visto que toda a nossa intuição é sensível, a imaginação pertence à sensibilidade, porque a condição subjetiva é a única pela qual pode ser dada aos conceitos do entendimento uma intuição correspondente; na medida, porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, que é determinante, e não apenas, como o sentido, determinável, pode determinar a priori o sentido, quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção; é portanto uma faculdade de determinar a priori a sensibilidade; e a sua síntese das intuições, de conformidade com as categorias, tem de ser a síntese transcendental da imaginação, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e que é a primeira aplicação do

⁶⁷ Paton, por exemplo, indica que são três os tipos de imaginação: “Mas a imaginação, segundo Kant, é de três tipos. Em primeiro lugar, há a imaginação plástica, que se ocupa em formar imagens ou figuras no espaço; em segundo lugar, a imaginação associativa, que conecta ideias no tempo; e, por fim, a imaginação que conecta ideias devido à sua afinidade ou parentesco, ou seja, por serem derivadas de um mesmo fundamento comum. Este último tipo de imaginação nos auxilia a lidar com um único tema, seja na reflexão silenciosa, seja na conversação.” (V. I, 1936, P. 366).

entendimento (e simultaneamente o fundamento de todas as restantes) a objetos da intuição possível para nós. Sendo figurada é distinta da síntese intelectual, que se realiza simplesmente pelo entendimento, sem o auxílio da imaginação. Mas, na medida em que a imaginação é espontaneidade, também por vezes lhe chamo imaginação *produtiva* e assim a distingo da imaginação *reprodutiva*, cuja síntese está submetida a leis meramente empíricas, as da associação, e não contribui, portanto, para o esclarecimento da possibilidade de conhecimento *a priori*, pelo que não pertence à filosofia transcendental, mas à psicologia. (*KrV*, B 151-2)

Cassirer argumenta que, por meio da imaginação produtiva, Heidegger compreende que a separação anteriormente estabelecida entre sensibilidade (*Sinnlichkeit*), entendimento (*Verstand*) e razão (*Vernunft*) tem caráter meramente temporário. “Na verdade, para Kant, não existem claramente três ‘faculdades’ (*Vermögen*) distintas e separadas no conhecimento, posicionadas em oposição umas às outras; ao contrário, essas faculdades são originariamente unificadas e determinadas (*beschlossen*) em uma ‘faculdade radical’” (Cassirer, 2021, p. 342). Assim, a imaginação produtiva seria a capacidade de unificar e sintetizar espontaneamente a experiência com os conceitos do entendimento, criando uma totalidade objetiva da experiência⁶⁸.

Eu mesmo, neste ponto, só posso enfatizar completamente a minha concordância com a interpretação de Heidegger, e dar meu total consentimento a ele; pois a doutrina da “imaginação produtiva” me parece também – ainda que, completamente, por sobre outros pontos de vista sistemáticos – como uma motivação pura e simplesmente indispensável e infinitamente frutífera da doutrina de Kant sobre a totalidade da “filosofia Crítica”. (Cassirer, 2021, p. 343)

Embora concorde com Heidegger sobre a importância da doutrina da imaginação produtiva para uma compreensão mais frutífera da totalidade da filosofia crítica, essa concordância parece se limitar a esse ponto. Cassirer acusa Heidegger de deslocar o centro da

⁶⁸ A imaginação produtiva, desse modo, por intermédio do entendimento, transforma a experiência em algo concreto. Sem essa faculdade, não haveria capacidade de constituir uma experiência, e os objetos da realidade seriam apenas sensações aleatórias. Nas palavras de Paton: “Toda consciência empírica, para que seja consciência de objetos, deve ser unida em uma consciência transcendental, isto é, na apercepção originária. Esse princípio é a condição necessária de toda percepção sensível possível como elemento da experiência. O argumento de Kant baseia-se na doutrina de que, a menos que fosse assim, não poderia haver experiência de objetos, nem conhecimento, nem pensamento. Haveria apenas uma sucessão de percepções sensíveis desconexas, que sequer poderíamos saber que se trata de uma sucessão. [...] A afinidade transcendental de todas as aparências, seja qual for sua posição em nosso espaço e tempo comuns, Kant sustenta, é uma consequência necessária de uma síntese transcendental da imaginação. Essa é a síntese transcendental de espaço e tempo, que está fundamentada a priori em regras, isto é, nas categorias. A síntese transcendental da imaginação impõe a todas as aparências, não apenas quantidade extensiva, mas também regularidade e coerência necessárias.” (1936, p. 483-4).

filosofia transcendental kantiana do problema do conhecimento para uma problemática existencial e ontológica. Enquanto Cassirer insiste que a *KrV* deve ser compreendida como uma teoria do conhecimento voltada à fundamentação da ciência da natureza, especialmente da física e da matemática (cf. Beckenkamp, 2017, p. 43). Heidegger, por sua vez, interpreta Kant como um pensador ontológico que antecipa a questão do ser, tal como desenvolvida em *Ser e Tempo*. Quando questionado por Cassirer nas *Conferências de Davos* sobre o que ele entende por neokantismo, Heidegger responde:

Compreendo por neokantismo a concepção da *Crítica da razão pura* que explica a parte da razão pura que conduz até a dialética transcendental como teoria do conhecimento com vistas à ciência natural. O que me importa é mostrar que o que aqui é extraído como teoria das ciências era inessencial para Kant. Kant não pretendia fornecer nenhuma teoria da ciência natural, mas queria antes mostrar a problemática da metafísica, e, na verdade, da ontologia. (Heidegger, 2019, p. 273-4)

Heidegger retoma o termo *exhibitio originaria*, usado no esquematismo para se referir a faculdade da imaginação como uma forma originária de apresentação. Contudo, segundo Heidegger, isso não resume a imaginação como algo que apenas apresenta imagens ou reproduz dados sensíveis, mas a torna uma atividade livre e criadora, que poderia dar forma ao que ainda não está dado. A imaginação esquematizada, nesse sentido, poderia articular o sensível com o inteligível, ou seja, o dado com a estrutura conceitual da mente.

Kant designa a imaginação do esquematismo como *exhibitio originaria*. Mas essa originalidade é uma *exhibitio* da apresentação, do livre dar-se no qual reside uma remissão a um receber. Ou seja, esta originalidade existe, em certo sentido, como faculdade criadora. O homem, enquanto ser finito, tem uma certa infinitude no ontológico. Contudo, o homem nunca é infinito e absoluto no criar do próprio ente, mas é infinito no sentido do compreender do ser. [...] esta infinitude que irrompe na imaginação é precisamente o argumento mais agudo a favor da finitude. Pois ontologia é um índice da finitude. Deus não a tem. E que o homem tenha a *exhibitio* é o argumento mais agudo da sua finitude. Pois só um ente finito precisa de ontologia. (Heidegger, 2019, p. 278)

O objetivo de Heidegger é resgatar a ontologia apresentada na *KrV*, por meio de “uma interpretação consequente do capítulo do esquematismo transcendental” (Beckenkamp, 2017, p. 44). Em suma, a imaginação, segundo ele, é a faculdade que expressa a tensão essencial entre finitude e abertura do ser. Ela é originária porque permite a constituição da experiência e criadora porque articula o sensível com o inteligível⁶⁹. No entanto, finita, uma vez que se

⁶⁹ Não somente Heidegger, mas Kemp Smith também via na imaginação uma profundidade metafísica que talvez poderia ser melhor explorada: “Kant às vezes parece sugerir que a imaginação é essa raiz comum. Ela pertence tanto à sensibilidade quanto ao entendimento, sendo ao mesmo tempo passiva e

refere sempre a algo dado, nunca ao absoluto. Mas essa natureza finita que permite o homem fazer ontologia.

Cassirer, embora reconheça a importância da imaginação produtiva dentro da filosofia transcendental, sustenta que não é possível elevá-la ao status de fundamento ontológico. É admissível considerá-la um elemento essencial na teoria da experiência, mas não se pode dar o salto que a transforme no fundamento último da metafísica kantiana. O verdadeiro centro da metafísica em Kant está na *Dialética Transcendental* e na constituição da razão pura prática e, nesse âmbito, o esquematismo deixa de ter lugar.

Tendo em vista, então, a filosofia prática de Kant, Cassirer alerta para o risco de se superestimar a importância do esquematismo e da imaginação transcendental: “Pois Kant diz: nossos conceitos da liberdade etc. são intelecções (não conhecimentos) que já não se deixam esquematizar. Há um esquematismo do conhecimento teórico, mas não da razão prática.” Nos estreitos limites postos pelo debate, Cassirer aponta para aquilo que deveria propriamente constituir o problema central na articulação de uma leitura sistemática da obra de Kant, a saber, o problema da liberdade: “Este sempre foi para mim o problema principal de Kant. Como é possível a liberdade?” (Beckenkamp, 2017, p. 44)

Não somente Cassirer, mas Dieter Henrich, em *The Unity of Reason*, no capítulo *On the Unity of Subjectivity*, também se opõem a leitura de Heidegger acerca da imaginação em Kant, especialmente à tentativa de elevá-la a princípio originário da subjetividade. Para Henrich, essa interpretação rompe com os fundamentos metodológicos da filosofia crítica ao substituir a mediação funcional da imaginação por um fundamento ontológico que Kant jamais autorizou.

Um dos pontos levantados por Henrich⁷⁰ é que a imaginação não é a “faculdade radical” que Heidegger julga ser. A imaginação tem a função de mediação entre o sensível e o entendimento, devido ao seu uso empírico e transcendental, não a função de fundação. Ou seja, a imaginação não é a faculdade que originalmente unifica e determina as demais faculdades do espírito.

Na verdade, todas as faculdades formam juntas a unidade de uma estrutura por meio da qual o conhecimento se torna possível. “Assim, o entendimento não pode obter conhecimento

espontânea. Mas, quando vista dessa maneira, a imaginação é praticamente considerada como uma potência suprassensível desconhecida, ‘oculta nas profundezas da alma’.” (2003, p. 77).

⁷⁰ Heidegger, segundo Henrich, projeta sobre Kant uma estrutura filosófica alheia, aproximando-se mais dos pressupostos do idealismo especulativo do que da crítica transcendental. “Assim, pode parecer que a tentativa de Heidegger já falha em seu ponto de partida metodológico, uma vez que se apoia em uma *petitio principii* e, além disso, fundamenta sua concepção metodológica em passagens kantianas que, quando corretamente interpretadas, significam o oposto do que ele supõe.” (Henrich, 1994, p. 34).

sem a sensibilidade. E a sensibilidade, por sua vez, deve ser estruturada de tal forma que o entendimento possa determiná-la segundo as condições de sua unidade, isto é, segundo as categorias.” (Henrich, 1994, p. 31). Desde modo, as três faculdades, a sensibilidade, imaginação e entendimento, são necessárias para que haja conhecimento. A existência de uma não pode ser deduzida a partir das outras. Se uma das três faculdades falhassem, toda a consciência e conhecimento seriam impossíveis (*Ibidem*). Por fim:

Quanto ao conteúdo, a estrutura formada pelas faculdades da mente é determinada pela estrutura da autoconsciência finita, isto é, pela apercepção e por suas categorias. Nesse sentido, é a apercepção e não a imaginação que é, nas palavras de Kant, a “faculdade radical” (*radix*) (A 114). (*Ibidem*)

Infelizmente seguir nessa discussão frutífera entre Cassirer e Heidegger (e agora, Henrich) não é possível, pois fugiríamos de nosso escopo. Voltemos, então, a falar da relação da espontaneidade com a síntese transcendental da imaginação. Henry Allison argumenta que: “a síntese imaginativa é a expressão da espontaneidade do pensamento, que ela determina *a priori* o sentido interno com respeito à sua forma, e que essa determinação está de acordo com a unidade da apercepção (B 151-152).” (Allison, 2024, p. 264). Assim como acabamos de ver Henrich afirmando, é a unidade da apercepção que forma o fundamento último da unidade do conhecimento.

Segundo Allison, esse ponto é extremamente importante: a unidade da imaginação deve estar em conformidade com a unidade da apercepção; pois, se a unidade da imaginação está sujeita à unidade da apercepção, ela também deve estar subordinada às categorias do entendimento. Desse modo, seguindo essa linha argumentativa, realmente não é possível conceber a imaginação como uma faculdade fundadora, mas apenas como uma faculdade intermediária, com função associativa e mediadora. Mais ainda, a imaginação não é apenas limitada pelos dados sensíveis do ente finito humano, mas também pela produção conceitual da consciência.

Embora todo representar imaginativo deva se conformar às condições da unidade da apercepção, o que é representado (tempo e espaço) é determinado pelas formas da sensibilidade humana. Em outras palavras, a necessidade de representar todas as aparências em um tempo e espaço únicos não é uma exigência imposta à sensibilidade pelo entendimento, mas é, ao contrário, algo que o entendimento requer da sensibilidade. (Allison, 2024, p. 265)

O que está sendo afirmado, basicamente, é que a própria unidade da apercepção é limitada pelos dados sensíveis impostos pela receptividade. Desse modo, a apercepção transcendental, embora seja uma atividade espontânea da mente, está sempre em relação com

aquilo que é condicionado. A razão é espontânea ao formular ideias que jamais podem ser representadas de forma adequada em nossa experiência sensível do real. O entendimento é, por sua vez, espontâneo, mas sua espontaneidade se limita a uma reelaboração do que é ou pode ser dado pela percepção. O que nos leva a refletir até que ponto é realmente possível conceber uma espontaneidade plena por meio da própria apercepção.

5.2. A unidade transcendental da apercepção.

Kant apresenta a apercepção como uma unidade sintética das intuições que é dada *a priori*, esta unidade precede a todo o pensamento determinado. A unidade sintética não pode ser obtida através dos objetos da experiência, segundo Kant, nem mesmo da percepção desses objetos. Essa síntese que ocorre na relação entre a mente e o objeto é “unicamente uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar *a priori* e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento.” (*KrV*, B 135).

Esse princípio supremo de todo o conhecimento, para Pippin, é idêntico a afirmação de que toda a experiência humana é inevitavelmente reflexiva⁷¹. “Ela é reflexiva porque, segundo Kant, sempre que estou consciente de algo, eu também apercebo que sou eu quem está assim consciente” (1987 p. 459). Todo o dado da receptividade é, naturalmente, referido a um eu; mas não apenas o dado em si, como também os juízos construídos a partir dele. De modo geral, todo conhecimento é sempre reflexivo, pois se refere a um eu que constrói⁷², a partir de si mesmo, tanto a sua relação com os objetos, quanto a determinação dos juízos a respeito desses objetos.

[...] em qualquer ato de recordar, pensar ou imaginar, embora o objeto da minha intenção seja algum estado de coisas, eu também estou ciente, ao intencionar, de que o que estou fazendo é um ato de recordar, pensar ou imaginar, e que trago para esses atos um sujeito idêntico ao sujeito de atos

⁷¹ Kant deixa clara essa natureza reflexiva do pensar logo no início do § 16, ele diz: “O *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se *intuição*. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra.” (*KrV*, B 131-2).

⁷² O “eu”, desde modo, acaba por ser o próprio fundamento do saber: “Kant toma esta concepção e a eleva a fundamento do saber. Kant contempla o eu como ato do sujeito do conhecimento de abstrair-se de seus objetos e voltar-se sobre si na união da consciência. O eu não é objeto ou um algo, mas sim ato intelectual que se «tem» ou apanha como tema para si mesmo. E o *Eu* se revela sempre como dialética entre este ato e o resultado mais ou menos limitado que ele adquire em seu pensar sobre si.” (Coelho, 2013, p. 164).

anteriores de intenção. Quando afirmo que S é P, essa afirmação só é verdadeiramente minha se eu estiver consciente de que eu estou afirmando, e não apenas considerando a possibilidade de que S é P; e nenhum juízo complexo desse tipo — que, como Kant acredita demonstrar, requer continuidade ao longo do tempo — é possível sem que haja um único sujeito contínuo da experiência no tempo, consciente de sua própria continuidade em cada ato consciente. (Pippin, 1987, p. 459)

A natureza dessa autoconsciência reflexiva claramente não é empírica: ela não deve sua ocorrência à sensibilidade, mas unicamente à espontaneidade. Essa é a tese inicial apresentada na Dedução da segunda edição da *KrV*. Podemos observar isso no trecho, já citado anteriormente, B 158, em que Kant menciona a espontaneidade como algo determinante na experiência, nunca o contrário. No entanto, antes de explorarmos diretamente como se justifica a espontaneidade da apercepção, é necessário examinar a natureza da própria apercepção. Henry Allison argumenta que Kant apresenta três teses que unidas formulam a síntese transcendental da apercepção.

A primeira tese é que, segundo Kant: “para que qualquer uma dessas representações seja algo *para mim* [*to me*] ou seja, para que represente *algo a mim* [*for me*], tem de ser possível pensá-la como minha” (Allison, 2024, p. 230). Uma representação que não corresponda a esses fatores não poderia representar nada para o agente racional. A tese, portanto, se resume a ideia de que o *eu penso* deve acompanhar todas as minhas representações *para que* elas funcionem cognitivamente *para mim* como representações.

Allison esclarece também que esse “eu” é puramente o sujeito cognitivo, concebido de forma abstrata, não o sujeito empírico com vontades, desejos, sonhos e etc. O sujeito do *eu penso* deve acompanhar todas as suas representações, mas isso não quer dizer que ele deva efetivamente produzi-las. “Em outras palavras, Kant está afirmando aqui apenas a necessidade da possibilidade da autoatribuição” (Allison, 2024, p. 231). Trata-se de uma tese de reconhecimento do agente cognitivo, o *eu penso* deve acompanhar todas as representações, mas ressaltando que isso não implica que é a abstração do *eu penso* que forma diretamente as representações. Uma tese nesse sentido poderia muito bem acarretar em um solipsismo.

A segunda tese, por sua vez, corresponde ao princípio da unidade da apercepção: toda representação do diverso dado na intuição deve se referir a um pensamento unificado. “Seja qual for seu conteúdo, tal representação possui a forma de um único pensamento complexo (uma unidade sintética) e requer um sujeito pensante único” (Allison, 2024, p. 231-2). As

representações, evidentemente, podem atravessar uma multiplicidade de sujeitos empíricos, mas o pensamento correspondente a cada representação deve pertencer a um único sujeito.

A terceira e última tese sobre a constituição da unidade sintética da apercepção diz respeito à unificação das duas primeiras. Quando estas são articuladas, forma-se naturalmente a terceira, que, segundo Allison, corresponde ao princípio da unidade sintética necessária da apercepção. Em suas palavras: “Esse princípio afirma que os componentes de um pensamento complexo devem estar conectados de modo a permitir a possibilidade de sua atribuição a um sujeito pensante único, e isso implica que eles constituem uma unidade sintética” (2024, p. 232). Dieter Henrich, por sua vez, identifica nesses dois primeiros princípios os fundamentos da identidade e da unidade.

Dieter Henrich, em seu artigo *Identity and Objectivity: An Inquiry into Kant's Transcendental Deduction*, utiliza dois conceitos fundamentais para tratar do pensamento do *eu*⁷³: o conceito de *simplicidade* e o de *identidade*. Ambos os conceitos se implicam mutuamente, uma vez que o *eu* supõe necessariamente uma identidade simples. Nesse sentido, a noção de simplicidade pode ser entendida como a ideia de que, no pensamento do *eu*, não há nada além de um sujeito pensante, relacionado de maneira única a todos os seus pensamentos. Portanto, mesmo diante da multiplicidade do pensamento, há um sujeito fundamental que se distingue de seu conteúdo, ou seja, do próprio pensamento que ele pensa⁷⁴. A autoconsciência é a condição natural de determinação da própria existência:

⁷³ É importante ressaltar que Dieter Henrich via um grande problema em fundamentar a autoconsciência nesse molde, isto é, a partir de um autorreconhecimento. Em seu artigo, *Self-Consciousness: A Critical Introduction into a Theory* (1970), Henrich investiga a estrutura lógica das teorias modernas da autoconsciência, com o objetivo de evidenciar um problema fundamental: a circularidade das explicações reflexivas do *eu*. Segundo ele, as principais tentativas filosóficas de explicar como o sujeito se torna consciente de si partem da ideia de que a consciência de si emerge quando o *eu* se volta para si mesmo como objeto, isto é, por meio da *reflexão*. Contudo, Henrich argumenta que essa explicação é viciosamente circular: para que um sujeito possa se *reconhecer* como objeto de sua própria consciência, ele já deve possuir algum tipo de consciência de *si mesmo*. O ato *reflexivo*, portanto, pressupõe precisamente aquilo que pretende explicar. Essa estrutura problemática perpassa desde as formulações clássicas do racionalismo até a filosofia transcendental kantiana, passando também pela psicologia racional. Embora Kant tenha rompido com o psicologismo ao conceber a autoconsciência como condição formal da possibilidade da experiência, Henrich sustenta que Kant ainda não resolve plenamente a circularidade, pois não oferece uma fundamentação não reflexiva para a espontaneidade do “*eu penso*”. Infelizmente, essa é outra rica discussão sobre a autoconsciência que deixaremos de lado nesse texto, uma vez que fugiria do nosso escopo.

⁷⁴ Sobre a constituição da autoconsciência, Humberto Schubert Coelho comenta: “A essência da proposta crítica e transcendental, que é capital para a constituição do Idealismo Alemão, é que o Eu não possa ser tomado como substância, nem apreender substâncias externas a si. Esse movimento aparta a filosofia transcendental dos dogmatismos filosóficos, mesmo quando muito refinados e já

Essa espontaneidade do pensamento, e o fato de ele se reconhecer sempre como autoconsciência, não apenas viabilizam o conhecimento empírico e teórico, portanto, como também me permitem “determinar minha existência” [KrV B 157]. Sem essa capacidade de autodeterminação, as sensações e as representações ocorreriam à nossa mente como provavelmente ocorrem aos animais, sem que pudéssemos nos dar conta jamais de que são nossas representações, e que é um sujeito agente que as concebe. (Coelho, 2024, p. 40)

Na primeira edição da *KrV*, Kant indicava que esse sujeito cognitivo da apercepção tem que ser um pressuposto transcendental. Em seus termos, esse sujeito cognitivo que se apresenta numericamente idêntico em todas as representações, “não pode ser pensado, como tal, por meio de dados empíricos. Deve haver uma condição, que preceda toda a experiência e torne esta mesma possível, a qual deve tornar válida um tal pressuposto transcendental” (*KrV*, A 107). Kant reafirma logo em seguida que não seria possível nenhum conhecimento sem essa unidade de consciência na forma de apercepção transcendental⁷⁵ “que precede todos os dados das intuições e em relação à qual é somente possível toda a representação de objetos” (*Ibidem*).

Precisamente esta unidade transcendental da apercepção faz, de todos os fenômenos possíveis, que podem sempre encontrar-se reunidos numa experiência, um encadeamento de todas essas representações segundo leis. Com efeito, essa unidade da consciência seria impossível se o espírito, no conhecimento do diverso, não pudesse tomar consciência da identidade da função pela qual ela liga sinteticamente esse diverso num conhecimento. A consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos, isto é, segundo regras, que não só os tomam necessariamente reprodutíveis, mas determinam assim, também, um objeto à sua intuição, isto é, o conceito de qualquer coisa onde se encadeiam necessariamente. Com efeito, o espírito não poderia pensar *a priori* a sua própria identidade no diverso das suas representações se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu ato, que submete a uma unidade transcendental toda a síntese da apreensão (que é empírica) e torna antes de mais o seu encadeamento possível segundo regras *a priori*. (*KrV*, A 108)

Kant, deste modo, encontra na síntese transcendental da apercepção a faculdade do espírito capaz de unificar todo o diverso dado através da intuição em uma identidade simples,

(devidamente) subjetivados pela percepção cartesiana do papel do Eu no sistema do mundo. Na filosofia de Kant, entretanto, o Eu se desdobra dialeticamente da relação entre o ato de pensar e o esboço que adquire de si mesmo nesse ato”. (2024, p. 28).

⁷⁵ Nesse momento Kant justifica o uso da expressão *apercepção transcendental* ao destacar seu papel absolutamente fundamental na constituição do conhecimento objetivo. Que ela mereça este nome, esclarece-se já, porque mesmo a unidade objetiva mais pura, a saber, a dos conceitos a priori (espaço e tempo) só é possível pela relação das intuições a essa apercepção. A unidade numérica dessa apercepção serve, pois, de princípio a priori a todos os conceitos, tal como o diverso do espaço e do tempo às intuições da sensibilidade. (*KrV*, A 107).

compondo, assim, aquilo que entendemos como conhecimento para o agente racional. Mas, principalmente, para os fins deste texto, podemos reconhecer essa faculdade da apercepção transcendental como uma forma de espontaneidade: “A consciência de mim próprio na representação eu não é uma intuição, mas uma representação simplesmente intelectual da espontaneidade de um sujeito pensante.” (*KrV*, B 277). Em suma, a apercepção transcendental, como observa Pippin, na dedução da segunda edição, é entendida por Kant como necessariamente espontânea e não, em última instância, como resultante da intuição ou dos eventos mentais causados por intuições, ao afirmar que a apercepção não deve ser confundida com o “sentido interno” (1987, p. 464).

5.3. Sobre o sentido interno.

O que buscamos evidenciar até o momento é que “a apercepção é mencionada como um poder ou faculdade, que eu interpretei como sendo idêntica ao entendimento. Mas ela também é mencionada como um ato, um ato de espontaneidade que é identificado com a ideia ‘eu penso’ que acompanha todas as minhas representações.” (Paton, V. I, 1936, p. 397). Contudo, a mente não pode ser apenas ativa, na verdade, a mente cognoscente, segundo Kant, também tem sua esfera passiva, uma vez que para estarmos conscientes de nós mesmos, “devemos estar conscientes tanto do que a mente faz (seu pensar) quanto do que ela sofre (seus estados)” (Paton, V. I, 1936, p. 399). A parcela ativa da mente, aquela que se autorreferencia por meio da espontaneidade, pertence ao entendimento e corresponde à *apercepção pura*. Já a esfera passiva é denominada por Kant como *apercepção empírica* ou *sentido interno*⁷⁶.

⁷⁶ A relação entre sentido interno e apercepção empírica é dada inicialmente pela primeira edição da *KrV*, nela Kant argumenta: “A consciência de si mesmo, segundo as determinações do nosso estado na percepção interna, é meramente empírica, sempre mutável, não pode dar-se nenhum eu fixo ou permanente neste rio de fenômenos internos e é chamada habitualmente sentido interno ou apercepção empírica.” (*KrV*, A 107). No entanto, como argumenta Paton, essa identificação entre sentido interno e apercepção empírica não é tão evidente assim. “Na segunda edição [mais especificamente no trecho B 153], Kant afirma que distingue cuidadosamente entre sentido interno e apercepção, mas, nesse contexto, por ‘apercepção’, ele parece se referir à *apercepção pura ou transcendental*. Na *Antropologia*, que é uma de suas últimas obras, sentido interno e apercepção empírica são, como vimos, novamente identificados.” Ele complementa: “No entanto, pode-se observar que, se o sentido interno for corretamente chamado de ‘sentido’, ele deve ser distinto do entendimento, mesmo que só possa pertencer a seres dotados de razão e seja impossível à parte da atividade do entendimento. A apercepção empírica, por outro lado, deveria ser o poder do entendimento tal como se manifesta empiricamente no reconhecimento de nossos estados mentais. Tal reconhecimento, sem dúvida, envolve o sentido interno, mas a apercepção empírica e o sentido interno deveriam ser faculdades diferentes.” (1936. V. I, p. 400).

À primeira vista é possível compreender que, por meio do sentido interno, o *eu* se referencia a si mesmo através da forma do tempo. É na referência ao tempo que o sentido interno percebe as relações entre os diferentes estados mentais. Assim, o *eu* é sempre apreendido no interior daquilo que Paton denomina como um “fluxo contínuo” (*continual flux*).

O sentido interno, mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno, não nos dá, em verdade, nenhuma intuição da própria alma como um objeto; é todavia uma forma determinada, a única mediante a qual é possível a intuição do seu estado interno, de tal modo que tudo o que pertence às determinações internas é representado segundo relações do tempo. (*KrV*, A 22-3)

A teoria do sentido interno não é de fácil compreensão. Essa teoria lida com questões diretamente relacionadas ao intelecto; no entanto, ao analisarmos com maior precisão conceitual, o termo “sentido” (*Sinn*) implica, por sua própria natureza, algo distinto do entendimento. Portanto, embora o sentido interno seja uma faculdade voltada para os estados internos do espírito, ele possui um caráter essencialmente empírico. Robert Pippin percebe essa ambiguidade e comenta:

Como sabemos, Kant argumenta que o intelecto humano não pode fornecer a si mesmo qualquer conteúdo, mas deve recebê-lo “de fora”. No entanto, é evidente que aquilo sobre o qual o pensamento se ocupa não precisa ser apenas um objeto dos cinco sentidos corporais, ou, nos termos mais gerais de Kant, do sentido externo. (Embora Kant de fato sustentasse que o conteúdo de todo pensamento é fornecido pelo sentido externo.) Ainda assim, podemos pensar sobre e talvez até formular leis causais a respeito de nossos pensamentos, percepções, memórias, desejos, sonhos etc.; ou seja, sobre os conteúdos do sentido interno. (1987. p. 464)

O que Pippin quer destacar é que a relação do sentido interno com conteúdos como “pensamentos, percepções, memórias, desejos, sonhos etc.” é estruturalmente análoga à relação da sensibilidade com os objetos externos na intuição empírica. Em outras palavras, da mesma forma que somos afetados por objetos externos no espaço, gerando representações sensíveis por meio da receptividade da sensibilidade, também somos afetados por nossas próprias faculdades internas (o pensamento, a imaginação ou o desejo) que caracteriza uma espécie de receptividade voltada para o interior da mente.

Nesse sentido, a consciência empírica de si mesma como afetada por seus próprios estados é uma forma de passividade, não no mesmo grau da sensibilidade externa, mas, ainda assim, uma condição empírica da mente. Pippin entende que o sujeito é, então, passivamente afetado por seus próprios atos mentais, embora estes não sejam externos a ele. O caráter

empírico do sentido interno se revela justamente nesse ponto: ele nos fornece um acesso ao que acontece na mente, mas apenas como um dado da experiência interna, organizado temporalmente e sem qualquer intuição intelectual do sujeito como ele é em si, uma vez que, como foi expresso acima: “O sentido interno, mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno, não nos dá, em verdade, nenhuma intuição da própria alma como um objeto.”

Mas ainda é verdade, segundo Kant, que, embora não percebamos esses conteúdos de maneira comum ou direta, devemos considerar nossa apreensão deles como análoga à sensação, ou seja, possuímos um “sentido interno”. O que Kant quer enfatizar com essa analogia é que, como ele próprio coloca, ainda somos “afetados passivamente” por nossos próprios estados internos quando estamos cientes deles; eles ainda fazem parte de um manancial dado, apreendido passivamente sob a forma do sentido interno, isto é, do tempo, e, por isso, permanecem fenômenos, e não coisas em si. (Pippin, 1987, p. 465)

A conclusão desse raciocínio é a seguinte: não se deve confundir o sentido interno com a apercepção. O sentido interno, em suma, é a capacidade da consciência de se voltar reflexivamente para os objetos internos, isto é, para os estados mentais diretamente ligados às suas próprias faculdades. Essa faculdade implica uma apercepção empírica (sem entrar na discussão se ambas significam ou não a mesma coisa), que assume a forma de um *eu* empírico, capaz de refletir sobre suas representações e estados psíquicos. Já a apercepção transcendental é, resumidamente, a capacidade do *eu* de se fazer presente em todos os atos de consciência, função que constitui a possibilidade do conhecimento enquanto tal, segundo a estrutura própria de um agente racional.

A existência do sentido interno, nos moldes propostos por Kant, traz como consequência o fato de sermos afetados passivamente por nós mesmos, ou seja, por nossas próprias faculdades (como o desejo). O significado de ser passivamente afetado por si mesmo implica, por exemplo, em reconhecer que não podemos escolher sentir ou não sentir certos desejos. Discutiremos essa questão doravante.

O importante agora é que, como destacado por Pippin, essa distinção entre sentido interno e apercepção é decisiva para compreendermos, com maior precisão, o lugar da espontaneidade na estrutura da consciência. Kant, ao distinguir apercepção e sentido interno, está apontando para uma diferença fundamental entre aquilo que pode ser apreendido como conteúdo da experiência e aquilo que só pode ser pensado como condição de possibilidade dessa experiência.

[...] isto é: mesmo na consciência direta e reflexiva dos conteúdos do sentido interno, a unidade sintética dessa consciência (por exemplo, a simples percepção da sucessão) não pode ser um ‘conteúdo’ apreendido. Ela também deve ser produzida pela atividade do espírito, e, portanto, em tal consciência há tanto uma percepção direta, por exemplo, de uma sequência de imagens, quanto uma apercepção implícita de que estou atento aos meus estados mentais. (Pippin, 1987, p. 465)

A importância dessa constatação está no fato de que a unidade sintética, que permite pensar os conteúdos da experiência como uma totalidade coerente, não é ela mesma sensível, mas um ato do entendimento. Por fim, dada a distinção entre apercepção pura e sentido interno, Pippin discute a natureza da espontaneidade do entendimento, mais especificamente se é possível uma espontaneidade absoluta. Sua discussão se dirige diretamente a Wilfrid Sellars, que argumentava que a espontaneidade é sempre relativa ao conteúdo sensível; ou seja, para que ocorra um ato de espontaneidade do entendimento, é necessário que a mente esteja diante de um dado sensível em primeiro lugar.

A mente poderia ter um conjunto de disposições, muito semelhantes a um programa de computador, que exigem um estímulo externo para começar a funcionar, mas que, uma vez iniciadas, seriam e *talvez até pareceriam a si mesmas ser* apenas relativamente espontâneas. Ou seja: posso ver um tambor e, a partir disso, pensar em diversas coisas, talvez até me parecer que estou ativamente buscando algo na memória ou investigando algum outro fenômeno, e pode ocorrer que esses eventos tenham sido causados, embora não por meio de um modelo causal direto, linear e externo. (Pippin, 1987, p. 466)

Essa concepção de uma espontaneidade relativa implica que os estados mentais, mesmo aqueles que envolvem síntese ativa de representações, são determinados segundo uma cadeia de dependência causal, ainda que essa causalidade opere no plano funcional da mente. A mente, nesse modelo, não é meramente receptiva, mas sua atividade intelectual, a aplicação de categorias, a unificação do múltiplo, a produção de juízos, é sempre acionada a partir de condições dadas, isto é, motivada por estímulos ou conteúdos sensíveis que a colocam em operação. A espontaneidade, portanto, não é originária nem “autojustificada”: ela emerge apenas como resposta, como função reativa dentro de um sistema de regras. Sellars elabora essa ideia por meio da referência a analogia do *automaton spirituale*⁷⁷:

⁷⁷ Cabe aqui um brevíssimo resumo da teoria de Sellars. Segundo o autor, de forma implícita, o papel da imaginação na arquitetura kantiana como uma função mediadora entre a receptividade da sensibilidade e a espontaneidade do entendimento. Embora não desenvolva diretamente a doutrina da “imaginação transcendental” como Kant a apresenta, ele a pressupõe ao afirmar que a unificação dos dados da intuição em representações significativas exige um mecanismo ativo, mas funcionalmente

[...] podemos conceber que Kant argumentaria que, embora estejamos conscientes de nós mesmos como espontâneos na síntese dos objetos empíricos, essa espontaneidade ainda é apenas uma espontaneidade relativa, uma espontaneidade “colocada em movimento” por “causas externas”. [...] Considere um computador que incorpora certo programa lógico, um conjunto de disposições computacionais. Mesmo que esteja ‘ligado’ e funcionando com prontidão, ele não faz nada a menos que um problema lhe seja ‘fornecido’. Além disso, uma vez que isso acontece, ele procede de acordo com suas disposições lógicas. Em certos momentos, ele pode ‘buscar em sua memória’. No entanto, essa busca é, ela própria, resultado do input inicial e de seu desenvolvimento computacional. E embora, com essa ressalva, o computador ‘inicie’ a ‘busca’, a informação que ele obtém é uma informação que, enquanto computador, ele é levado a ter — ou seja, mais input. Também aqui, ele é passivo. (Sellars, 1970-1971, p. 23)

Contudo, segundo Pippin, a teoria da espontaneidade relativa não é suficiente. Ao analisar as passagens em que Kant se refere à espontaneidade do pensamento, ele argumenta que não é possível interpretá-la como relativa, pois Kant busca sustentar uma espontaneidade absoluta, do tipo que não é suscetível a qualquer forma de causalidade, seja ela direta ou indireta. O argumento central de Pippin é que a distinção entre apercepção e sentido interno evidencia precisamente o caráter absoluto dessa espontaneidade.

A espontaneidade é o fundamento da apercepção transcendental, ou seja, do *eu penso* que deve acompanhar todas as representações e as torna objetivas para o agente racional. Esse *eu penso* não pode ser explicado como o efeito de uma cadeia causal. A objetividade do conhecimento, isto é, o fato de que o conhecer não se reduz a impressões dispersas na mente, depende de que o sujeito tome seus próprios estados mentais como representações, o que exige uma síntese transcendental. Essa instância unificadora não pode ser explicada por relações causais empíricas, mas apenas por um ato originário da autoconsciência.

A unidade da apercepção transcendental não consiste em uma simples percepção dos estados mentais e uma reação a eles, mas em um ato de unificação consciente; uma atividade que torna possível a experiência como tal. Essa atividade também não pode ser causada, nem

determinado. A imaginação, nesse contexto, opera como o componente dinâmico responsável por sintetizar o múltiplo sensível segundo as formas *a priori* do entendimento. Ao comparar a mente a um *automaton spirituale*, Sellars sugere que esse poder sintetizador, que seria atribuído à imaginação, está programado para operar segundo certas disposições lógicas e categorias. Assim, mesmo a espontaneidade que parece haver na síntese da experiência é, na verdade, uma espontaneidade relativa, pois depende estruturalmente da matéria fornecida pela sensibilidade e do funcionamento regrado da imaginação como faculdade mediadora. Trata-se, portanto, de uma imaginação funcionalizada, que não rompe com o determinismo formal que governa o entendimento.

mesmo por disposições internas do sujeito, pois se trata de um ato originário e espontâneo da mente. Em suma, Pippin argumenta que Sellars enfraquece indevidamente a noção de espontaneidade kantiana, ao reduzi-la a um funcionamento reativo. Para Kant, ao contrário, a espontaneidade é a condição de possibilidade da experiência objetiva.

Sua discussão sobre apercepção e sentido interno evidencia isso de maneira profundamente característica de sua virada epistemológica — por exemplo, ao argumentar que mesmo eventos mentais como os descritos acima devem, em última instância, ser conhecidos *por um sujeito* como causados, e isso só é possível porque esse sujeito e seus pensamentos *não* são considerados parte da ordem causal original. Essa condição suprema do conhecimento pode ser chamada de espontaneidade ‘absoluta’, porque Kant a considera um critério para saber se uma sequência (novamente, uma daquelas “sequências de espontaneidade relativa” de Sellars) é ou não uma sequência causal. Ou seja, eu preciso ser capaz de decidir se se trata de uma sequência causal, de distinguir entre sucessão objetiva e subjetiva; e essa condição não poderia ser satisfeita se eu fosse simplesmente *causado* a representar uma certa sucessão como objetiva. (Isso poderia ocorrer, mas não seria um julgamento.) (Pippin, 1987, p, 466-7)

Pippin, por fim, esclarece a sua crítica a ideia de espontaneidade relativa: o ato de julgar exige que o sujeito se reconheça como agente ativo e não apenas como um elo dentro de uma cadeia causal. Justamente por isso a distinção entre apercepção e sentido interno serve para marcar esse limite, a saber, enquanto o sentido interno lida com a receptividade temporal dos estados mentais, ou seja, como ele “nos aparecem”, a apercepção expressa a atividade do sujeito ao organizar essas aparições sob regras conceituais (as categorias). *O próprio ato de reconhecer uma sequência como causal já pressupõe uma posição externa à cadeia de eventos*. Essa capacidade é o que define a espontaneidade em termos absoluto na filosofia da mente em Kant. A espontaneidade, portanto, é o critério para que a experiência possa ser compreendida como conhecimento.

A espontaneidade pode ser uma condição apriorística mesmo estando diretamente relacionada à experiência, pois, como já argumentamos, o “*a priori*” não designa algo que antecede temporalmente a experiência. Em vez disso, indica que, embora todo conhecimento comece com a experiência, é possível que existam faculdades na cognição que não sejam derivadas dela e que, portanto, lhe sejam independentes. Nesse sentido, afirmar que a espontaneidade se apresenta de forma *a priori* não significa que ela possua um sentido próprio separado da experiência, mas sim que sua ideia não é derivada desta, ainda que se relacione com ela.

5.4. Espontaneidade e a conduta do eu inteligível.

Embora Kant afirme reiteradamente que a espontaneidade não pode ser intuída, mas apenas pensada, observa-se um esforço sistemático em tratar conceitualmente essa ideia. Surge, assim, uma pergunta inevitável: por que tanto empenho em investigar a natureza de algo que não pode ser comprovado empiricamente? A resposta reside no papel central que a espontaneidade desempenha tanto em sua epistemologia quanto em sua filosofia da mente. É por meio de um ato espontâneo do entendimento que se realiza a síntese transcendental da apercepção; condição necessária para a possibilidade do conhecimento. No entanto, o interesse kantiano por esse conceito não se limita ao âmbito teórico: sua análise revela-se igualmente decisiva para os fundamentos da filosofia prática. A relevância da espontaneidade para a razão prática já se manifesta desde os primeiros momentos da discussão sobre a liberdade na *Dialética transcendental*.

Porque esta [liberdade prática] pressupõe que, embora algo não tenha acontecido, teria, não obstante, *devido* acontecer e, portanto, a sua causa no fenômeno não era pois tão determinante a ponto de não haver no nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente dessas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência, algo determinado na ordem do tempo por leis empíricas e, por conseguinte, capaz de iniciar *completamente por si mesmo* uma série de acontecimentos. (*KrV*, A 534 B 562)

Kant quer dizer que, embora uma causalidade pela liberdade não tenha se realizado enquanto evento, ela gera a noção de que *deveria* ter ocorrido. Isso é mais claro no sentimento de obrigação⁷⁸, como veremos a seguir. Por exemplo, ao prometer visitar um amigo e, movido por preguiça, acabar não indo, o sujeito ainda pode se perceber como responsável, julgando que *deveria* ter cumprido o prometido; isto indica que é necessário reconhecer uma insuficiência na causa empírica frente ao agente racional. Existe, no agente racional, uma inconformidade intelectual diante da insuficiência da causalidade empírica, a ponto de ele crer que algo que não aconteceu, no entanto, *deveria* ter acontecido.

⁷⁸ Beck destaca que há uma forma de autoconsciência ligada à atividade do pensamento: quando pensamos, temos consciência de que somos nós que estamos realizando esse ato, e essa consciência já envolve a noção de uma espontaneidade, isto é, uma atividade que não depende de estímulos externos. No entanto, segundo ele, essa espontaneidade se mostra de forma ainda mais clara através da prática, mais do que pela teoria, em suas palavras: “Essa autoconsciência da própria espontaneidade, e a pressuposição de liberdade que a acompanha, pode ser encontrada até mesmo no ato do pensamento teórico, embora não possamos utilizar essa concepção do eu como uma substância pensante em nenhuma explicação teórica da vida interior. Mas a evidência mais clara da liberdade espontânea — às vezes dita ser a única evidência — é a consciência da obrigação, que é uma necessidade de um tipo totalmente diferente da necessidade natural e que produz um tipo único de sentimento” (1960, p. 197).

Essa esfera do *dever*, como já avaliamos brevemente na resolução da terceira antinomia, exprime uma espécie de necessidade que não pode ser encontrada na natureza, isto é, que não pode ser validada empiricamente. Em relação à natureza, “o entendimento só pode conhecer desta o que é, foi ou será” (*KrV*, A 547 B 575). É impossível conceber, a partir da natureza, algo diferente do que simplesmente é; desse modo, “o *dever* não tem qualquer significação se tivermos diante dos olhos o curso da natureza” (*Ibidem*). Em suma, não é razoável perguntar o que deverá ter acontecido na natureza, mas apenas compreender o que de fato nela acontece.

Por muitas que sejam as razões naturais que me impelem a *querer* e por mais numerosos que sejam os móveis sensíveis, não poderiam produzir o *dever*, mas apenas um querer que, longe de ser necessário, é sempre condicionado, ao passo que o *dever*, que a razão proclama, impõe uma medida e um fim, e até mesmo uma proibição e uma autoridade. Quer seja um objeto da simples sensibilidade (o agradável) ou da razão pura (o bem), a razão não cede ao fundamento que é dado empiricamente e não segue a ordem das coisas, tais quais se apresentam no fenômeno, mas com inteira espontaneidade criou para si uma ordem própria, segundo idéias às quais adapta as condições empíricas e segundo as quais considera mesmo necessárias ações que ainda *não aconteceram* e talvez não venham a acontecer, sobre as quais, porém, a razão supõe que pode ter causalidade; de outra forma não esperaria das suas idéias efeitos alguns sobre a experiência. (*KrV*, A 548 B 576)

O dever anunciado pela razão, como destacado por Kant, impõe simultaneamente uma medida e um fim, uma proibição e uma autoridade. Esse dever não pode ser condicionado, pois pertence à esfera da espontaneidade: sendo imposto pela razão, ele não se submete ao empírico nem obedece a outra ordem senão àquela que a própria razão institui. O trecho em questão é especialmente elucidativo quanto à natureza do dever, ao evidenciar que sua ordenação é inteiramente criada de modo espontâneo. Por fim, torna-se claro que a causalidade natural é insuficiente para abarcar tudo aquilo que concerne não apenas à forma da cognição, mas também à conduta do agente racional.

Há nesse trecho uma chave interpretativa para elucidar o papel da espontaneidade, mais especificamente no momento em que Kant afirma: “a razão [...] com inteira espontaneidade criou para si uma ordem própria”. Em seus termos, traduzir essa formulação para o contexto epistemológico sugere a doutrina segundo a qual a razão possui a capacidade de formar ideias e de regular a investigação conforme essas ideias. A espontaneidade se manifesta, nesse caso, porque “em vez de simplesmente refletir uma ordem natural previamente dada, a razão projeta uma ordem própria ‘de acordo com as ideias’” (Allison, 1990, p. 38). E essa atividade é inteiramente autoconsciente.

Há mais elementos em jogo: quando Kant indica que há razões naturais que me impelem a querer, e que esses móveis sensíveis são numerosos, ele está, na verdade, reforçando aquilo que foi brevemente exposto no capítulo anterior e que permanecia implícito, a saber, que não somos afetados apenas externamente, mas também internamente. A causalidade natural, portanto, não se limita a eventos externos; ela inclui igualmente os eventos internos que incidem sobre nossas faculdades cognitivas.

Embora uma inclinação sensível possa ser identificada como a causa imediata de uma ação, isto é, como o fator empírico que a explica, essa explicação não é suficiente para dar conta da totalidade do que ocorre quando um sujeito age. Do ponto de vista empírico, a inclinação aparece como causa, mas ela, sozinha, não basta para determinar completamente o que é feito. Isso porque, ao analisar mais profundamente esse processo, percebe-se que há um elemento que escapa à ordem causal acessível à experiência. Esse elemento é uma atividade interna do agente que não apenas sente uma inclinação, mas também a considera como algo a ser seguido, ou não. Allison utiliza o termo “*tomar como*”⁷⁹ [*taking as*] para explicar a capacidade do sujeito de posicionar-se frente ao que lhe ocorre. Como essa capacidade não pode ser observada ou medida, mas apenas pensada como necessária para que a ação faça sentido como expressão de um agente, ela pertence ao domínio do que Kant chama de inteligível.

Esse “*tomar como*”, que Allison propõe como uma maneira útil de explicitar o que Kant entende por espontaneidade, seria a condição do entendimento de, espontaneamente, conceder sentido às coisas, isto é, *tomar algo como algo*. Essa noção se liga diretamente ao conceito de apercepção, uma vez que não basta que o sujeito julgue (ou dê sentido); ele deve

⁷⁹ Acredito ser necessário explicar melhor o sentido do termo “tomar como” (*taking as*) e, segundo Allison, o que ele tem a ver com a espontaneidade. “tomar como” é a expressão usada por Allison para explicar o ato pela qual o sujeito atribui sentido a um conteúdo dado, ou seja, quando o sujeito *toma algo como algo*. Em suas palavras: “Uma maneira útil de explicitar o que Kant entende por espontaneidade do entendimento em sua atividade de julgamento (espontaneidade epistêmica) é considerar o julgamento como a atividade de ‘tomar como’ ou, mais precisamente, de tomar algo como algo. Assim, no caso mais simples, um algo indeterminado = x é tomado como um F; em casos mais complexos, F x é qualificado por outras ‘determinações’ ou predicados, por exemplo, F x é G. Em casos ainda mais complexos, diferentes *tomadas como* (julgamentos categóricos) são combinadas em uma única ‘tomada’ de ordem superior (julgamentos hipotéticos e disjuntivos). O ponto-chave, no entanto, é que em todos os casos a atividade de ‘tomar como’ é constitutiva do julgamento.” (1990, p. 37). O que Allison quer dizer é que todo juízo envolve esse “tomar como”, quando recebemos a representação de algum objeto através da intuição empírica, o tomamos como algo e, a partir disso, um sentido a esse objeto é dado, por exemplo, “isso é F”. Esse julgamento é a própria expressão da espontaneidade do entendimento.

também estar consciente de que é ele o agente que está efetuando essa tarefa, já que, como analisamos, a espontaneidade do pensamento é sempre acompanhada por uma consciência reflexiva de sua própria atividade. Mas, principalmente, a relevância desse modelo da noção de “tomar como” tem o seu análogo prático, ou seja, ele não apenas diz respeito a *eu cognoscente* que cria juízos, mas o *eu prático* que age.

Dado esse breve panorama das visões de Kant sobre a espontaneidade do pensamento, estamos agora em posição de determinar por que Kant insistiu em um componente de espontaneidade em sua concepção de agência racional e por que ele pensava que a inclusão de tal componente exige a introdução da noção de um caráter não empírico, meramente inteligível. Em ambos os casos, a essência da resposta reside na suposição implícita de Kant de que conceber a si mesmo (ou a outro) como um agente racional é adotar um modelo de racionalidade deliberativa segundo o qual a escolha envolve tanto um tomar como quanto um formular ou postular [*framing or positing*]. Como essas atividades, enquanto expressões de espontaneidade, são elas mesmas meramente inteligíveis (podem ser pensadas, mas não experimentadas), é necessário atribuir um caráter inteligível ao sujeito atuante, pelo menos na medida em que se considera a razão desse sujeito como prática. (Allison, 1990. p. 38)

A espontaneidade, desse modo, não é apenas um componente delimitado à esfera cognitiva; isto é, ela não serve apenas ao ato de formulação de sentido na estrutura do conhecimento, mas também se mostra essencial para o estabelecimento ou a formulação dos princípios que orientam a escolha. Allison argumenta que, segundo Kant, enxergar alguém como agente racional envolve supor que ele não apenas reage, mas interpreta e formula princípios ao agir. Essas atividades da mente não são observáveis empiricamente. Por isso, a insistência de Kant em postular uma faculdade inteligível da espontaneidade; a partir da análise do *eu*, justifica-se não apenas a sua relação com a síntese transcendental da imaginação ou com a síntese transcendental da apercepção, mas também na capacidade da razão de criar espontaneamente uma ordem baseada em princípios que orientam a conduta prática do sujeito.

5.4.1. Espontaneidade e a ação empiricamente condicionada.

É necessário desenvolver, a partir de Kant, a relação entre a condição da espontaneidade e a agência racional. A questão que trago neste momento é a seguinte: se, no âmbito da práxis, a espontaneidade se manifesta na medida em que a razão estabelece uma ordem de princípios que guiam a vontade, quando, por outro lado, a vontade não segue esses princípios

originários⁸⁰ e, porventura, se orienta por inclinações sensíveis, seria possível, nesses contextos, conceber alguma forma de espontaneidade na ação?

Primeiramente, é importante dar um pequeno salto até o *Canon*, apenas para, por ora, utilizarmos dois conceitos-chave que facilitaram a sistematicidade desta parte do texto, eles ajudaram a compreender melhor a relação entre o uso da razão e a vontade empiricamente condicionada. Quando Kant, no trecho A 548 B 576, distingue entre uma vontade subordinada ao agradável e, em seguida, ao bem, ele estabelece, posteriormente no *Canon*, respectivamente, a distinção entre leis práticas da liberdade em leis pragmáticas e leis morais. Em suas palavras:

[...] a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, a *felicidade*, e a concordância dos meios para a alcançar constituem toda a obra da razão que, para esse efeito, não pode fornecer outra coisa senão *leis pragmáticas* da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins recomendados pelos sentidos, mas de modo nenhum leis puras completamente determinadas *a priori*. Em contrapartida, as leis práticas puras, cujo fim é dado completamente *a priori* pela razão e que comandam, não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto, seriam produtos da razão pura. Ora tais são as leis morais [...] (*KrV*, A 800 B 828)

No momento, o que nos interessa são as leis pragmáticas, as quais vamos utilizá-las para esclarecer o que é, segundo Kant, uma ação cujo móbil não são os princípios originários da razão, ou seja, quando um sujeito age de acordo com princípios empíricos que orientam sua vontade. No entanto, como o escopo dessa noção continuará a ser trabalhada por Kant em outros contextos de forma semelhante para o nosso fim, acredito ser possível um salto um pouco mais ousado em relação a conceitos. Como observa Guérout (cf. 1954, p. 336), a partir dessa definição de leis pragmáticas, surgirá o conceito de *imperativo hipotético* e dele o conceito de *heteronomia*. Sobre estes, Beck argumenta:

Ao seguir um imperativo hipotético, a razão está, assim, agindo sob uma lei que ela mesma não prescreveu; ela escolhe uma lei que, por assim dizer, é prescrita pela natureza à pessoa que tem [*prescribed as it were by nature to the person who has*], como fato empírico, um objetivo que pode ser alcançado por meio desse conhecimento teórico. Kant toma da política o nome que dá a esse modo de agir: ele o chama de “heteronomia”, e o distingue da autonomia ou

⁸⁰ Sobre esses “princípios originários”, vale ressaltar que sua natureza ainda não está evidente. À primeira vista, Kant associa essa ideia, em A 548 B 576, aos objetos simples da sensibilidade, vinculando-a ao que é “agradável”; quando relacionada à razão pura, ao que é o “bem”. Ou seja, quando a razão, por meio de um ato de espontaneidade, cria esses princípios originários, eles se associam ao agradável e ao bem. Mais adiante, especificamente na segunda parte da Doutrina Transcendental do Método, Kant tentará instruir algo mais objetivo acerca desse tema. Por ora, vamos nos ater a chamá-los de “princípios originários”, uma vez que esta seção tem como foco a relação entre a vontade e as inclinações sensíveis.

autolegislação. Uma razão que é escrava das paixões, uma vontade que segue os impulsos do desejo e escolhe as leis da natureza como guia para satisfazê-los, um princípio ou uma máxima cujo conteúdo é a condição de um ato de escolha, e o imperativo que orienta essa escolha de uma ação específica — tudo isso pode ser chamado de “heteronômico”, mesmo que as leis em questão sejam leis da natureza ou até mesmo leis de Deus. (1960, p. 102-3)

A essa altura do nosso texto, já é possível compreender que os princípios originários que surgem como uma ordem da razão se associam diretamente com o que Kant compreende como leis da liberdade ou causalidade da liberdade. Ao apresentar a terceira antinomia e a ideia de liberdade, Kant argumentava que não é possível que a causalidade segundo as leis da natureza seja a única da qual os fenômenos no mundo possam ser derivados; deve haver também uma causalidade pela liberdade (*KrV*, A 444 B 472). Essa causalidade por liberdade seria fundamentada por uma “espontaneidade capaz de dar início a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza” (*KrV*, A 446 B 474). Quando essa ideia de causalidade por liberdade atinge seu ápice na *Dialética Transcendental*, Kant a define como a capacidade da razão de criar espontaneamente uma ordem própria, que não se submete às condições empíricas (*KrV*, A 548 B 576). Portanto, a lei da liberdade, nesse sentido puro, seria, em última instância, a condição por excelência para que o ser humano possa se *autolegislar*.

O sujeito, no entanto, ao não cumprir a ordem dos princípios originários da razão e agir de acordo com as inclinações sensíveis (o que, sejamos sinceros, é o que ocorre na maioria das vezes) estaria, então, agindo como um agente desprovido de espontaneidade? Ou seja, ele não agiria segundo a causalidade livre e, por fim, estaria determinado pelas leis da natureza? Caso isso seja verdade, seria necessário também assumir que, nesses casos, o sujeito não pode ser responsabilizado por sua conduta, uma vez que sua vontade seria determinada por leis estranhas, não por ele mesmo.

Como podemos distinguir as leis da natureza daquilo que agora podemos chamar de leis da liberdade? Na natureza, a ação causal de uma causa eficiente é ela mesma causada por outra coisa: ela não é espontânea. Isso significa, segundo Kant, que a lei que governa a ação causal na natureza não é autoimposta, mas imposta por algo externo. É isso que ele chama de “heteronomia”. (Paton, 1947, p. 212)

Uma ação, deste modo, que não tem como fundamento os princípios originários da razão e que, portanto, se identifica com a necessidade natural, constitui, nesse sentido, um caso de heteronomia; como no exemplo anteriormente mencionado do sujeito que promete

visitar um amigo, mas não cumpre a promessa por preguiça⁸¹. No entanto, ao atribuir esse sentido à heteronomia, torna-se necessário investigar como seria possível sustentar alguma forma de liberdade em ações que não derivam da razão, pois, do contrário, enfrentamos um problema sério no âmbito da filosofia prática de Kant; a saber, um sujeito que age indiscriminadamente sem poder ser responsabilizado por suas ações. Paton, por sua vez, argumenta que, segundo Kant, há sempre dois pontos de vista a partir dos quais as ações podem ser consideradas.

Há um primeiro ponto de vista da ação, que é o do observador. Nesse sentido, todas as ações se apresentam como exemplos de necessidade natural, uma vez que, ao serem observadas, se coadunam com a ordem dos fenômenos. Ou seja, para quem observa a ação de outro, essa ação sempre se comporta como um evento natural. “Do ponto de vista do observador, todas as ações são exemplos de necessidade natural” (Paton, 1947, p. 214).

Por outro lado, do ponto de vista do agente, todas as ações, tanto aquelas movidas puramente pela razão quanto aquelas motivadas por inclinações sensíveis, devem ser consideradas livres, pois o agente reconhece que, mesmo agindo conforme as inclinações, poderia ter agido segundo os princípios originários da razão. Existe, no agente racional, a capacidade de optar quanto à forma como agir, uma vez que ele não é determinado de modo patológico pelas inclinações sensíveis.

Se examinarmos Kant com atenção, veremos que o *arbitrium* ou escolha humana nunca é patologicamente determinada ou necessitada por motivos sensíveis: é sempre apenas afetada ou influenciada, e essa é a principal razão pela qual é chamada *arbitrium liberum*, ou escolha livre. *Arbitrium* é atribuído aos animais, presumivelmente porque eles são movidos por impressões sensíveis e não apenas por forças físicas. No entanto, o *arbitrium* deles não é

⁸¹ É importante compreender que os afetos internos, segundo Kant, não se determinam apenas na esfera sensível. Quero dizer que não são apenas os efeitos das inclinações sensíveis — como a preguiça, neste caso — que afetam a vontade. Na verdade, há a possibilidade de sermos passivamente afetados por atividades intelectuais. Nas palavras de Otfried Höffe: “apetência e prazer referem-se não somente ao âmbito do sensível: do comer, beber, da sexualidade, do descanso. Também os contentamentos espirituais, as atividades intelectuais, criativas ou sociais surgem e incluem-se nelas.” (2005, p. 217). Por isso, o texto não se limita a tratar as inclinações sensíveis como únicos afetos internos, mas inclui também os desejos. Tudo o que foi expresso no capítulo sobre o sentido interno complementa esse ponto. Para exemplificar: a vontade pode ser afetada internamente por sentimentos egoísticos; uma pessoa pode se recusar a devolver uma carteira que viu cair do bolso de outra por desejar manter o pertence alheio para si. Essa ação não seria motivada por uma inclinação sensível, mas apenas por uma ideia egoísta. Höffe complementa: “Por isso se torna irrelevante para a fundamentação da Ética uma distinção, que para a ética pré-kantiana e mais tarde para o utilitarismo de um J. S. Mill é importante, a distinção entre contentamentos inferiores (sensíveis) e superiores (espirituais) (*KpV*, § 3, An. I). Pois em ambos os casos é-se determinado pelo agrado que se espera do respectivo ato.” (*Ibidem*).

liberum, mas *brutum*, porque sua ação é determinada ou necessitada, e não meramente influenciada ou afetada. (Paton, 1947, p. 215)

Quando discutíamos sobre a liberdade prática, já havíamos tocado nesse ponto. A vontade humana, segundo Kant, é patologicamente afetada, mas não determinada. Cito Allison novamente: “Na Dialética, Kant define a liberdade em sentido prático como a ‘independência da vontade em relação à coação por impulsos sensíveis’, e tenta esclarecer isso por meio do contraste entre uma vontade (*Willkür*) ‘afetada patologicamente’ e uma ‘necessitada patologicamente’” (2024, p. 55). A doutrina de Kant sustenta a liberdade mesmo na heteronomia justamente por isso: ao agirmos conforme as inclinações sensíveis ou desejos, não o fazemos por estarmos obrigados, mas porque escolhemos deliberadamente agir dessa maneira⁸².

Segundo Paton, de fato, o homem não é responsável por seus desejos, “mas ele é responsável pela indulgência com a qual permite que seus desejos influenciem suas máximas” (1947, p. 275). Em outras palavras, as inclinações sensíveis e os desejos não decorrem da espontaneidade e, por isso, não são originados pela causalidade livre. No entanto, a escolha deliberada de agir segundo esses afetos internos configura precisamente uma manifestação dessa causalidade. Como observa Allison:

Primeiro, isso deixa claro que, para Kant, uma inclinação ou desejo não constitui por si só uma razão para agir. Ela só pode se tornar uma razão com referência a uma regra ou princípio de ação, que dita que devemos buscar a

⁸² Mais do que isso, como observa Höffe, *a vontade humana jamais é irracional*, uma vez que ela sempre precisa formular princípios em conjunto com a razão para executar uma ação, mesmo quando esses princípios estão submetidos a condições estranhas. Nas palavras de Höffe: “A vontade não é nada irracional, nenhuma ‘força obscura desde a profundidade oculta’, mas algo racional [*Rationales*], a razão [*Vernunft*] com respeito à ação.” (2004, p. 188). É possível fazer essa análise devido a distinção que Kant fez entre o *arbitrium brutum* e *liberum*, o homem distingui-se dos entes naturais, como os animais, justamente por podermos criar leis para a ação, enquanto os entes naturais agem sempre de acordo com as leis da natureza. Höffe completa: “É verdade que às vezes entendemos a expressão ‘vontade’ mais amplamente e pensamos todo impulso de origem interna como diferente de uma coerção externa. Então também simples entes naturais têm uma vontade, na medida em que seguem seus próprios impulsos e necessidades. Mas Kant com boas razões entende a vontade de modo mais estrito. Pois em entes naturais os impulsos e as necessidades têm o significado de legalidades, de acordo com quais se age com necessidade. Visto que o seu impulso interno é uma coerção interna, os meros entes naturais têm no máximo uma vontade num sentido metafórico. Eles, na verdade, seguem impulsos de ação próprios, mas não uma vontade próprio e si a ‘vontade da natureza’. Só a capacidade de agir de acordo com leis representadas por si mesmo funda uma vontade própria.” (*Ibidem*, p. 189). Georg Geismann adiciona sobre o assunto: “Tal ‘faculdade do desejo de acordo com conceitos’ não é possível sem a razão; e a independência, nessa medida, da determinação (necessitação) por impulsos sensíveis significa o conceito negativo de liberdade de escolha. Se a razão determina a escolha segundo as inclinações, então ela é de fato prática, mas não como razão pura (‘por si mesma’).” (2020, p. 2).

satisfação dessa inclinação ou desejo. Além disso, como já deve ter ficado claro a partir da discussão anterior, a adoção de tal regra não pode ser considerada como a consequência causal do desejo ou, mais propriamente, de estar em um estado de desejo. Pelo contrário, deve ser concebida como um ato de espontaneidade por parte do agente. (2024, p. 40)

Allison toca em um ponto importante ao afirmar que “uma inclinação ou desejo não constitui por si só uma razão para agir”. Para que uma ação seja realizada por um agente racional, é necessário que ela se torne, antes, um princípio com força suficiente para fundamentar uma máxima. A inclinação ou o desejo só se convertem em ação quando a razão os referencia a uma regra ou princípio. Por exemplo, o simples fato de sentir fome não é suficiente para que o sujeito se alimente; é preciso que ele formule um princípio, contingente nesse caso, para a ação, como: “quero⁸³ saciar a fome, portanto vou comer”. No entanto, outros princípios também poderiam ser formulados nesse mesmo contexto, como: “estou com fome, mas quero manter a dieta, portanto não vou comer”.

Retomemos brevemente a noção de “*tomar como*” desenvolvida por Allison, pois ela assume um papel central na compreensão do processo pelo qual uma inclinação sensível é transformada em uma máxima da ação. O modelo interpretativo que entende a espontaneidade como um ato de “*tomar como*” torna-se especialmente relevante ao analisarmos a relação entre razão prática e afetos internos. Mesmo quando uma ação tem origem em um desejo, ela não é, por isso, uma simples consequência mecânica do impulso mais forte. Ao contrário, para que a ação seja imputável ao agente, é necessário que este tenha tomado tal desejo como justificável para a ação. Esse “*tomar como*”, enquanto estrutura prática da espontaneidade, revela o papel ativo do sujeito ao subsumir a inclinação sob uma máxima ou princípio prático. Assim, mesmo uma ação motivada por uma inclinação sensível carrega um grau mínimo de autodeterminação, pois a decisão de agir com base em um desejo envolve, necessariamente, um juízo prático e, portanto, um momento de espontaneidade racional.

⁸³ O “querer” ocupa, em Kant, uma posição ambígua: é ao mesmo tempo expressão de um impulso interno e condição prévia para a formulação de máximas práticas. No entanto, Kant é categórico ao distinguir esse *querer* originado pelas inclinações sensíveis de qualquer forma de necessidade racional. Como ele mesmo aponta: “Por muitas que sejam as razões naturais que me impelem a querer e por mais numerosos que sejam os móveis sensíveis, não poderiam produzir o dever, mas apenas um querer que, longe de ser necessário, é sempre condicionado” (A 548 / B 576). Isso significa que o *querer*, quando motivado apenas por impulsos naturais, é insuficiente para justificar a ação no sentido pleno exigido pela razão. Ele permanece na esfera do condicional, enquanto a razão exige princípios que possam ser universalizados e assumidos livremente. Assim, o querer só adquire valor prático legítimo quando atravessado pela espontaneidade da razão que o eleva à forma de máxima — ou seja, quando deixa de ser mera reação e se torna deliberação.

Assim, à luz dessa tese, pode-se dizer que, assim como deve ser possível que o “eu penso” acompanhe todas as minhas representações para que elas sejam “minhas”, isto é, para que eu possa representar qualquer coisa através delas, também deve ser possível que o “eu considero” acompanhe todas as minhas inclinações para que elas sejam “minhas” enquanto agente racional, isto é, para que elas forneçam motivos ou razões para agir. Além disso, assim como as intuições sensíveis estão relacionadas a um objeto apenas quando são subsumidas sob conceitos, do mesmo modo as inclinações sensíveis estão relacionadas a um objeto da vontade apenas na medida em que são “incorporadas em uma máxima”, ou seja, subsumidas sob uma regra de ação. (Allison, 2024, p. 40)

É perceptível a importância do trabalho realizado por Kant em relação à sua noção de apercepção transcendental. Há uma conexão clara entre sua noção de agência racional e a doutrina da apercepção. Como argumenta Kant, para que eu possa considerar uma representação como “minha”, é necessário que o “*eu penso*” acompanhe todas as minhas representações; da mesma forma, no âmbito da conduta, é preciso que exista um “*eu considero*” que acompanhe todas as minhas inclinações, para que estas possam ser efetivamente “minhas” e, sobretudo, para que possam se tornar regras de ação. Afinal, não é possível formular máximas sem a presença de um sujeito atuante que as assuma como tais.

Esse paralelismo revela que a racionalidade prática exige, assim como a teórica, uma forma de síntese ativa: não basta a inclinação estar presente como afecção empírica, ela deve ser assumida pelo sujeito, incorporada a uma máxima e subsumida sob uma regra prática. O agente, portanto, além de formular juízos significativos aos objetos, é também instância normativa que precisa aplicar regras para transformar desejos e inclinações em atos. Nesse gesto, repete-se estruturalmente o que ocorre no juízo teórico: assim como o entendimento subsume intuições sob conceitos, a razão prática subsume afetos internos sob princípios de ação. Trata-se, em ambos os casos, de manifestações da espontaneidade da razão.

Por fim, no que diz respeito à constituição da espontaneidade, mesmo em relação às inclinações e desejos, é possível constatar, segundo Kant, que há um agente passivamente afetado por condições internas, mas que, não sendo determinado por elas, consegue assumir certo nível de controle sobre seus afetos internos. Em outras palavras, é possível ao agente racional decidir quais inclinações seguir e quais rejeitar. Contudo, sendo possível perceber liberdade mesmo quando nos submetemos às inclinações sensíveis e desejos, em que medida essa liberdade se distingue daquela que o agente assume ao agir conforme os princípios originários da razão? Paton formula precisamente essa questão ao se perguntar: “Existem

graus de liberdade?” (1947, p. 215). Para enfrentá-la, será necessário retomar a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática.

6. Sobre o uso constitutivo das ideias da razão.

Antes de adentrarmos novamente na discussão sobre a liberdade, é necessário um breve percurso pela doutrina metodológica discutida principalmente no *Apêndice da Dialética Transcendental*, mas que já pairava na *Analítica Transcendental* e *Lógica Transcendental*, a saber: sobre o uso constitutivo e o uso regulativo da razão⁸⁴. Compreender ambos facilitará a nossa última etapa, que é a discussão da liberdade na segunda parte da *Doutrina Transcendental do Método*, o *Canon da Razão Pura*. Além disso, entender o significado desses usos nos ajudará também a organizar o campo de aplicação legítima da razão. Para analisar esses distintos usos da razão, é necessário definir, antes de tudo, o que é dado à razão.

Há uma grande diferença entre o que é dado à minha razão como *objeto puro e simplesmente* e o que é dado somente como *objeto na idéia*. No primeiro caso, os meus conceitos têm por fim a determinação do objeto; no segundo, há na verdade só um esquema, ao qual se não atribui diretamente nenhum objeto, nem mesmo hipoteticamente, e que serve tão-só para nos permitir a representação de outros objetos, mediante a relação com essa idéia, na sua unidade sistemática, ou seja, indiretamente. (*KrV*, A 670 B 698)

Em primeiro lugar, há objetos que são dados à razão e que se referem aos objetos legítimos do conhecimento, ou seja, àquilo que é dado na experiência por meio da intuição sensível e que, em última instância, é pensado segundo as categorias do entendimento. Esses objetos são os objetos empíricos, uma cadeira, uma casa, uma árvore etc. A relação entre esses objetos empíricos e os conceitos do entendimento tem uma função estritamente *constitutiva*.

É importante ressaltar, no entanto, que os objetos não são dados à razão diretamente, uma vez que: “A razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico” (*KrV*, A 643 B 671).

⁸⁴ A forma como essa distinção, entre o uso constitutivo e regulativo da razão, é estabelecida, bem como a maneira como esses usos são tratados por Kant, é mais proveitosa para o nosso texto a partir do *Apêndice da Dialética Transcendental*. No entanto, esse tema não surge apenas ali, mas já aparece anteriormente, e de formas distintas, na *Analítica* e na *Lógica Transcendental*. Nas palavras de Beckenkamp: “Kant tem na verdade duas versões de sua distinção entre constitutivo e regulador, uma para a analítica transcendental e outra para a lógica transcendental como um todo. Na primeira versão, distinguem-se como constitutivos os princípios ditos matemáticos, ou seja, os axiomas e as antecipações, enquanto os princípios ditos dinâmicos, quer dizer, as analogias e os postulados, são considerados meramente reguladores. Na segunda versão, distinguem-se um uso constitutivo e um uso meramente regulador dos princípios, constitutivo no caso dos princípios do entendimento puro e meramente regulador no caso dos princípios da razão pura. Kant explicita neste ponto que os princípios dinâmicos eram meramente reguladores em vista da intuição dos objetos, mas em vista da experiência são, sim, constitutivos, uma vez que ‘tornam possíveis a priori os conceitos sem os quais não ocorre nenhuma experiência’. Já os princípios da razão pura não podem ser considerados constitutivos sequer neste sentido, porque não têm nenhuma contrapartida na intuição sensível. Se tiverem, portanto, algum uso, deverá ser meramente regulador. (2017, p. 206-7).

Desde modo, quando nos ocupamos do uso constitutivo, é necessário compreender e esse texto já fez isso, mesmo que brevemente, a função do entendimento. A respeito dessa função: O uso constitutivo da razão (por intermédio do entendimento) é inteiramente legítimo quando aplicado a objetos da experiência, isto é, a fenômenos dados nas intuições sensíveis. Nessa função, ele permite que os conceitos (ou categorias) produzam conhecimento efetivo, articulando os dados da intuição segundo regras objetivas.

Com o propósito de estabelecermos a distinção entre uso constitutivo e uso regulativo, cabe uma digressão sobre como se dá o uso constitutivo, ou, ainda, o uso apodíctico da razão, o qual Kant expõe já no início do apêndice. Com efeito, no uso apodíctico “o geral (...) é dado e certo em si, pelo que só exige a faculdade de julgar para operar a subsunção e o particular é desse modo determinado necessariamente”. O uso apodíctico da razão estará ligado ao que Kant ulteriormente denominará de ajuizamento determinante, isto é, dado o universal (as categorias do entendimento), caberá ao juízo simplesmente determinar o particular. (Ferraz, 2012 p. 631)

O uso constitutivo está diretamente relacionado ao uso apodíctico da razão, pois é por meio dele que a razão, reportando-se ao entendimento, é capaz de formular juízos necessários, aplicando princípios gerais a casos particulares⁸⁵. Nesse sentido, a razão infere verdades necessárias sobre os particulares com base em princípios universais previamente legitimados. O uso apodíctico da razão só é possível quando opera sobre conteúdos assegurados pelo entendimento, ou seja, sobre conceitos e objetos empíricos dados na experiência. Assim, esse uso se ancora no terreno sólido do uso constitutivo da razão, funcionando como uma extensão ao deduzir o particular com necessidade a partir do universal. Por exemplo, se admitimos como certo o princípio “Todos os corpos são extensos” e sabemos que “A Lua é um corpo”, então se segue necessariamente que “A Lua é extensa”.

A razão, segundo Kant, não cria conceitos de objetos, “apenas os ordena e lhes comunica aquela unidade que podem ter na sua maior extensão possível, isto é, em relação à totalidade das séries, à qual não visa o entendimento, que se ocupa unicamente do encadeamento pelo qual se constituem segundos conceitos, as séries de condições” (*KrV*, A

⁸⁵ É importante notar como o uso constitutivo da razão depende inteiramente da faculdade do entendimento; sem esta, a razão não seria capaz de formular coisa alguma. “Primeiramente, cabe enfatizar que o entendimento (*Verstand*) opera com princípios constitutivos. Ou seja, o entendimento, com suas doze categorias, é constitutivo quanto a uma experiência possível. Toda experiência deve conformar-se às categorias. [...] Isso significa dizer que o entendimento, com suas categorias, dá forma à experiência, assegurando a experiência possível (os juízos de experiência). A experiência deve, necessariamente, conformar-se às categorias. Do contrário, ela nada significa para nós.” (Ferraz, 2012, p. 629).

644 B 672). A função da razão é pôr o emprego do entendimento “conforme a um fim”; ou seja, enquanto o uso do entendimento opera sobre os conceitos, o uso da razão consiste em orientar o entendimento segundo princípios, em direção a um fim.

A razão tem, pois, propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das idéias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva. (*KrV*, A 644-5 B 672-3)

Aqui Kant diz que a razão não tem como objeto direto o mundo empírico, mas sim o próprio entendimento enquanto organizador dos dados da sensibilidade. Ou seja, a razão atua sobre os conceitos já formados pelo entendimento, guiando-os em direção a um fim, uma totalidade, uma sistematicidade. O entendimento é a faculdade que sintetiza as intuições sensíveis sob conceitos. Por exemplo: vemos várias árvores e formamos o conceito de “árvore”. Isso é a unidade distributiva: o entendimento distribui o conceito sobre muitos casos particulares. Enquanto o entendimento opera com casos particulares e os conceitos correspondentes (unidade distributiva), a razão propõe uma unidade coletiva, ou seja, ela busca a totalidade do conhecimento.

Essa busca por um sistema unificado, no caso do uso constitutivo, de uma ciência completa da natureza, é um fim que a razão impõe ao entendimento. No entanto, a finalidade da razão não se limita ao uso constitutivo. “Tendo os princípios do entendimento puro uma função constitutiva na experiência de possíveis objetos, cabe explicar o que são e de onde vêm os princípios da razão pura” (Beckenkamp, 2017, p. 207). É nesse contexto que se inaugura o uso *regulativo* da razão, ou uso *hipotético*, que “serve, na medida do possível, para conferir unidade aos conhecimentos particulares e aproximar assim a regra da universalidade” (*KrV*, A 647 B 675).

O uso hipotético da razão tem, pois, por objeto a unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento e esta unidade é a *pedra de toque da verdade* das regras. Reciprocamente, a unidade sistemática (como simples idéia) é apenas uma unidade *projetada*, que não se pode considerar dada em si, tão-só como problema, mas que serve para encontrar um princípio para o diverso e para o uso particular do entendimento e desse modo guiar esse uso e colocá-lo em conexão também com os casos que não são dados. (*KrV*, A 647 B 675)

Esse uso regulativo da razão é muito distinto do uso constitutivo; sua natureza é, por si mesma, problemática. O uso constitutivo, como vimos, refere-se a juízos que estabelecem, em última instância, verdades apodíticas para a razão. Já o uso regulativo não se baseia na relação

segura entre entendimento e sensibilidade, mas sim no uso do entendimento puro guiado por princípios da razão pura. Por isso, o tratamento desse uso da razão exige um cuidado muito maior em comparação ao uso constitutivo⁸⁶.

6.1. Sobre o uso regulativo da razão.

O que Kant pretende anunciar, em primeiro lugar, com o uso regulativo da razão é que esta é capaz de criar conceitos por si mesma⁸⁷; o que é uma novidade para a filosofia⁸⁸. Portanto, é necessário compreender como funciona esse processo de formação de conceitos pela razão pura. Para isso podemos retomar uma ideia que já foi discutida no nosso capítulo sobre a antinomia da razão pura. A saber, a razão busca uma unidade capaz de integrar a exposição total dos fenômenos, isto é, uma absoluta totalidade das condições que integram a unidade sintética que submete todos os fenômenos. “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições* e, por conseguinte, também o absolutamente *incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado” (*KrV*, A 409 B 436).

Apesar de ser uma condição que conduz naturalmente a um exercício dialético e problemático, a razão tem, segundo Kant, total legitimidade em buscar esse princípio. A questão é que essa unidade exigida pela razão é grande demais para o entendimento, que se

⁸⁶ A razão não cria conhecimento empírico novo. Ela depende do que o entendimento já organizou a partir da experiência sensível (com suas categorias) para, então, operar com ideias e buscar unidade, totalidade e sistematização. A razão utiliza esses conceitos como matéria para formar ideias conforme um fim. Para isso, Kant compreende que a razão pura deve atuar sem ultrapassar os limites da experiência possível. Beckenkamp recorre a uma metáfora sugestiva, como se, nesse momento, Kant exigisse da razão um trabalho de equilibrista: “Já a razão pura, não possuindo objeto próprio e tendo de se valer dos princípios do entendimento como matéria de suas operações formais, terá de exercer seu equilibrismo em cima do limite da experiência possível. Qualquer desequilíbrio neste caso tem consequências fatais: cair para o lado da experiência acarreta a redução da razão a seu uso meramente lógico, enquanto cair para o outro lado significa perder-se no vazio das especulações de uma razão que, em seu pretenso uso puro, transcendental ou transcendente, opera sem qualquer lastro, ficando a dever também qualquer fundamentação.” (2017, p. 207-8).

⁸⁷ Sobre a ideia de liberdade, por exemplo, Humberto Schubert Coelho comenta: “Por ser uma propriedade tão elevada e originária, a liberdade não poderia jamais pertencer ao entendimento, senão somente à razão. A liberdade não é orientada a coisas e casos isolados, e sim ao contexto geral da vida do ser pensante. A liberdade não interessa dar resposta a dada situação empírica, mas, sobretudo, orientar a ação segundo um plano diretor para toda a vida, para o tipo de pessoa que eu ser e o tipo de caráter que quero ter.” (2024, p. 54).

⁸⁸ Nas palavras de Beckenkamp: “Antes de Kant, a razão nunca foi considerada propriamente como uma fonte de conceitos. As ideias inatas de um racionalista não tinham sua origem na razão, mas no entendimento (*intellectus*). Os empiristas, por seu lado, esforçaram-se o quanto possível para mostrar que todas as ideias (termo que o empirismo inglês usa preferencialmente no lugar de conceito) têm sua origem ou na sensação ou na reflexão sobre as operações da própria mente (versão padrão de Locke).” (2017, p. 212).

limita aos dados da sensibilidade. Portanto, sendo uma aspiração legítima, que não pode ser facilmente abandonada, torna-se necessário investigar se há algum método possível para conferir um uso à esfera regulativa da razão que se remete as ideias transcendentais.

No início do capítulo *Dos Conceitos da Razão Pura*, Kant argumenta: “Como quer que seja a possibilidade dos conceitos a partir da razão pura, eles são, em todo caso, conceitos não apenas refletidos, mas inferidos.” (*KrV*, A 310 B 366). Trata-se de uma formulação que não é especialmente elucidativa, mas que, ao menos, demonstra consciência da problemática que está prestes a se instaurar. “Para a origem, já se esclareceu algo simplesmente definindo que eles são obtidos por inferência; tratando-se de conceitos da razão pura, esta inferência tem de envolver ademais o anteriormente mencionado princípio transcendental da razão pura. (Beckenkamp, 2017, p. 213).

Enquanto os conceitos relacionais do entendimento visam à unidade de um múltiplo de representações dadas sob regras de condicionamento, os “conceitos da razão pura (ideias transcendentais) têm a ver com a unidade sintética de todas as condições em geral”. Sendo três as categorias que conceituam a relação de condição e condicionado, chega-se assim a três ideias que conceituam a unidade sintética de todas as condições: “(...) todas as ideias transcendentais se deixarão colocar em três classes, contendo a primeira a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, a segunda, a unidade absoluta da série das condições do fenômeno, a terceira, a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral.” (*KrV*, A 334 B 391) Partindo, pois, simplesmente da aplicação do princípio da razão (encontrar o incondicionado para todas as condições) aos três tipos de condicionamento encontrados no entendimento, Kant chega finalmente ao seu objetivo, a saber, aos três conceitos fundamentais da metafísica especial: “O sujeito pensante é o objeto da psicologia, o conjunto de todos os fenômenos (o mundo) é o objeto da cosmologia, e a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ser de todos os seres) é o objeto da teologia.” Obtém-se assim a resposta kantiana à questão sobre a origem dos conceitos da metafísica. (Beckenkamp, 2017, p. 215)

Kant buscar elucidar, na seção do *Sistema das Ideias Transcendentais*, a natureza dos princípios (ou *ideias*) que guiam a razão em seu uso regulativo. Enquanto que os conceitos puros do entendimento são relacionados a unidade sintética das representações, os conceitos da razão pura, enquanto ideias transcendentais, refere-se exclusivamente a “unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral”⁸⁹ (*KrV*, A 334 B 391). As ideias

⁸⁹ A distinção entre ambos os usos da razão é categoricamente definida: o uso constitutivo serve ao conhecimento científico por excelência, enquanto o uso regulativo se aplica a conceitos que escapam à experiência possível, portanto seu uso é consideravelmente mais problemático. “Dessa maneira, princípios regulativos não têm objetos na natureza que lhes correspondam. Eles têm, não obstante, a função de nos auxiliar em uma progressão assintótica rumo a uma compreensão mais abrangente da

transcendentais podem ser organizadas em três grandes classes: a primeira refere-se à unidade absoluta e incondicionada do sujeito pensante; a segunda diz respeito à unidade absoluta da totalidade das condições de uma série de fenômenos; e a terceira expressa a unidade absoluta da condição comum a todos os objetos do pensamento em geral⁹⁰.

Kant prossegue: O sujeito que pensa é o foco da psicologia; o conjunto de todos os fenômenos, isto é, o mundo, é o tema da cosmologia; e aquilo que seria a condição suprema de possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o Ser Absoluto) é o objeto da teologia. A razão pura, portanto, dá origem às ideias que fundamentam três grandes campos: uma doutrina transcendental da alma (*psychologia rationalis*), uma ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*) e, por fim, um conhecimento transcendental de Deus (*theologia transcendentalis*). É importante notar que o entendimento, mesmo operando com toda a lógica possível e avançando passo a passo pela experiência dos fenômenos, jamais poderia produzir essas ideias por si só. Essas ideias derivam exclusivamente da razão, também como problemas próprios que ela mesma se coloca, por um exercício de inferência na busca pela totalidade das condições que integram a unidade sintética que submete todos os fenômenos.

Em uma nota ao trecho B 395 da *KrV*, Kant conclui: “A metafísica tem por verdadeiro fim de sua investigação apenas três ideias: Deus, liberdade e imortalidade”. São essas ideias que fundamentam grande parte da antinomia da razão e que geram tanta discussão dentro da filosofia transcendental. A mais importante para nós, a liberdade, destaca-se entre as outras duas, uma vez que ela se direciona explicitamente ao modo de gerência do uso regulativo da

natureza. Dessa forma, não há, na experiência, objeto algum que possa corresponder a uma ideia. Não há, com efeito, contrapartida fática alguma para as ideias da razão. Nesse ponto, Kant se mantém firme quanto ao que já havia estabelecido até então em sua *KrV*. Ou seja, se procurarmos por um objeto que porventura possa corresponder a uma ideia, incorreremos, necessariamente, em antinomias, paralogismos e assim por diante. Nesse caso, sucumbiremos à ilusão dialética, como exposto ao longo da ‘Dialética transcendental’”. (Ferraz, 2012. p. 630)

⁹⁰ A natureza das ideias transcendentais é distinta da de qualquer outro tipo de ideia; não apenas seu surgimento é peculiar, mas também sua função, uma vez que elas correspondem a um princípio, e não a um objeto diverso, a saber, representam uma busca pela unidade sintética orientada a um fim. “Pensar nos limites da capacidade de pensar implica agrupar sinteticamente as possibilidades da representação ou a possibilidade do próprio pensar. Essa aspiração acompanha a busca por unidade sintética na medida em que a ameaça de contradição ou fragmentação tornaria sem sentido a sua tarefa. As ideias transcendentais exercem esse papel de agrupar sinteticamente todas as condições e possibilidades em geral, as quais se dão em três grandes horizontes da realidade: o sujeito, horizonte de todos os pensamentos; o mundo, horizonte de todos os fenômenos; e Deus, horizonte de todas as possibilidades [KrV, B 391]. Explicar como a consciência chega a esses princípios transcendentais é o papel do segundo livro da dialética.” (Coelho, 2024, p. 46).

razão pura, enquanto as outras ideias (Deus e alma) se vinculam de forma mais indireta a esse uso. Nas palavras de Allison:

Embora Kant atribua claramente uma função regulativa à ideia transcendental de liberdade, ela difere significativamente da função atribuída às outras ideias transcendentais, por exemplo, Deus e a alma. Em sua discussão sobre esse tema no Apêndice da Dialética, Kant sugere que cada uma dessas duas últimas ideias orienta a investigação empírica, ainda que indiretamente, ao fornecer um *focus imaginarius*, que dá direção a essa investigação. Assim, a ideia de Deus supostamente ajuda a fundamentar a busca racionalmente necessária por unidade sistemática e finalística na natureza, ao nos permitir pensar essa unidade como se tivesse sua origem em um ser supremo (A685-8 / B713-16). De modo semelhante, o “eu”, ou alma (a ideia psicológica), que havia sido privada de seu status metafísico privilegiado nos paralogismos, é reintegrada como o “esquema de um conceito regulativo” por meio do qual a razão se empenha em alcançar unidade sistemática na explicação das aparências do sentido interno, ou seja, nas generalizações da psicologia empírica (A682-4 / B710-14). (1990, p. 45-6)

Para Kemp Smith, essa tendência da razão de objetivar as ideias transcendentais possui uma função puramente heurística. A ideia de Deus, como um ente necessário que confere finalidade à natureza, assim como a ideia de alma, que serve para alcançar uma unidade sistemática na explicação das aparências do sentido interno, jamais podem ter sua realidade exibida *in concreto*. A respeito dessas ideias transcendentais, Smith (2003) comenta: “Elas estão entre as condições indispensáveis não para a possibilidade de toda e qualquer experiência, mas apenas para a experiência enquanto sistematizada a partir do interesse da razão” (p. 552). Em suma, não é possível atribuir-lhes um esquema nos moldes da dedução transcendental das categorias do entendimento, mas apenas um análogo⁹¹ (*análogon*) de esquema.

Nesse sentido, as ideias transcendentais servem ao interesse próprio da razão, um interesse que tem como objetivo uma possível perfeição do nosso conhecimento dos objetos. Desde modo, o uso regulativo da razão consiste em pôr o uso do entendimento conforme a um fim. Nos termos kantianos: “tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das idéias o diverso dos

⁹¹ É análogo porque Kant assume ser possível uma dedução transcendental das ideias da razão especulativa, isto é, das ideias transcendentais, apesar de ser uma dedução completamente distinta: “E esta é a dedução transcendental de todas as idéias da razão especulativa, não enquanto princípios constitutivos da ampliação do nosso conhecimento, mas enquanto princípios reguladores da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em geral, que desse modo melhor se corrige e consolida nos seus limites próprios, do que sem essas idéias e pelo simples uso dos princípios do entendimento.” (*KrV*, A 671 B 699).

conceitos, propondo uma certa unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento” (*KrV*, A 644 B 672). Justamente por isso que as ideias transcendentais jamais podem ter um uso constitutivo.

É deste modo que surge a famosa doutrina de Kant do “*como se*” (“*als ob*”). A dedução transcendental das ideias da razão especulativa se baseia em assumir “as coisas do mundo *como se* derivassem sua existência de uma Inteligência Suprema. Essa ideia é apenas heurística, não expositiva.” (SMITH, 2003, p. 553). Assim como assumir “todos os atos e toda a receptividade do nosso espírito, *como se* este fosse uma substância simples, que existe com identidade pessoal” (*KrV*, A 672 B 700). O propósito não é permitir o conhecimento do Ser Supremo ou da alma, nem mesmo que pensemos a sua existência, “mas apenas indicar como devemos buscar determinar a constituição e a conexão dos objetos da experiência.” (Smith, 2003, p. 553).

As três ideias transcendentais não determinam um objeto que lhes corresponda, mas, *sob a pressuposição de tal objeto na ideia*, conduzem à unidade sistemática do conhecimento *empírico*. Quando são interpretadas estritamente dessa forma, isto é, apenas como reguladoras da investigação empírica, elas sempre confirmarão a experiência e nunca a contrariarão. A razão, que busca a completude da explicação, deve, portanto, sempre agir de acordo com essas ideias. Só assim a experiência pode alcançar sua mais plena extensão possível. Esta é a dedução transcendental que estamos buscando: ela estabelece a indispensabilidade das ideias da razão para a completude da experiência, bem como sua legitimidade enquanto princípios regulativos. (Smith, 2003, p. 553)

Kant compreende que se a razão tentasse criar conceitos concretos a partir das ideias transcendentais, eles seriam apenas conceitos sofisticos (dialéticos). No entanto, existem nessas ideias um uso regulativo imprescindível, segundo Kant: “o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras” (*KrV*, A 644 B 672). Nesse sentido, Kant admite que essas ideias fornece um *focus imaginarius*⁹², ou seja, apesar do caráter inteligível, essas ideias servem para conferir a maior unidade e maior extensão ao uso do entendimento.

⁹² Aparentemente, Kant se inspirou na *Óptica* de Newton para formular a ideia de um *focus imaginarius*. No contexto da obra de Newton, o objetivo era estudar o fenômeno da visão em espelho e a ilusão envolvida: um objeto que, na realidade, está posicionado atrás da pessoa (ou seja, fora do seu campo de visão direto), parece estar à sua frente, como se os raios de luz refletidos pelo espelho continuassem em linha reta após a reflexão. A analogia é acertada, uma vez que, Kant utiliza essa analogia “para ilustrar a ilusão que as ideias, na ausência do ensinamento crítico, inevitavelmente geram. Quando o entendimento é regulado por uma Ideia de uma Máxima (maximum) e procura ver todas as linhas da experiência como convergindo para ela e apontando em sua direção, ele necessariamente a considera como realmente existente.” (Smith, 2003, p. 552).

A liberdade, por sua vez, possui uma natureza distinta das demais ideias transcendentais. No caso da liberdade, Kant atribui à própria razão a função regulativa, ao passo que, em relação às outras ideias transcendentais (Deus e alma), “Kant sugere que cada uma dessas duas últimas ideias orienta a investigação empírica, ainda que indiretamente, ao fornecer um *focus imaginarius*, que dá direção a essa investigação” (Allison, 1990, p. 45-6). Para compreendermos por que a liberdade ocupa uma posição distinta das demais ideias no uso regulativo da razão, é necessário agora voltarmos-nos à investigação do *Canon da Razão Pura*.

6.2. A liberdade prática no Canon da Razão Pura.

Percebemos que, mesmo por meio do uso regulativo da razão em relação às ideias transcendentais de Deus e da alma, não é possível elaborar um conhecimento positivo, uma vez que tais ideias extrapolam a experiência possível e geram um *focus imaginarius*. Desse modo, resta apenas um último caminho: o caminho da prática. A função do *Canon* é justamente investigar se há algum uso positivo para a ideia de liberdade; talvez não em seu sentido transcendental, mas em seu sentido prático. Kant inicia o *Canon* da seguinte maneira:

O proveito maior e talvez único de toda a filosofia da razão pura é, por isso, certamente apenas negativo; é que não serve de organon⁹³ para alargar os conhecimentos, mas de disciplina para lhe determinar os limites e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir os erros. Entretanto, deve haver em qualquer parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura e que, talvez apenas por efeito de um mal-entendido, dão ocasião a erros, mas na realidade exprimem os objetivos que a razão pretende. Pois de outra maneira, a que causa atribuir o seu desejo indomável de firmar o pé em qualquer parte para além dos limites da experiência? Pressente objetos que têm para ela um grande interesse. Entra no caminho da especulação pura para se aproximar deles, mas eles fogem à sua frente. Possivelmente, será de esperar mais sucesso no único caminho que lhe resta ainda, ou seja, o do uso prático. (*KrV*, A 795-6 B 823-4)

É notório o empreendimento que Kant se arrisca a efetuar. Durante todo o percurso da *Crítica da Razão Pura*, enquanto o objeto da investigação era a metafísica e as ideias transcendentais, seu foco esteve na delimitação do que é possível conhecer, ou seja, tratava-se sempre de um “conhecimento negativo” acerca desse tema. No entanto, já no início do *Cânion*,

⁹³ A possibilidade de constituir um *Cânion*, e não um *Órganon*, indica a natureza da resolução que Kant encontrou e seguirá, uma vez que: “Por *Canon*, Kant entende um sistema de princípios *a priori* para o uso correto de uma determinada faculdade do conhecimento. Por *organon*, Kant entende a instrução sobre como o conhecimento pode ser ampliado, como novos conhecimentos podem ser adquiridos. Um canon formula princípios positivos por meio da aplicação dos quais uma faculdade pode ser orientada e disciplinada. Um cânone é, portanto, uma disciplina baseada em princípios positivos de uso correto.” (Smith, 2003, p. 170).

um novo objetivo é instaurado: investigar a possibilidade de um conhecimento positivo sobre essas ideias, anteriormente reduzidas a um uso meramente negativo pela razão especulativa.

Kant, retoma, na Introdução do Capítulo do Cânone, um argumento central do Prefácio da segunda edição da *KrV*, que consiste na afirmação de que o resultado negativo sobre a impossibilidade da razão se estender além dos fenômenos na busca por conhecer objetos da metafísica é apenas uma consequência do auto-exame crítico da razão com respeito ao seu próprio limite. Todavia, não obstante este resultado negativo da crítica, a razão jamais deixará de procurar por estes objetos pelo fato de que faz parte do destino da razão “de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua própria natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades”. De fato, embora na Solução da Terceira Antinomia Kant tenha abordado a questão prática sobre o caráter a priori das ideias morais, o resultado lá é totalmente hipotético e especulativo, tendo em vista a sua afirmação de que “não tivemos a pretensão de expor a realidade efetiva da liberdade”, nem “sequer a sua possibilidade”, e sim “mostrar que esta antinomia repousa sobre uma simples aparência e que a natureza pelo menos não conflita com a causalidade a partir da liberdade era a única coisa que podíamos fazer e também aquela que única e exclusivamente nos interessava”. (Chagas, 2012, p. 722)

O Cânon surge, portanto, como uma medida com pretensão resolutiva para a questão acerca da metafísica apresentada no início deste texto, conforme exposta no prefácio da segunda edição da *KrV*, a saber: “De onde provém que a natureza pôs na nossa razão o impulso incansável de procurar esse caminho como um dos seus mais importantes desígnios?” (*KrV*, B XV). De fato, todo o resultado alcançado, sobretudo na *Dialética Transcendental*, não serve para constituir uma resposta positiva a esse tema. Deve haver alguma condição na razão que nos impele positivamente em direção à metafísica. Por isso, Kant reformula a pergunta em outros termos: “Pois, de outra maneira, a que causa atribuir o seu desejo indomável de firmar o pé em qualquer parte para além dos limites da experiência?” (*KrV*, A 796 B 824). Sua última tentativa está no uso prático da razão.

As ideias transcendentais, na medida em que não correspondem a nenhum objeto da experiência possível (e, portanto, não servem como fundamento para a explicação dos fenômenos, que é a única fonte legítima do entendimento em seu uso), serão sempre problemas insolúveis para a razão especulativa e não possuem qualquer uso imanente⁹⁴. Cabe, deste modo, à razão prática reformular essas questões, na tentativa de um desfecho distinto.

⁹⁴ A razão, segundo Kant, tem dois usos distintos no âmbito da metafísica: um a partir da fisiologia da razão pura e outro a partir da filosofia transcendental. O primeiro, que resultará posteriormente nos princípios da metafísica da natureza, ocupa-se da natureza, isto é, do conjunto dos objetos dados por meio da receptividade, sendo, por isso, uma fisiologia, ainda que apenas *rationalis*, como destaca Kant. O segundo uso ocupa-se exclusivamente do entendimento e da própria razão, no sentido de investigar

Existe uma legitimidade nas ideias transcendentais, como já foi observado, portanto, mesmo diante de sua condição negativa perante a razão especulativa, não podem ser simplesmente abandonadas. No âmbito do uso prático da razão, haverá uma reformulação dessas ideias transcendentais (liberdade, Deus e alma), isto é, das três grandes indagações da metafísica sobre a: cosmologia racional (*cosmologia rationalis*), psicologia racional (*psychologia rationalis*) e teologia transcendental (*theologia transcendentalis*).

Antes da reformulação sobre essas questões cardiais da metafísica, é necessário compreender no que consiste esse uso prático da razão. Sobre isso, Kant é categórico no capítulo do Cânon: “Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade.” (*KrV*, A 800 B 828). É uma conceituação abrangente que abarca, especificamente, dois tipos de leis práticas pela liberdade, a saber, as leis pragmáticas e leis morais. As leis do primeiro tipo estão diretamente ligada a subordinação do arbítrio frente aos afetos sensíveis; enquanto o segundo, as leis morais, são correspondente ao uso puro da razão prática, ou seja, quando a razão cria, *por si mesma*, princípios originários.

Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade. Mas, se as condições de exercício do nosso livre arbítrio são empíricas, a razão só pode ter, nesse caso, um uso regulador e apenas pode servir para efetuar a unidade de leis empíricas; assim, na doutrina da prudência, a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, a *felicidade*, e a concordância dos meios para a alcançar constituem toda a obra da razão que, para esse efeito, não pode fornecer outra coisa senão leis *pragmáticas* da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins recomendados pelos sentidos, mas de modo nenhum leis puras completamente determinadas *a priori*. Em contrapartida, as leis práticas puras, cujo fim é dado completamente *a priori* pela razão e que comandam, não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto, seriam produtos da razão pura. Ora tais são as leis morais; por conseguinte, pertencem somente ao uso prático da razão pura e admitem um cânone. (*KrV*, A 800 B 828)

No uso prático da razão, a distinção entre leis pragmáticas e leis morais reflete dois modos distintos de regulação: no primeiro, a razão apenas ordena meios a fins empíricos, como a felicidade, sem determinar esses fins por si mesma; no segundo, ela se orienta por princípios que ela mesma estabelece, independentemente da experiência. Em ambos os casos,

a natureza dos conceitos e princípios que se referem aos objetos em geral. É essa a metafísica que estamos examinando no presente momento. Sobre esses diferentes usos e sentidos da relação entre razão e metafísica, Kant esclarece a distinção entre o uso imanente e o uso transcendente da razão: “Ora, o uso da razão, nesta consideração racional da natureza, é ou físico ou hiperfísico, ou para melhor dizer, imanente ou transcendente. O primeiro tem por objeto a natureza, na medida em que o seu conhecimento pode ser aplicado na experiência (in concreto); o segundo ocupa-se daquela ligação dos objetos da experiência que ultrapassa toda a experiência.” (*KrV*, A 845-6 B 873-4).

a razão opera de forma regulativa, mas com finalidades distintas: ora subordinada às inclinações, ora orientando a vontade segundo princípios da própria razão.

O emprego da razão prática, no que concerne a filosofia pura, reformula as questões das três ideias transcendentais da seguinte forma: “*o que se deve fazer* se a vontade é livre, se há um Deus e uma vida futura.” (*KrV*, A 800 B 828). Kant reconhece que essas questões dizem respeito a nossa “conduta relativamente ao fim supremo, o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão, consiste somente no que é moral” (*KrV*, A 801 B 829); não no que é simplesmente pragmático.

É, contudo, a partir desse momento que se instaura uma ruptura problemática no Cânon, a saber, o aparente abandono do conceito transcendental de liberdade. Para tornar a situação ainda mais intrincada, esse abandono é feito em um contexto não muito intuitivo, uma vez que Kant havia, como citado acima, acabado de se referir a filosofia pura e a ordem moral⁹⁵. Mas é justamente nesse trecho que Kant inicia sua ruptura entre a liberdade transcendental e liberdade prática⁹⁶.

Kant utiliza o termo “propósito mais remoto” para se referir a posição da questão “*o que se deve fazer* [...]?” em relação as ideias transcendentais. Ele acredita ter afastado o papel da filosofia transcendental, uma vez que esta, ao menos na forma como é apresentada no Cânon, não tem como função apresentar questões práticas, mas apenas lidar com questões puramente teóricas. Por isso, na nota ao trecho B 829, Kant argumenta:

Todos os conceitos práticos dizem respeito a objetos da satisfação ou insatisfação, i. e., do prazer e desprazer, portanto a objetos que, ao menos indiretamente, são objetos de nosso sentimento. Como este, no entanto, não é um poder de representar coisas, mas está fora de todos os poderes cognitivos, os elementos de nossos juízos, na medida em que se referem ao prazer ou ao desprazer, pertencem à filosofia prática, e não ao conjunto da filosofia transcendental, que só lida com conhecimentos puros a priori. (*KrV*)

⁹⁵ Essa mesma indagação nas palavras de Flávia Carvalho Chagas: “O lugar sistemático do Cãnone e, por conseqüência, da questão te(le)ológica-moral sobre o fim último da razão, encontra-se, de acordo com Kant, fora da filosofia transcendental. Mas por que Kant teria que excluir a filosofia prática da filosofia transcendental se a lei moral, tal como é definida neste Capítulo, consiste em um princípio prático dado pela razão pura enquanto critério de justificação dos juízos morais?” (2012, p. 726).

⁹⁶ O trecho completo: “Todos os preparativos da razão, portanto, no trabalho a que se pode denominar filosofia pura, são, na verdade, dirigidos aos três problemas mencionados. Mas estes, por seu turno, têm o seu propósito mais remoto, a saber, *o que se deve fazer* caso a vontade seja livre, caso Deus exista e haja um mundo futuro. Como isto, contudo, diz respeito ao nosso comportamento em relação ao fim supremo, o propósito último da natureza, que nos dota sabiamente com o que precisamos, só está realmente voltado ao moral quando se trata de estabelecer nossa razão.” (*KrV*, B 828-9).

Kant, basicamente, afirma que aquilo que concerne à filosofia prática, a saber, “o que se deve fazer?”, não se subordina à filosofia transcendental ou, ao menos, que há algum tipo de independência da esfera prática em relação à transcendental. É justamente isso que se desenvolve no texto de Kant. Logo em seguida, ele retoma a distinção entre *arbitrium brutum* e *arbitrium liberum*, já apresentada na *Dialética*, com a diferença de que agora deixa claro se tratar de uma definição de liberdade em sentido exclusivamente prático:

Efetivamente, um arbítrio é *simplesmente* animal (*arbitrium brutum*) quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, isto é, *patologicamente*. Mas aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se *livre arbítrio* (*arbitrium liberum*) e tudo o que se encontra em ligação com ele, seja como princípio ou como consequência, é chamado *prático*. (*KrV*, A 802 B 830)

Kant deixa claro que o conceito de liberdade referido acima é o prático, não o transcendental. Desse modo, revela-se a natureza do capítulo sobre o Cânon da Razão Pura: “tendo em vista que o problema do Cãnone não se refere ao uso especulativo da razão, mas ao seu uso prático, Kant parece estar justificado em deixar de lado as questões teóricas” (Chagas, p. 728). No entanto, a definição de liberdade prática, até o momento, permanece a mesma. Por meio da ideia de *arbitrium liberum*, Kant pretende indicar que a liberdade prática, em primeira instância, se distingue do arbítrio animal, uma vez que este é determinado pela causalidade natural, enquanto o arbítrio humano alcança certa independência em relação à causalidade natural; ou, pelo menos, é concebido como tal diante das coações externas e internas.

6.3. A problemática entre a liberdade transcendental e liberdade prática a partir do Cânon.

Lembremos que, na *Dialética*, Kant define os dois sentidos de liberdade aqui já apresentados: o transcendental e o prático. Em primeiro lugar, a liberdade em sentido transcendental é “a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo” (*KrV*, A 533 B 561). Já a liberdade “*no sentido prático* é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade” (*KrV*, A 534 B 562). Ambos os sentidos de liberdade, à primeira vista, parecem inevitavelmente interligados; um parece complementar o outro. A liberdade transcendental é apresentada em sentido positivo, isto é, como a capacidade de

iniciar por si um estado; ao passo que a liberdade prática é apresentada em sentido negativo, ou seja, como independência frente à coação do arbítrio humano.

Essa também é a posição de Kant na *Dialética*. Ao definir os sentidos de liberdade, ele argumenta: “É sobretudo notável que sobre esta ideia transcendental da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma” (*KrV*, A 533 B 561). Logo adiante, acrescenta: “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (*KrV*, A 534 B 562). Além da conexão entre ambos os conceitos, Kant estabelece com clareza uma hierarquia entre eles, tendo o conceito transcendental de liberdade como fundamento do prático.

O conceito de liberdade transcendental expressa principalmente a dimensão da terceira antinomia, reportando-se à totalidade absoluta das condições na relação causal. Por outro lado, o conceito prático diz respeito propriamente às ações humanas. Ora, para que o homem aja com independência das causas naturais, como requer o sentido prático de liberdade, cumpre que a liberdade transcendental aí esteja presente como base, já que apenas esta, como um poder de se iniciar espontaneamente um estado, pode garantir o sentido daquela. [...] Assim, a dependência da liberdade prática em relação à liberdade transcendental é inevitável, considerando-se a lógica da argumentação de Kant na *Dialética*. Portanto, ser livre em sentido prático implica ser livre em sentido transcendental. (Pavão, 2002, p. 172)

Kant, no entanto, inicia um suposto processo de ruptura no capítulo do Cânon. O papel, nessa segunda parte da *Doutrina Transcendental do Método*, não parece ser apenas o de se referir com certa exclusividade ao conceito de liberdade prática; na verdade, parece haver uma tentativa de afastar esse conceito de liberdade do conceito de liberdade transcendental. Em vez de confirmar novamente a ligação entre ambos os conceitos de liberdade, Kant, por outro lado, sustenta que: “A liberdade prática pode ser demonstrada por experiência” [*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden*] (*KrV*, A 802 B 830). E, de forma ainda mais incisiva, conclui que: “A questão relativa à liberdade transcendental refere-se meramente ao saber especulativo e podemos deixá-la de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do que é prático” [*Die Frage wegen der transscendentalen Freiheit betrifft bloss das speculative Wissen, welche wir als ganz gleichgültig bei Seite setzen können, wenn es um das Praktische*] (*KrV*, A 803-4 B 831-2).

Esse problema é bem conhecido entre os diversos comentadores de Kant, e diferentes soluções já foram propostas a seu respeito. É possível identificar três caminhos distintos para a resolução desse suposto problema conceitual entre a *Dialética* e o *Cânon*. Esses três

caminhos se articulam em torno de dois tipos principais de solução para essa aparente dissonância: a *solução genética* e a *solução lógica*.

Defensores de uma solução lógica, ou seja, de uma resolução do problema mediante a análise da compatibilidade ou incompatibilidade conceitual e defensores de uma solução genética, ou seja, de uma resolução do problema através de considerações baseadas nos diferentes períodos de escritura do texto kantiano. (Pavão, 2002, p. 173-4).

Digo que são três caminhos porque há comentadores, como Victor Delbos e Kemp Smith, que assumem a teoria do *patchwork*⁹⁷, isto é, que o *Cânon* é um texto anterior à *Dialética*, e isso já seria suficiente para explicar o problema, uma vez que o *Cânon* adotaria uma postura, por vezes denominada “pré-crítica”, por parte de Kant. Há comentadores, como Guérault e Beck, que mesmo assumindo como verdadeira a teoria do *patchwork*, argumentam ser possível uma solução lógica, ou seja, que é possível interligar ambos os conceitos por meio de uma interpretação compatibilista. Por fim, há comentadores, como Allison, que não aderem a teoria do *patchwork* e buscam solucionar logicamente esse problema conceitual.

Sobre a solução genética, não nos alongaremos muito, uma vez que sua explicação é simples: a *KrV* não é uma obra unitária, mas composta por diversos fragmentos reunidos ao longo de doze anos⁹⁸ de elaboração. Por isso, alguns trechos acabam, naturalmente, contradizendo outros, como ocorre, por exemplo, entre o *Cânon* e a *Dialética*, no que diz respeito à relação entre os conceitos de liberdade prática e liberdade transcendental. Posso citar dois trechos específicos a esse respeito. O primeiro é de Kemp Smith, que, ao comentar o *Cânon*, argumenta:

O esboço muito breve que ele apresenta aqui de seu argumento é, necessariamente, incompleto e, por consequência, um tanto enganoso. Ele

⁹⁷ Essa teoria serve, basicamente, de fundamento para a solução genética. Nela, alguns comentadores, como Kemp Smith, tratam a *KrV* como uma obra fragmentária, não unitária. Assim, segundo essa teoria, há trechos que, naturalmente, entram em contradição com outros, devido à diferença de tempo em que foram escritos. Essa concepção não se restringe apenas à distinção entre a *Dialética* e o *Cânon*, mas se estende por toda a *KrV*. “Não se pode repetir demais que a *Crítica* não é uma obra unitária, mas o registro fragmentado (*patchwork*) de doze anos de desenvolvimento contínuo. Certas partes da dedução transcendental, das quais A 76–9 é um exemplo, representam o estágio mais tardio entre todos os muitos pelos quais Kant passou; e seu conteúdo, quando aceito, exige uma reformulação radical da dedução metafísica. Trazer toda a *Crítica* em conformidade com suas partes mais maduras teria sido uma tarefa hercúlea; e foi uma tarefa à qual Kant, então com cinquenta e sete anos de idade, muito acertadamente se recusou a sacrificar o tempo que precisava dedicar à redação de suas outras *Críticas*.” (Smith, 2003, p. 196).

⁹⁸ Apenas a título de curiosidade, é interessante notar que, mesmo para Kant, o longo tempo necessário para concluir a *KrV* não era previsto. Como aponta Beckenkamp, em cartas trocadas com Marcus Herz, Kant acreditava que “para a execução da primeira parte deste ambicioso programa, dava-se o prazo de três meses, mas acabou necessitando de longos nove anos” (2017, p. 90).

começa por resolver o problema da liberdade, e o faz de uma maneira que mostra que, quando essa seção foi composta, ele ainda não havia desenvolvido suas concepções críticas sobre a natureza da liberdade moral. Por ora, contenta-se em traçar uma distinção totalmente não crítica entre liberdade transcendental e liberdade prática. (2003, p. 569-70)

Kemp Smith, por sua vez, não limita a teoria do *patchwork* apenas ao *Cânon*; até mesmo a *Dialética* seria composta por trechos “pré-críticos”. Por exemplo, ele considera que a doutrina do objeto transcendental é formada por exposições não críticas (*un-Critical*), observando que as passagens em que surge a expressão “objeto transcendental” são de origem antiga. Em suas palavras: “A doutrina aparece com frequência na *Dialética* e, combinada com outras evidências independentes, indica que a maior parte da *Dialética* é de origem antiga.” (2003, p. 204). Victor Delbos, por sua vez, em sua obra *La Philosophie Pratique de Kant*, argumenta especificamente sobre o *Cânon*:

É verdade que a *Crítica da razão pura* está longe de ter constituído de forma definitiva, mesmo as partes essenciais da moral de Kant, e que não é, nas indicações que fornece a esse respeito, plenamente coerente; mas a concepção de liberdade e, incidentalmente, de moralidade, que é exposta na *Dialética*, origem da sistematização futura, marca um progresso em relação às ideias do fragmento. Tomou-se sobretudo como termo de comparação o *Cânon da Razão Pura*, presente na *Metodologia transcendental*. (1905, p. 180)

Essa constatação de Delbos é a mais comumente aceita dentro da solução lógica. A *Dialética*, no que diz respeito à relação entre os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática, apresenta uma noção mais madura e alinhada à constituição futura da filosofia kantiana. Já o *Cânon* seria um escrito mais antigo, que deve ser compreendido como um trecho “pré-crítico”, a ser superado pela interpretação oferecida na *Dialética*. Como afirma Pavão: “O cânon é, assim, renegado em seus aspectos heterônomos e em sua tese da prova empírica da liberdade por um outro texto” (2002, p. 175).

Um dos principais argumentos para considerar o *Cânon* como uma seção “pré-crítica” está associado à tentativa de Kant de aproximar a liberdade (mesmo em seu uso puro da razão prática, isto é, no âmbito moral) de condições heterônomas. Isso ocorre, por exemplo, quando Kant argumenta que, sem a existência de Deus e sem a possibilidade de uma vida futura esperada, a moralidade não teria força propulsora suficiente para a ação; ou seja, sem a esperança no sumo bem, não haveria condição suficiente para o cumprimento da lei moral; “não obstante a sustentação desta tese, Kant acaba por defender uma posição pré-crítica da moral ao querer garantir a unidade sistemática dos fins últimos da razão pura, isto é, ao querer

mostrar que o sistema da moralidade conduz inevitavelmente ao interesse teórico-prático acerca da esperança de ser feliz.” (Chagas, 2012, p. 729).

O problema é que, como observa Beckenkamp, a mesma ideia é também proposta na *Dialética*: “pois tanto no cânon (cf. *KrV*, A 813/B 841, A 818/B 846) quanto na dialética (cf. *KrV*, A 589/B 617, A 634/B 662) afirma-se que, sem a perspectiva de uma felicidade proporcional à moralidade, a lei prática da razão pura seria certamente algo de admirar, mas não constituiria um móbil suficiente da vontade.” (2006, p. 44). Portanto, embora a solução genética seja a mais simples, ela não é definitiva, devido à falta de clareza em definir com exatidão quais são os trechos que podem realmente ser considerados antigos e quais não.

6.4. A problemática da liberdade empírica no Cânon.

Guérout em seu artigo *Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique*, contesta uma interpretação comum, segundo a qual a *KrV* teria sido concebida como um caminho que conduziria naturalmente à *KpV*, como se, “mesmo antes de colocar o ponto final na primeira, Kant já pensasse na segunda” (1954, p. 331). O motivo pelo qual Guérout rejeita essa leitura é que o *Cânon*, que ele considera a parte mais antiga da *KrV*, “impõe a sensação de que a primeira crítica, originalmente, excluía uma segunda, pois ela tinha um alcance universal: sendo crítica de toda razão, tanto teórica quanto prática”⁹⁹ (*Ibidem*).

A publicação, em 1785, dos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes* e, em 1788, da *Crítica da Razão Prática* prova com sobras que Kant não tardou a mudar de ponto de vista. É evidente que tal mudança só pode ser explicada por uma reviravolta profunda em relação à natureza do problema. Se Kant então considera que deve reconhecer que uma *Crítica da Razão Prática* se impõe como necessária, que a *Crítica da Razão Pura* não pode bastar por si só, é porque ele acredita que a doutrina do fundamento do uso prático da razão, tal como é apresentada no *Cânon da Razão Pura*, é filosoficamente deficiente. (Guérout, 1954, p. 335)

A reviravolta profunda à qual Guérout se refere diz respeito à condição da liberdade prática apresentada no Cânon, *especialmente à sua afirmação como liberdade empiricamente observável*. Este é, sem dúvida, um dos pontos mais problemáticos do Cânon. Por esse motivo,

⁹⁹ Seu argumento, é claro, não se limita a isso. No entanto, como nosso objetivo ao tratar de seu artigo é bem delimitado, não é necessário nos aprofundarmos nessa ideia específica. Ainda assim, outros argumentos são apresentados por Guérout: “A generalidade do título *Crítica da Razão Pura*, e não *Crítica da Razão Pura Especulativa* (em oposição à *Crítica da Razão Prática*), já revela a intenção de universalidade que preside a essa primeira empreitada. Não se trata, nessa época, de uma razão prática à qual estaria hierarquicamente subordinada a razão teórica, mas sim de uma única razão pura, suscetível de um duplo uso: um transcendente, o uso especulativo, e outro imanente, o uso prático.” (1954, p. 331-2).

dedicarei os próximos parágrafos a tratar especificamente dessa condição empírica da liberdade e da forma como ela é apresentada. Somente após essa explanação é que a formulação de uma solução lógica se tornará mais clara.

No *Cânon*, Kant pretende se dedicar exclusivamente ao uso prático da razão, uma vez que a liberdade transcendental “parece ser contrária à lei da natureza, portanto a toda experiência possível e, por isso, mantém-se em estado de problema” (*KrV*, A 803 B 831). Desse modo, a tentativa é apresentar uma liberdade prática como um arbítrio que não contradiz a natureza, “que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão” (*KrV*, A 802 B 830). Contudo, devido à tentativa de Kant em apresentar uma tese compatibilista¹⁰⁰, a fim de evitar os mesmos impasses da liberdade transcendental, ele “parece não exigir, portanto, a total independência da razão em relação às causas determinantes do mundo sensível [...], segundo a qual a liberdade do arbítrio não excluiria a determinação mais remota por causas naturais” (Beckenkamp, 2006, p. 44). Nesse mesmo sentido, surge o trecho mais desconcertante a respeito da condição da liberdade presente no *Cânon*:

Contudo, saber se a própria razão, nos atos pelos quais prescreve leis, não é determinada, por sua vez, por outras influências e se aquilo que, em relação aos impulsos sensíveis se chama liberdade, não poderia ser, relativamente a causas eficientes mais elevadas e distantes, por sua vez, natureza, em nada nos diz respeito do ponto de vista prático, pois apenas pedimos à razão, imediatamente, a regra de conduta; é, porém, uma questão simplesmente especulativa, que podemos deixar de lado, na medida em que para o nosso propósito só temos apenas o fazer ou o deixar de fazer.¹⁰¹ (*KrV* A 803 B 831)

¹⁰⁰ A *tese compatibilista* sustenta que liberdade e causalidade natural não são mutuamente excludentes: um agente pode ser considerado livre mesmo quando sua vontade é influenciada por causas naturais, desde que aja segundo seus próprios motivos e deliberações. Já a *tese incompatibilista* exige que a liberdade envolva uma ruptura com a ordem causal empírica, pressupondo que o agente seja, em algum sentido, a origem primeira de suas ações, isto é, que possa iniciar uma série causal de maneira espontânea e não condicionada.

¹⁰¹ O trecho original: “Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heisst, in Ansehung höherer und entfernter wirkender Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloss speculative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Thun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können.” É possível reparar que a tradução que eu utilizo diz que não é possível saber se a razão não é determinada “relativamente a causas eficientes mais elevadas e distantes”, enquanto que no original, Kant parece dizer algo menos direto: “ob die Vernunft selbst [...] nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei”, ou seja, algo mais próximo de: “sendo determinada por influências de outra natureza”. Mas como o sentido parece não se alterar, continuarei utilizando a referência da tradução usada.

Definitivamente, esse é um dos trechos mais complexos e dissonantes presentes no Cânon. Kant, ao empenhar-se em construir um conceito de liberdade compatível com uma tese compatibilista, conclui que a questão relativa a saber se a vontade do agente racional não seria determinada por causas externas, “relativamente a causas eficientes mais elevadas e distantes”, não é relevante para a constituição da liberdade prática, já que se trata de um problema exclusivamente especulativo “que podemos deixar de lado”.

Allison concorda que essa passagem enigmática é a principal fonte da dificuldade em assumir o conceito de liberdade prática no Cânon. Em suas palavras: “No cerce do problema está a sugestão de que a realidade da liberdade prática não é ameaçada pela possibilidade de que a razão, em sua capacidade legisladora [...], possa ser ‘novamente determinada por outras influências’” (1990, p. 56). Nesse contexto, é evidente que jamais seria possível assumir qualquer nível de liberdade transcendental, desde modo, Kant parece indicar que “a liberdade prática [...] permaneceria válida mesmo que não houvesse liberdade transcendental” (*Ibidem*). A dissonância entre o *Cânon* e a *Dialética*, a partir disso, alcança seu ápice, uma vez que seria descartada a tese de que a liberdade transcendental fundamenta a liberdade prática, bem como a ideia de que a supressão da primeira anularia a segunda¹⁰².

A hipótese é que há no Cânon um sistema fechado sobre a liberdade. Uma teoria à parte, com um objetivo claro: considerar a liberdade sem extrapolar os limites da experiência possível. Kant, na tentativa de definir com precisão os limites da razão, tanto da razão especulativa quanto da razão prática, argumenta que todo o interesse da razão se concentra nas seguintes interrogações: 1. Que posso saber? (*Was kann ich wissen?*) 2. Que devo fazer? (*Was soll ich tun?*) 3. Que me é permitido esperar? (*Was darf ich hoffen?*) (*KrV*, A 805 B 833). A primeira pergunta é meramente especulativa. Por meio dela, Kant nos conduz pelo campo da experiência, ainda que sem alcançar uma satisfação plena.

A segunda interrogação é estritamente prática. Segundo Kant, ela pertence à razão pura, mas — nota-se — não é uma questão transcendental, e sim moral. Esse ponto é relevante para

¹⁰² Nesse momento, Allison argumenta o seguinte: “A estratégia mais simples e mais popular para resolver esse problema na literatura consiste em apelar para a *teoria do remendo* (*patchwork theory*). Segundo essa interpretação, a *Dialética* e o *Cânone* realmente se contradizem, já que a primeira nega e o segundo afirma que a liberdade prática é possível sem a liberdade transcendental. Isso, por sua vez, é entendido como consequência do fato de que a *Dialética* interpreta a liberdade prática de maneira incompatibilista, enquanto o *Cânone* a entende de maneira compatibilista. A contradição flagrante entre os dois textos é então atribuída ao fato de que o *Cânone* representa um estágio anterior e pré-crítico do pensamento de Kant.” (1990, p. 56). No entanto, esse não é o caminho seguido por Allison, mais a frente, quando tratarmos sobre a *solução lógica*, veremos como ele interpreta essa disjunção.

o nosso texto: Kant entende que a pergunta “Que devo fazer?” é uma questão moral, oriunda da razão pura, mas não possui um caráter transcendental. Por fim, a terceira interrogação: “Se faço o que devo fazer, que me é permitido esperar?” é, ao mesmo tempo, prática e teórica.

O Cânon, por sua natureza, se ocupará, portanto, das duas últimas perguntas de cunho prático. Sendo que a terceira interrogação, reflete necessariamente na segunda. Sobre a questão “Que devo fazer?”, Kant elabora duas leis práticas da razão, a saber, lei pragmática (regra de prudência) e a lei moral (lei dos costumes). Ambas as leis têm como objeto final a felicidade, tanto de modo direto, quanto indireto:

A felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações [...]. Designo por lei pragmática (regra de prudência) a lei prática que tem por motivo *a felicidade*; e por moral (ou lei dos costumes), se existe alguma, a lei que não tem outro móbil que não seja indicar-nos *como podemos tornar-nos dignos da felicidade*. A primeira aconselha o que se deve fazer se queremos participar na felicidade; a segunda ordena a maneira como nos devemos comportar para unicamente nos tornarmos dignos da felicidade. A primeira funda-se em princípios empíricos; pois, a não ser pela experiência, não posso saber quais são as inclinações que querem ser satisfeitas, nem quais são as causas naturais que podem operar essa satisfação. A segunda faz abstração de inclinações e meios naturais de as satisfazer e considera apenas a liberdade de um ser racional em geral e as condições necessárias pelas quais somente essa liberdade concorda, segundo princípios, com a distribuição da felicidade e, por consequência, *pode* pelo menos repousar em simples idéias da razão pura e ser conhecida *a priori*. (*KrV*, A 806 B 834)

Compreender as leis pragmáticas como um uso da liberdade condicionada dentro da esfera empírica, nos termos de uma tese compatibilista, não parece problemático, uma vez que “são regras de prudência, prescrevendo certas técnicas com vista à realização daquele fim empírico (fundado sobre as necessidades sensíveis) que é a felicidade.” (Guérout, 1954, p. 336). A razão prática, nesse sentido estrito, tem uma função instrumental, ou seja, serve apenas para determinar os melhores meios para alcançar seu fim último: a felicidade. Não há aqui a constituição de uma ordem causal distinta daquela da natureza, pois o uso da razão nesse contexto é exclusivamente técnico e voltado a fins empíricos¹⁰³. Ao obedecer às leis

¹⁰³ Nesse sentido, a função da razão em Kant, ao menos em sua aplicação pragmática, não parece divergir muito daquela concebida por Hume em relação à vontade. Para Hume, a razão não possui força motora própria para mover a vontade; sua função consiste apenas em indicar os meios mais adequados para alcançar os fins determinados pelas inclinações. Ou seja, em ambos os casos, a razão opera de modo técnico ou instrumental. “Parece evidente que a razão, em sentido estrito, como significando o discernimento da verdade e da falsidade, não pode por si mesma ser um motivo para a vontade, e não tem nenhuma influência sobre esta senão na medida em que ela toca alguma paixão ou afeto. Relações abstratas de ideias são objetos de curiosidade, não de volição. E questões fato, caso não sejam sobre o bem e o mal, nem despertam desejo ou aversão, são totalmente indiferentes, e, quer sejam conhecidas

pragmáticas, “o ser racional só se determina a satisfazer seus impulsos sensíveis na medida em que, com relação à sua felicidade, a razão assim o aconselha, e segundo os caminhos (técnicos) que ela lhe ensina.” (*Ibidem*, p. 336-7).

Em relação à lei moral apresentada no Cânon, a dificuldade em sustentar uma tese compatibilista aumenta consideravelmente; sobretudo pelo fato de que o conceito de lei moral ainda se refere a condições “puras, que determinam completamente *a priori* o fazer e o não fazer (sem ter em conta os móveis empíricos, isto é, a felicidade)” (*KrV*, A 807 B 835). A lei moral, dessa forma, associada ao uso da liberdade por um ser racional, indica que existem leis que comandam “de uma maneira absoluta”, nas palavras do próprio Kant, a agência da razão. Diante disso, como conciliar leis puras da razão que determinam o agir com uma tese compatibilista¹⁰⁴ e, sobretudo, com a concepção de uma liberdade observável empiricamente, tal como apresentada no Cânon? Guérout argumenta que Kant concilia a noção de lei moral com a ideia empírica de liberdade, reduzindo a apreensão da lei moral como uma simples experiência psicológico:

Com efeito, o que chamo de minha liberdade prática é um certo modo de determinação da minha vontade. A experiência me permite constatar que, ao lado dos impulsos sensíveis, a razão constitui também uma das “*causas naturais*” da determinação da minha vontade. Nessas condições, a liberdade prática não implica necessariamente a liberdade transcendental. Se a razão me determina como causa *natural*, em que isso poderia me elevar acima da natureza, até esse mundo onde reinaria a liberdade inteligível? Parece que, permanecendo no interior da natureza, percebo por experiência dois tipos de leis: as leis naturais, que concernem ao que acontece, segundo as quais o ser é movido automaticamente pelos impulsos sensíveis, e as leis ditas da liberdade, que concernem ao que *deve acontecer*, nas quais a razão intervém sob a forma de conceitos, fins e raciocínios. Mas razão e impulsos, constatados como “*causas naturais*”, são elementos interiores à “*natureza*”. (Guérout, 1954, p. 338-9)

Como não é possível demonstrar a independência da vontade em relação a “causas eficientes mais elevadas e distantes”, questão que pertence à problemática da razão especulativa, a qual Kant momentaneamente deixa de lado, tampouco é possível provar que a razão determina a vontade por si mesma. Somente com tal demonstração seria possível

ou desconhecidas, quer apreendidas errônea ou corretamente, não podem ser consideradas como motivos para a ação.” (Hume, 2011, p. 394-5).

¹⁰⁴ No Cânon, permanece a tese de que a esfera do *dever* é também a esfera da liberdade e da moralidade; ou seja, há um outro tipo de causalidade distinta daquela que rege simplesmente o que *é*; trata-se da causalidade das coisas que *deveriam ser*. “Na medida em que o mundo fosse conforme a todas as leis morais (tal como *pode sê-lo* segundo a liberdade dos seres racionais, e tal como *deve sê-lo* segundo as leis necessárias da *moralidade*), eu o de nominaria um *mundo moral*.” (*KrV*, B 836).

afirmar uma liberdade verdadeiramente espontânea e incondicionada (isto é, transcendental), “que eleva radicalmente o homem acima das leis da natureza” (GUÉROULT, 1954, p. 340). No entanto, essa tarefa parece ter sido abandonada. Por isso, Kant é obrigado a justificar que a determinação da vontade pela razão ocorre sempre em conformidade com um fim sensível.

Vimos, no entanto, que a lei moral, mesmo tal como apresentada no Cânon, determina completamente *a priori* o fazer e o não fazer, sem considerar os móveis empíricos, como a felicidade, Kant é categórico quanto a isso. Contudo, a terceira interrogação referente ao interesse da razão pura, “O que me é permitido esperar?”, remete-se diretamente à segunda: “Que devo fazer?”. O próprio Kant a elabora dessa maneira, como vimos: “Se faço o que devo fazer, que me é permitido esperar?”. É justamente por esse caminho que Kant introduz a possibilidade de justificar um fim empírico vinculado ao dever moral.

De forma semelhante ao que é proposto na *KpV* (cf. A 234) (ainda que a semelhança termine aí), Kant argumenta, no Cânon, que, ao contrário da lei pragmática, cujo fim é a felicidade, a lei moral visa indicar-nos “como podemos tornar-nos dignos da felicidade” (*KrV*, A 806 B 834). Assim, ao contrário da lei pragmática, a felicidade não é o fim último da lei moral, mas sim a dignidade. Contudo, logo em seguida, Kant acrescenta:

Esta é a resposta à primeira das duas questões da razão pura que dizem respeito ao interesse prático: *Faz o que pode tornar-te digno de ser feliz*. A segunda pergunta diz o seguinte: Se me comportar de modo a não ser indigno da felicidade, devo também esperar poder alcançá-la? Para resposta a essa pergunta é preciso saber se os princípios da razão pura, que prescrevem *a priori* a lei, também lhe associam necessariamente esta esperança. (*KrV*, A 808-9 B 836-7)

Para responder à pergunta que deixara em aberto, Kant argumenta que “este sistema da moralidade que se recompensa a si próprio é apenas uma ideia, cuja realização repousa sobre a condição de que cada qual faça o que deve, isto é, de que todas as ações dos seres aconteçam como se brotassem de uma vontade suprema” (*KrV*, A 809-10 B 837-8). Em outras palavras, Kant afirma que tal recompensa moral é impossível de se realizar nas condições empíricas, já que sua efetivação exigiria que todas as ações dos agentes racionais ocorressem *como se* derivassem de uma vontade suprema; o que evidentemente não corresponde à realidade. A esperança de uma felicidade proporcional à moralidade só poderia ser satisfeita se todos agissem moralmente, pois isso naturalmente resultaria na realização de uma mútua felicidade.

Para satisfazer essa exigência da razão (a esperança de ser feliz por meio da conformidade com a lei moral), torna-se necessário postular um mundo inteligível ou um mundo moral, como preferir, no qual não haja nenhuma condição contrária à executabilidade da moralidade. Nesse contexto, “a liberdade, em parte movida e em parte restringida pelas leis morais, seria ela mesma a causa da felicidade geral” (*KrV*, A 809 B 837). Nesse mundo inteligível e moral, a liberdade conduziria naturalmente ao cumprimento da felicidade, uma vez que os agentes racionais seriam “autores do seu próprio bem-estar duradouro e, ao mesmo tempo, do bem-estar dos outros” (*Ibidem*). Essa felicidade, alcançada nesse mundo inteligível, é denominada por Kant como “sumo bem”; isto é, a união entre a vontade moralmente perfeita e a suprema beatitude, configurando a máxima felicidade na medida em que esta se encontra em exata proporção com a máxima moralidade.

Ora, como devemos representar-nos necessariamente, pela razão, como fazendo parte de semelhante mundo, embora os sentidos não nos apresentem senão um mundo de fenômenos, deveremos admitir esse mundo como uma conseqüência da nossa conduta no mundo sensível e porque este último não nos oferece uma tal ligação, como um mundo futuro para nós. Deus e uma vida futura são, portanto, segundo os princípios da razão pura, pressupostos inseparáveis da obrigação que nos impõe essa mesma razão. (*KrV*, A 810 B 838)

Para que a lei moral possa cumprir plenamente sua grandeza, é necessário que se mantenha a esperança de alcançar a felicidade em uma vida futura, algo possível apenas com a pressuposição da existência de um Ser Supremo e uma alma imortal. Desse modo, inevitavelmente, a lei moral recorre à ideia de felicidade como força propulsora, ainda que de forma distinta e menos direta do que no caso da lei pragmática. Assim, torna-se possível a determinação da vontade por meio de um fim sensível: a felicidade.

Guérault argumenta que, a partir disso, a oposição entre o acontece e o que *deve* acontecer, se torna apenas uma oposição no interior da natureza. A distinção entre *arbitrium brutum* (do animal) e *arbitrium liberum* (do homem), “não seria de forma alguma aquela entre dois mundos heterogêneos: o mundo da necessidade (natureza) e o mundo da liberdade (liberdade transcendental). (1954, p. 339). Podemos concluir, portanto, que, por meio do Cânon, Kant submete a liberdade a condições empíricas, com o objetivo de formular uma tese compatibilista. O problema, contudo, não se encerra aí, pois essa mesma tese pode ser percebida também na *Dialética*.

6.4.1. A Dialética Transcendental e a liberdade empírica.

Allison demonstra que não apenas o Cânon, mas também a Dialética apresenta esse conceito de liberdade compatibilista. Assim, a Dialética também busca reconciliar o determinismo causal no plano fenomênico com a ideia de liberdade, na tentativa de superar uma concepção incompatibilista. Allison identifica dois momentos na Dialética que fundamentam esse argumento.

O primeiro ponto encontra-se no trecho A 550 B 578, onde Kant afirma: “se pudéssemos investigar até ao fundo todos os fenômenos do seu arbítrio, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos predizer com certeza e que não pudéssemos reconhecer como necessária a partir das condições que a precedem” (*KrV*). Kant sustenta que esse caráter empírico, voltado para uma investigação fisiológica, não entra em contradição com a possibilidade de considerar essas mesmas ações em sua relação com a razão¹⁰⁵.

O segundo ponto, mais importante julga Allison, é baseada na notória discussão de Kant sobre uma mentira maliciosa, que ele descreve como exemplo de ação voluntária (*willkürliche Handlung*). “Diante de uma ação assim, Kant sugere que primeiro investigamos suas ‘causas motivadoras’ (*Bewegursachen*) e depois procuramos determinar em que grau a ação e suas consequências podem ser imputadas ao agente” (Allison, 1990, p. 41-2).

Kant admite ser possível presumir que uma ação possa ser explicada como resultado de uma combinação de fatores ambientais e traços de caráter, ou seja, que o sujeito tenha sido afetado tanto externa quanto internamente. Ele não desconsidera a importância nem a força desses afetos. No entanto, a questão é que, mesmo que “a ação foi assim determinada, nem por isso se censura menos o seu autor” (*KrV*, A 555 B 583). Kant adiciona:

[...] pois se pressupõe que se podia pôr inteiramente de parte essa conduta e considerar a série passada de condições como não tendo acontecido e essa ação inteiramente incondicionada em relação ao estado anterior, como se o autor começasse absolutamente com ela uma série de consequências. (*KrV*, A 555 B 583)

¹⁰⁵ Kant, no entanto, deixa claro que, por meio dessa investigação fisiológica, não é possível alcançar a liberdade, embora não especifique se está se referindo à liberdade no sentido prático ou transcendental. Além disso, ele prossegue indicando que, para além dessa abordagem fisiológica, é possível examinar as ações humanas do ponto de vista da razão, sendo então possível encontrar uma outra “regra”, que se refere à ordem do *dever* (*KrV*, A 550 B 578). No entanto, a observação de Kant de que, se fosse possível investigar até o fundo todos os fenômenos do arbítrio humano, seria possível prever com certeza todas as suas ações, já indica a possibilidade de se realizar uma análise empírica da liberdade humana.

Nesse sentido, uma ação pode ser considerada tanto como consequência causal de condições antecedentes quanto como um novo começo em uma série causal. No exemplo da mentira maliciosa, Kant descreve o caso de uma pessoa que poderia muito bem ter mentido com base em afetos internos, como a própria malícia, ou em afetos externos, como uma educação problemática; ou seja, a mentira poderia ter sido determinada por causas anteriores. Contudo, o sujeito deverá ser responsabilizado *como se* tivesse iniciado, por si mesmo, uma nova série causal a partir de sua mentira, independentemente das condições anteriores.

Em ambos os trechos, então, uma mesma ação é considerada tanto como consequência causal de condições antecedentes quanto como o começo de uma nova série causal, um começo que, por sua vez, não é condicionado por nada que o anteceda na ordem temporal. Afirma-se ainda, em ambos os casos, que o primeiro é necessário para a explicação da ação, e o segundo para sua imputação. (Allison, 1990, p. 42)

A tese de Allison, portanto, é que a *KrV*, ao afirmar explicitamente que o caráter inteligível é inacessível para nós, está longe de sustentar uma doutrina de liberdade numênica (transcendental), uma vez que “nunca podemos ter certeza se, ou em que medida, uma ação é devida à natureza ou à liberdade” (1990, p. 43). Para reforçar sua tese, ele cita uma nota de rodapé presente na *Dialética*:

A moralidade própria das ações (o mérito e a culpa), mesmo a da nossa própria conduta, fica-nos pois completamente oculta. As nossas imputações podem apenas reportar-se ao caráter empírico. Mas em que medida o efeito puro se deve atribuir à liberdade, em que medida à simples natureza e ao vício involuntário do temperamento ou à sua feliz disposição (mérito fortune), é o que ninguém pode aprofundar, nem portanto julgar com inteira justiça. (*KrV*, A 551 B 579)

Segundo Allison, o idealismo transcendental, entendido a partir da noção de condição epistêmica, não deve ser visto como uma teoria afirmativa sobre dois mundos, mas como uma posição crítica, cujo objetivo é restringir nossas pretensões de conhecimento apenas àquilo que pode ser conhecido na experiência. Isso significa que Kant não está afirmando que, sob uma perspectiva, é possível conceber minhas ações como livres, enquanto sob outra elas devem ser vistas como determinadas. Pelo contrário, no que se refere ao caráter empírico, isto é, tudo aquilo que pode ser efetivamente conhecido sobre o agente racional, é necessário supor que ele é determinado por causas e situado no espaço e no tempo. Essa é, justamente, a tese do realismo empírico kantiano.

Ao mesmo tempo, o idealismo transcendental abre um “espaço conceitual” (*conceptual space*) para o pensamento *não empírico* dos objetos; não para o *conhecimento* não empírico.

A consciência da agência racional, que é diretamente ligada a capacidade de, por exemplo, agir de acordo com o dever, pode, de fato, ser uma ilusão, como o próprio Kant argumenta e eu reintroduzo: não é possível saber se a nossa vontade não é determinada “relativamente a causas eficientes mais elevadas e distantes”. Mas o fato é que, segundo Allison, “na medida em que a atribuímos [a vontade livre] a nós mesmo, devemos também atribuir um caráter inteligível, que é pensado em termos da ideia transcendental de liberdade.” (1990, p. 45). A liberdade transcendental, segundo esta tese, é, na verdade, uma ideia *regulativa* para o uso da razão, não explicativa.

[...] a ideia transcendental de liberdade, que fornece conteúdo ao pensamento, de outro modo vazio, de um caráter inteligível, tem uma função meramente regulativa, não explicativa. O que ela regula é nossa concepção de nós mesmos enquanto agentes racionais. Ela o faz ao fornecer a base conceitual para um modelo de racionalidade deliberativa, que inclui, como componente ineliminável, o pensamento da espontaneidade prática. Mais uma vez, a ideia básica é simplesmente que é uma condição da possibilidade de nos tomarmos como agentes racionais, isto é, como seres para os quais a razão é prática, que atribuamos tal espontaneidade a nós mesmos. (Allison, 1990, p. 45)

A ideia de liberdade, para Kant, não serve para explicar algo objetivamente, mas sim para nos guiar na forma como entendemos a nós mesmos enquanto agentes racionais. Essa ideia nos ajuda a pensar a razão como capaz de nos mover por si mesma, e essa espontaneidade prática é uma condição necessária para que possamos nos considerar realmente racionais. Além disso, como acrescenta Allison, “como o exemplo da mentira maliciosa pretende mostrar, essa espontaneidade é também condição para a imputação das ações e, portanto, para atribuição de responsabilidade” (1990, p. 45). Em suma, a liberdade transcendental apresentada na *KrV*, segundo esta tese, é apenas uma ideia regulativa para o uso prático da razão.

6.4.2. A solução lógica de Guérout.

No território da solução lógica propriamente dita, na tentativa de buscar respostas para essa dissonância conceitual e também de compreender melhor a natureza dos conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática, retomemos primeiramente Guérout. A liberdade prática, de caráter empírico, apresentada no Cânon (e, como vimos, também de certo modo na Dialética), não fornece uma lei que permita, no próprio ato em que a razão prescreve, determinar se a vontade se orienta de forma totalmente independente de móveis sensíveis. Em outras palavras, é impossível saber se, nesse ato, a razão agiu com plena autonomia em relação a influências distintas.

Guérout julga que, por essa razão, é impossível estruturar uma esfera originária e metafísica para a ideia de liberdade (cf. 1954, p. 339). A condição da liberdade, sem que se saiba se é possível instituir uma lei de forma autônoma ou sob a solicitação sensível, isto é, sob a condição da heteronomia, perde seu vínculo com o âmbito transcendental que outrora o fundamentava. “Sem dúvida, devo, em minha ação, me determinar absolutamente *a priori*, mas: esse mandamento foi instituído absolutamente *a priori* por minha razão? Isso é algo que jamais saberei.” (1954, p. 340). Assim, Guérout concorda com Allison ao sustentar que a liberdade transcendental, dentro desse contexto, não seria um objeto real para o agente racional. Na medida em que o problema da liberdade transcendental não diz respeito ao interesse prático da razão pura:

O que interessa a ela é saber como uma regra puramente racional de conduta, que se impõe a nós de maneira peremptória, pode comportar o efeito que está necessariamente ligado ao seu conceito, ou seja, ao conceito de uma causalidade da razão. Não se trata, de forma alguma, de saber se a razão, nesse caso, instituiu essa regra de modo autônomo ou não desde o início. Essa é uma doutrina totalmente coerente, pois, se nenhuma experiência, nenhuma psicologia, pode nos ensinar algo sobre o mundo supracausativo, é evidente que a causalidade da razão, tal como a apreendemos na experiência, não pode nos revelar de forma autêntica e certa uma autonomia da vontade e a liberdade transcendental que esta implica. (Guérout, 1954, p. 343)

No contexto do que Kant estabelece no Cânon, torna-se necessário explicar de que modo pode ser concebida uma regra puramente racional da conduta que se impõe sobre a vontade. A partir de uma perspectiva compatibilista, torna-se inviável associar tal liberdade, entendida como autonomia, a um princípio supracausativo, uma vez que isso implicaria posicionar a natureza humana como algo que se eleva para além da causalidade natural. No entanto, a razão exige uma independência em relação a todas as causas determinantes do mundo sensível. Diante disso, impõe-se a tarefa de elaborar um conceito de liberdade que atenda a essa exigência racional, sem, contudo, romper com os limites da experiência possível.

Satisfatoriamente ou não, segundo Guérout, Kant estabelece que, embora a liberdade prática (empírica) não possa ser afirmada como originada de maneira absolutamente pura, como uma causalidade incondicionada da razão pura, “isso não impede que ela seja constatada em nós como uma causalidade da razão, e que nela se manifeste como uma razão que impõe à nossa conduta uma regra *a priori*” (1954, p. 343). Na medida em que essa liberdade pode ser reconhecida pela experiência e que ela nos impõe um tipo de obrigação moral, independentemente de sabermos se essa causalidade foi instituída absolutamente *a*

priori por nossa razão ou não, somos levados a reconhecer os princípios regulativos do Cânon¹⁰⁶ como condição necessária para a possibilidade desse uso prático da razão.

A conclusão de Guérout é a seguinte: “O Cânon da Razão Pura, portanto, não é a introdução à Crítica da Razão Prática” (1954, p. 357). Kant, no capítulo do Cânon, opera uma transmutação em cadeia de todos os elementos de sua teoria, os quais serão posteriormente reformulados e aprofundados na *GMS* e na *KpV*. Na medida em que Kant apresenta a liberdade e, por consequência, a moralidade, como um fato consoante à experiência, Guérout sustenta que “então a liberdade prática é concebida independentemente da liberdade transcendental” (1954, p. 356).

O Cânon, ao contrário da *KpV*¹⁰⁷, adota um caminho regressivo no tratamento da moralidade, ancorado na experiência e em consequências esperadas, o que conduz inevitavelmente à heteronomia da vontade. Nele, Kant ainda não estabelece a moralidade como fundada em juízos sintéticos *a priori*, nem deduz a autonomia da vontade como um fato da razão. Em vez disso, a liberdade prática é concebida com base na possibilidade de certos efeitos racionais observáveis, e a lei moral surge não como um princípio autônomo, mas como um comando cuja validade se mede pela infalibilidade de seus resultados. Nessa perspectiva, o comando moral se reduz a um juízo analítico, e a determinação da vontade é explicada pela influência indireta de fatores sensíveis, ainda que mediados pela razão. Essa estrutura conduz a um encadeamento inevitável: a ausência de fundamento numênico para a liberdade, a falta de unidade entre a vontade subjetiva e objetiva, a dependência de consequências e o uso de hipóteses sensíveis como motivação moral; tudo isso culmina na heteronomia.

O Cânon da Razão Pura, portanto, não é a introdução à Crítica da Razão Prática, pelo contrário, é uma doutrina completa de filosofia moral que a exclui inteiramente. Apresenta uma organização dos elementos da filosofia prática que Kant dispõe logo após a realização da revolução copernicana, mas

¹⁰⁶ A existência do Cânon é justamente para provar esse princípio regulativo da razão. Logo no início do capítulo, Kant diz: “Entendo por cânon o conjunto dos princípios *a priori* do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral.” (*KrV*, A 796 B 824). No contexto da razão pura prática, isso significa delimitar os fundamentos que tornam possível um uso não especulativo, mas normativo da razão, ou seja, um uso que não busca conhecer objetos, mas orientar a ação. Nesse sentido, o Cânon não constitui um *organon* que visa ampliar o conhecimento, mas somente estabelece os limites e as condições do uso legítimo da razão quando esta se volta à esfera do agir, especialmente à ideia de liberdade enquanto fundamento regulativo de uma legislação moral.

¹⁰⁷ Neste parágrafo, são mencionados alguns princípios desenvolvidos na *KpV*, os quais, evidentemente, não foram tratados ao longo do texto, uma vez que nosso escopo, até aqui, se restringe à *KrV*. No entanto, ao final do trabalho, retomaremos brevemente algumas dessas ideias centrais da *KpV*, de forma explicativa, a fim de esclarecer e amarrar os pontos necessários à conclusão da nossa argumentação.

antes de ser realizada a segunda revolução, não menos importante, da qual surgirá o conceito da autonomia da vontade. A peculiaridade dessa primeira doutrina é deixar à razão prática um caráter tão vazio e formal quanto à razão pura. A segunda, ao contrário, dá à razão prática pura uma plenitude de conteúdo que fará dela a revelação da liberdade inteligível em minha consciência. Essa segunda revolução se anuncia já na *Dialética da Razão Pura*, cujo texto é menos antigo do que o da *Metodologia*. Ali se vê Kant, já renunciando ao que escreveu no *Canon*, proclamar que o conceito psicológico de liberdade, embora em grande parte empírico, envolve a liberdade transcendental; “é especialmente notável que é sobre essa ideia transcendental da liberdade que se funda o conceito prático que temos dela”, e que “a supressão da liberdade transcendental aniquilaria ao mesmo tempo toda liberdade prática”. Indicações decisivas engajam doravante a filosofia transcendental nos caminhos de uma doutrina moral inteiramente nova. (Guérout, 1954, p. 357)

Em suma, o argumento de Guérout combina elementos da *solução genética* com a *solução lógica*. De um lado, ele afirma que o *Cânon da Razão Pura* constitui uma etapa anterior à *Dialética Transcendental*, do ponto de vista cronológico e filosófico; de outro, analisa a coerência estrutural dos sistemas ali propostos, comparando-os à formulação posterior da moral kantiana, especialmente àquela presente na *KpV*. Em termos gerais, sua tese é que o que se apresenta no *Cânon* não é compatível com a configuração definitiva da filosofia moral de Kant. O ponto decisivo ausente, que altera radicalmente toda a estrutura da moralidade, é o conceito de autonomia; que, de fato, ainda não é plenamente justificado no *Cânon*. Assim, segundo Guérout, a razão prática permanece, nesse estágio, com um caráter tão formal e vazio quanto a razão especulativa. Ao considerar a possibilidade de que a razão prescreva leis a si mesma de modo *a priori*, mas sem garantir que essa determinação não seja influenciada por causas estranhas distantes, Kant deixa, no *Cânon*, apenas um cenário hipotético e especulativo para fundamentar a liberdade, o que compromete sua validade como princípio efetivo da ação moral.

6.4.3. Solução de Allison.

Como já foi mencionado, Allison não adere à tese do “patchwork” para resolver a tensão entre o *Cânon* e a *Dialética* no que diz respeito à distinção entre liberdade transcendental e liberdade prática. Além disso, ele observa que há passagens na *Dialética* que concordam com o que está afirmado no *Cânon*. Seu objetivo é propor uma síntese conciliadora entre ambos os conceitos, com base em uma leitura integrada das duas partes da *KrV*. Primeiramente, ele constata que “é importante perceber que o conflito aparente não diz

respeito às caracterizações da liberdade prática e da liberdade transcendental consideradas isoladamente, mas sim à maneira como a relação entre elas é concebida.” (1990, p. 54).

Em ambos os capítulos, a liberdade transcendental é tratada como uma “mera ideia”¹⁰⁸, sem garantia de realidade objetiva. Do mesmo modo, a liberdade prática é caracterizada, de forma negativa, como independência em relação à necessidade patológica, ainda que se reconheça que a vontade é frequentemente afetada por causas alheias à razão. Em termos positivos, por sua vez, a liberdade prática é compreendida como a capacidade de agir segundo princípios racionais, isto é, como autodeterminação guiada pela razão.

A dificuldade de conciliar ambos os conceitos, segundo Allison, não reside na definição isolada de cada conceito, mas precisamente na relação entre eles. As passagens-chave que suscitam essa aparente dissonância já foram apresentadas: na Dialética, os trechos A 533 B 561: “É sobretudo notável que sobre esta ideia transcendental da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma”, e A 534 B 562: “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática”, parecem sugerir uma dependência estrutural entre os dois conceitos. Em contraste, no Cânon, Allison remete-se a passagens como A 801-2 B 829-30, onde se afirma que a liberdade transcendental “não pode ser pressuposta empiricamente como um princípio de explicação dos fenômenos, mas que é, por si mesma, um problema para a razão”; ou ainda ao famoso trecho A 802 B 830: “A liberdade prática pode ser demonstrada por experiência.”; e, finalmente, A 803 B 831: “Conhecemos, pois, por

¹⁰⁸ Ainda que à primeira vista isso possa parecer contraintuitivo, sobretudo diante do fato de tantos comentadores se debruçarem sobre a temática da liberdade transcendental nos capítulos da Dialética e do Cânon, Allison sustenta que não há qualquer diferença substancial entre os dois tratamentos. Segundo ele, a posição de Kant acerca desse conceito manteve-se constante ao longo da Crítica. Em suas palavras: “Embora talvez não seja tão óbvio, os dois textos também operam com a mesma concepção de liberdade transcendental. Tal liberdade é definida na Dialética como ‘o poder (*Vermögen*) de iniciar um estado *espontaneamente* (*von Selbst*)’ (A533/B561). Enquanto tal, ela é uma ideia puramente transcendental, que não pode ser encontrada em nenhuma experiência. Como Kant está explicitamente preocupado, no Cânon, com a liberdade prática, ele diz pouco sobre a variedade transcendental. Em certo ponto, no entanto, ele afirma que ‘a liberdade transcendental exige a independência da razão — no que diz respeito à sua causalidade, ao iniciar uma série de aparências — de todas as causas determinantes no mundo sensível’. Além disso, ele observa que tal liberdade é ‘contrária às leis da natureza e, portanto, a toda experiência possível’ (A803/B831). Isso sugere que a espontaneidade absoluta e a completa independência de tudo o que é sensível, que são sempre as características definidoras, positiva e negativa, da liberdade transcendental, são aqui compreendidas como a espontaneidade e a independência da razão ao determinar a vontade. Mas, como o mesmo pensamento fundamenta a discussão sobre a agência racional na Dialética, também não há, nesse ponto, nenhum conflito real entre os dois textos.” (1990, p. 55).

experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade”.

É mencionado em seguida a solução proposta por Beck, que trabalharemos na próxima seção, considerando-a muito mais aceitável do que a teoria do “patchwork”. A solução, aqui, consiste em sustentar que não há contradição entre a Dialética e o Cânon, uma vez que este último não afirma que a liberdade prática poderia subsistir sem a liberdade transcendental. Na verdade, Kant estaria apenas argumentando que a questão especulativa acerca da liberdade transcendental não é relevante para as preocupações práticas tratadas no Cânon. Essa leitura está de acordo com a afirmação do próprio Kant de que a liberdade transcendental é uma questão meramente especulativa, que pode ser deixada de lado quando o foco da investigação é prático. Não se trata, portanto, da negação da liberdade transcendental, mas apenas da delimitação do escopo da análise desenvolvida no Cânon.

Allison, contudo, propõe uma teoria alternativa de conciliação entre os conceitos de liberdade presentes na Dialética e no Cânon, que permanece válida mesmo que se aceite, como hipótese de leitura, que o Cânon está de fato afirmando a possibilidade de a liberdade prática subsistir sem o fundamento da liberdade transcendental.

Essa interpretação alternativa se baseia em duas suposições principais. A primeira é que, na Dialética, Kant está afirmando uma dependência “conceitual” e não “ontológica” da liberdade prática em relação à liberdade transcendental. Em outras palavras, Kant estaria apenas afirmando que é necessário recorrer à ideia transcendental de liberdade para conceber a nós mesmos como agentes racionais (praticamente livres), e não que precisamos de fato ser livres no sentido transcendental para sermos livres no sentido prático. (Allison, 1990, p. 57)

A interpretação de Allison repousa, antes de tudo, na distinção entre uma dependência ontológica e uma dependência conceitual. A sua sugestão é que, ao contrário do que alguns intérpretes sustentam, a liberdade prática, conforme apresentada na Dialética, não requer que o sujeito seja, de fato, livre no sentido transcendental, mas apenas que essa ideia de liberdade absoluta seja pressuposta como condição conceitual para que possamos nos compreender como agentes racionais. Ou seja, a liberdade transcendental opera aqui como um limite regulativo do pensamento prático, não como uma condição ontológica para as leis práticas da razão. O que está em jogo, portanto, não é a existência de uma causalidade numênica efetiva, mas sim a função que a ideia de liberdade cumpre na estrutura da razão prática ao tornar possível a autocompreensão do agente como responsável por suas ações. Em suma, a relação

entre a liberdade transcendental e liberdade prática se baseia em uma dependência conceitual¹⁰⁹, não ontológica.

6.4.4. Solução lógica de Beck.

Beck concorda com a leitura de que o Cânon provavelmente seja uma das partes mais antigas da *KrV*. No entanto, ele discorda que a teoria do “patchwork” solucionaria toda a problemática, ou seja, da ideia de que o Cânon estaria em desacordo com o “ensinamento crítico” e com o restante da obra. Para Beck, o próprio contexto do Cânon já é suficientemente esclarecedor quanto à suposta dissonância entre a liberdade transcendental e a liberdade prática, se comparado à Dialética. Em suas palavras: “O contexto deve ser suficientemente explicativo da aparente discrepância entre as afirmações de Kant para que não precisemos supor que ele tenha mudado de opinião sobre esse ponto central ao longo da redação do livro.” (1960, p. 160).

O contexto a que Beck se refere diz respeito precisamente ao propósito do Cânon e à sua justificativa. Kant compreende o Cânon como “o conjunto dos princípios *a priori* do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral” (*KrV*, A 796 B 824). Em outras palavras, o escopo do Cânon não é demonstrar o conhecimento teórico da liberdade, mas examinar seus princípios enquanto questões normativas. É por esse motivo que a problemática transcendental é conscientemente deixada de lado nessa seção.

O último parágrafo da Seção I não diz que a liberdade prática poderia subsistir se a liberdade transcendental não fosse real; ele afirma apenas que essa questão não nos diz respeito no campo prático ou em um cânon onde “exigimos da razão nada além da regra de conduta” e não requeremos que essa regra seja demonstrada como irreduzível a uma lei da natureza. “Esse problema não pertence ao domínio da razão em seu uso prático.” Isso não significa que ele não seja relevante para um exame crítico da razão prática; significa apenas que é um problema teórico, não prático. (Beck, 1960, p. 190)

¹⁰⁹ Segundo Allison, diante da preocupação prática do Cânon, todo o debate especulativo se torna secundário. O que importa, ali, é apenas a capacidade de nos reconhecermos como agentes racionais, dotados de um arbítrio livre, ainda que isso seja apenas uma aparência funcional. Nesse contexto, a experiência da liberdade prática é suficiente para orientar a ação moral, mesmo que ela não ofereça resposta alguma à questão da liberdade transcendental. “Tudo isso, contudo, é irrelevante diante da preocupação prática do *Cânone*. Como essa preocupação consiste apenas em determinar o que nós, como agentes racionais supostos, devemos fazer, questões especulativas sobre a natureza e os limites da nossa agência racional não surgem. Para esse fim, basta lembrar que ao menos *parecemos* ter capacidades racionais em virtude das quais atribuímos a nós mesmos um *arbitrium liberum*. Ademais, o apelo à experiência da liberdade prática é suficiente para essa tarefa, mesmo que seja totalmente incapaz de resolver a questão especulativa.” (Allison, 1990, p. 59)

O argumento de Beck pode ser resumido na ideia de que, quando Kant afirma que a liberdade prática pode ser demonstrada pela experiência, ele não está sustentando que essa liberdade seja fundamentada na experiência. A experiência não constitui a condição de possibilidade da liberdade, mas apenas a condição que torna sua manifestação perceptível; não o seu fundamento. Em outras palavras, ao dizer que a liberdade prática pode ser atestada empiricamente, Kant pretende apenas indicar que ela não é irreduzível a uma lei natural, isto é, incompatível com a lei natural. Trata-se, portanto, mais uma vez, de uma formulação da tese compatibilista.

A razão teórica pensa que a liberdade é possível não apenas porque não consegue descobrir nenhuma evidência lógica válida contra ela; ela exige que pensemos a liberdade como possível. No entanto, isso por si só não mostra que sabemos que ela é real. Qualquer evidência que justificasse nossa pretensão de saber que ela é real fixaria “a pedra angular de todo o arco do sistema da razão pura e até mesmo da razão especulativa.” Essa evidência é a da razão prática pura, que fundamenta a liberdade transcendental “no sentido absoluto exigido pela razão especulativa em seu uso do conceito de causalidade” (1960, p. 175)

O Cânon, nesse sentido, ao tentar propor uma comprovação factual da realidade da liberdade por meio da experiência, objetiva realizar aquilo que a razão teórica não foi capaz de assegurar. Justifica-se, assim, como a tentativa de encontrar, no uso prático da razão, o último caminho possível (e positivo), para a metafísica. Em suma, a ideia é que, ao ser tratada pela razão prática, a liberdade poderia deixar de ser um conceito vazio e meramente problemático, pois sua realidade passa, então, a ser passível de constatação.

Beck, no entanto, entende que, por meio do Cânon da Razão Pura, não foi possível concluir a tarefa de fundamentar uma “metafísica dos costumes”¹¹⁰ que justificasse de maneira eficaz a ideia de liberdade e moralidade. O que o Cânon oferece é apenas “uma exposição dos princípios *a priori* do uso correto da razão pura, sendo esse uso inteiramente e exclusivamente prático, não especulativo” (Beck, 1960, p. 9).

¹¹⁰ Beck também compreendia que a *KrV* não prometia finalizar uma metafísica dos costumes, mas sim projetava uma “Metafísica da Natureza”. No entanto, a ideia de uma metafísica dos costumes já se apresentava na obra: “A filosofia da razão pura é ou propedêutica (exercício preliminar), que investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro *a priori* e chama-se crítica, ou então é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático chama-se metafísica [...] A metafísica divide-se em metafísica do uso especulativo e metafísica do uso prático da razão pura e é, portanto, ou metafísica da natureza ou metafísica dos costumes. A primeira contém todos os princípios da razão, derivados de simples conceitos (portanto com exclusão da matemática), relativos ao conhecimento teórico de todas as coisas; a segunda, os princípios que determinam *a priori* e tornam necessários o fazer e o não fazer.” (*KrV*, A 841 B 869).

O problema do *Cânon*, segundo Beck, reside na insuficiência de seu tratamento ao articular liberdade e moralidade. Esse capítulo, afirma o autor, “não responde ao problema prático: ‘O que devo fazer?’, mas sim à questão que Kant denomina tanto teórica quanto prática: ‘O que posso esperar, se cumprir meu dever?’” (Beck, 1960, p. 10). Foi desse modo que Kant construiu para si o problema de submeter a liberdade e, até mesmo, a moralidade a uma condição empírica. Ao tratar dessa questão, a determinação da vontade pela razão, mesmo quando guiada pela lei moral, torna-se uma condição insuficiente para o agir, uma vez que “Deus e uma vida futura são, portanto, segundo os princípios da razão pura, pressupostos inseparáveis da obrigação que nos impõe essa mesma razão” (*KrV*, A 810 B 838).

O que faltava ao *Cânon* era uma concepção mais madura, que só viria a se desenvolver e consolidar na *GMS* e, principalmente, na *KpV*, acerca do conceito de autonomia¹¹¹. Como o *Cânon* não é capaz de determinar o móbil de uma ação moral por ela mesma, recorrendo à postulação de uma felicidade futura como impulso motivador da moralidade, o resultado é uma concepção de autonomia ainda não justificada. Quando Kant afirma, naquele trecho enigmático A 803 B 831 da *KrV*, que não se pode provar que a vontade não seja determinada por causas eficientes mais elevadas e remotas e que essa questão pertence à razão especulativa, podendo, por isso, ser deixada de lado, a consequência é o tratamento da liberdade como um conceito meramente empírico, o que está longe de oferecer um fundamento robusto à ideia de autonomia. “O *Cânon* apresentava uma visão dos problemas morais sem o conceito de autonomia e independente da solução do problema da liberdade que já havia sido desenvolvida na primeira *Crítica*” (Beck, 1960, p. 11).

Quando Beck afirma que já havia, na *KrV*, uma possível solução para o problema da liberdade, ele se refere à própria concepção de liberdade transcendental. “Kant insiste, nas duas *Críticas*, na necessidade da liberdade transcendental” (Beck, 1960, p. 189-90). Assim, a liberdade evidenciada pela experiência que Beck denomina “comparativa” (*comparative*), que

¹¹¹ Sobre a linha cronológica do tratamento desse conceito e, clara, na elaboração de uma metafísica dos costumes, Beck expõe: “Mais uma vez, Kant não permaneceu por muito tempo satisfeito apenas com um *Cânon da Razão Pura*. Logo retornou ao plano há muito adiado, não mencionado na *Crítica*, de escrever uma obra sistemática sobre ética, presumivelmente incluindo uma *metafísica dos costumes*, pois ele menciona, em 1783, que estava trabalhando na ‘primeira parte da minha ética’. Não sabemos se ele estava se referindo à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ou não. Mas, quando essa obra foi publicada, em abril de 1785, Kant voltou a mencionar seu plano, agora com vinte anos, de uma ‘Metafísica dos Costumes’, da qual a *Fundamentação* seria apenas uma introdução preparatória. A *Fundamentação* difere suficientemente do *Cânon da Razão Pura* para tornar compreensível a decisão de Kant de escrevê-la como mais uma propedêutica à sempre adiada *Metafísica dos Costumes*.” (1960, p. 10-1).

resta para o Cânon, não poderia, evidentemente, configurar uma espontaneidade absoluta, mas apenas uma liberdade “empiricamente observada em alguns de nossos atos” (Beck, 1960, p. 190). E, na medida em que não se pode saber se a vontade não é determinada por causas estranhas, “essa liberdade ainda é apenas a liberdade de uma máquina bem regulada, como um relógio”¹¹² (*Ibidem*). E sobre esse conceito de liberdade empiricamente condicionado, Beck argumenta:

O primeiro conceito de liberdade é empírico, uma vez que considerações empíricas são decisivas para a questão de saber se um ato específico foi realizado livremente. O tipo de liberdade envolvido é chamado por Kant de liberdade comparativa, psicológica e prática. É uma questão empírica saber se, e em que medida, uma pessoa específica agiu livremente em um caso particular. “Livremente” aqui significa voluntariamente, sem coerção. Aristóteles formulou critérios de liberdade nesse sentido, e hoje há critérios jurídicos específicos sobre isso. Ao decidir se um infrator deve ser responsabilizado, levantam-se questões empíricas, não metafísicas. Queremos saber, por exemplo, se ele foi movido por uma paixão incontrolável. Quando decidimos que uma pessoa agiu livremente em determinada ação, não afirmamos nada sobre os homens em geral e a liberdade em geral. Um homem pode ser livre hoje, mas não ser livre amanhã. Não é esse conceito de liberdade que Kant posteriormente rejeitou, mas apenas sua suficiência moral. Na *Crítica da Razão Prática*, ele o chama, enquanto fundamento da moralidade, de “subterfúgio miserável” (*elender Behelf*), que fundamenta apenas a “liberdade de um assador mecânico”. (1983, p. 35-6)

Em suma, a conclusão de Beck aproxima-se da de Guérout: o *Cânon* não é compatível com a configuração definitiva da filosofia moral de Kant, sendo o ponto decisivo de ruptura a ausência de um fundamento sólido para a noção de autonomia. No entanto, Beck não adota uma postura tão radical quanto a de Guérout, que via o Cânon como a tentativa derradeira de Kant de concluir sua filosofia moral, ou seja, como uma doutrina final que dispensaria a necessidade de uma segunda Crítica. Beck entende o Cânon como um tratamento específico e preliminar da liberdade, cuja abordagem não se desenvolve diretamente na segunda *Crítica*, mas tampouco é integralmente abandonada. O conceito de liberdade “comparativa” permanece, embora sua vinculação com a moralidade seja posteriormente reformulada a partir de um tratamento mais maduro na *KpV*.

No Cânon, o que ocorre, segundo Beck, é um tratamento particular de um tipo específico de liberdade: uma liberdade comparativa que se satisfaz com a ordem dos fenômenos e não ultrapassa os limites da experiência para adentrar o domínio metafísico. As

¹¹² Nesse trecho, ao mencionar a “liberdade de uma máquina bem regulada”, Beck recorre, em nota, à referência de Leibniz ao *automaton spirituale*; tal como também o faz Sellars, conforme já discutido anteriormente.

consequências extraídas dessa forma de liberdade são analisadas dentro dos estreitos limites da razão prática enquanto *factível*, isto é, sem pretensões especulativas ou compromissos ontológicos. Desse modo, o Cânon não entra em contradição com o restante da *KrV*, pois permanece fiel ao escopo delimitado dentro do próprio capítulo: não transpor os limites do conhecimento possível e investigar os princípios de ação.

Não se trata, no entanto, de afirmar que Beck considerasse o Cânon como a expressão do pensamento definitivo de Kant sobre a moralidade. Kant ainda não percebia, àquela altura, que a moralidade exige juízos sintéticos *a priori* e que, portanto, “justificá-los requer um conceito mais positivo de liberdade do que aquele utilizado no Cânon” (Beck, 1960, p. 11). Assim, embora o Cânon não represente a formulação mais madura da moralidade em Kant, o tratamento que oferece da liberdade comparativa é genuíno e reaparece de forma coerente em momentos posteriores da obra kantiana, mesmo que em função diferente.

6.4.5. Solução lógica de Geismann.

Geismann, logo no início de seu artigo *On the Role of Freedom in Kant's (Moral) Philosophy*, inicia a análise do problema da relação entre o Cânon e a Dialética. Segundo ele, os capítulos da *Dialética Transcendental* e da *Doutrina Transcendental do Método* são frequentemente considerados mutuamente contraditórios, razão pela qual a *KrV* é, por vezes, interpretada como composta por “fragmentos (*patchwork*) de pensamentos de diferentes fases de desenvolvimento, montados por Kant para a obra publicada” (2020, p. 3). A inconsistência entre os capítulos, de acordo com Geismann, reside nos trechos já mencionados: no Cânon, Kant afirma que a liberdade prática pode ser demonstrada pela experiência e que a liberdade transcendental é uma questão meramente especulativa, podendo, portanto, ser deixada de lado; já na Dialética, Kant sustenta que a liberdade transcendental fundamenta a liberdade prática e que a supressão da primeira implicaria a anulação da segunda.

Geismann, no entanto, não adere à teoria do “patchwork”. Em suas considerações, é possível conciliar ambos os capítulos: “os trechos na Dialética e no Cânon são compatíveis entre si apenas se, por um lado, a possibilidade de experiência da liberdade prática, alegada no Cânon, não muda o fato de que, segundo a Dialética, o seu conceito está ‘fundado’ na ideia de liberdade transcendental” (2020, p. 4). Seu objetivo é esclarecer o sentido do trecho em que Kant afirma que a liberdade prática é demonstrada pela experiência.

Ambos os conceitos de liberdade apresentados na *Dialética* e no *Cânon* não são contraditórios entre si. Na *Dialética*, Kant define a liberdade transcendental como a faculdade

de iniciar por si mesma um estado, cuja causalidade não esteja subordinada à lei natural; enquanto no *Cânon*, a liberdade prática é compreendida como a faculdade de determinar-se independentemente de impulsos sensíveis. Assim, não há contradição entre ambos os conceitos, mesmo no *Cânon*, onde Kant deixa de lado a questão especulativa da razão. Em nenhum momento ele apresenta qualquer elemento que torne a liberdade transcendental incompatível com a liberdade prática. Como observado por Allison, o problema entre os conceitos não surge se considerado isoladamente.

A liberdade prática, apresentada no *Cânon*, contudo, possui um escopo mais limitado. Segundo esse conceito de liberdade, o agente racional julga agir movido pela razão; é justamente nesse contexto que Kant estabelece a distinção entre *arbitrium liberum* e *arbitrium brutum*. Diferentemente dos animais, o homem julga poder agir contra os impulsos sensíveis e de acordo com a sua própria razão. “Se o homem fosse um mero ser natural, ele seria determinado por ‘estímulos’. Como ser natural racional, ele é de fato afetado por esses, mas é determinado a agir, como dito, por motivos com base em representações da razão.” (Geismann, 2020, p. 5).

A razão funcionaria então, por assim dizer, como o diretor de cena na peça dos afetos, ao direcionar, por meio do conhecimento e, ao mesmo tempo, por meio da configuração independente do paralelogramo dos diversos incentivos sensíveis, a peça na direção determinada, no mais alto nível, pela sensibilidade. A razão teria aqui apenas um uso “regulativo [instrumental] [...] para produzir a unidade das leis empíricas.” Portanto, com a determinação da liberdade prática como uma capacidade de agir independentemente da coerção natural segundo princípios, isto é, com base na razão, permanece em aberto se a própria razão é também independente de qualquer determinação pelas leis da natureza. (Geismann, 2020, p. 5-6)

Retoma-se aqui, sob nova formulação, o mesmo problema destacado por Guérout: “Sem dúvida, devo, em minha ação, me determinar absolutamente a priori, mas: esse mandamento foi instituído absolutamente a priori por minha razão? Isso é algo que jamais saberei.” (1954, p. 340). Ou seja, mesmo que o agente racional aja em conformidade com a lei da razão, conforme a definição de liberdade prática apresentada, não há como afirmar se essa lei foi, de fato, instituída pela razão de maneira originária. O sujeito, nesse sentido, apenas age *como se* prescrevesse leis para si.

“A necessidade prática psicologicamente condicionada de pressupor a liberdade não é, portanto, de modo algum, também uma prova (teórica) da realidade da liberdade.” (Geismann, 2020, p. 11). Assim, como já havia apontado Guérout, a liberdade apresentada no *Cânon* define um caráter tão vazio para a razão prática quanto o que é delineado pela razão

especulativa. Se, no Cânon, a liberdade prática não implica a autonomia da razão, mas apenas uma sensação de independência diante dos impulsos sensíveis, então a razão prática opera apenas como instrumento para fins legais e jurídicos. Sua base ontológica, nesse caso, permanece ambígua e desprovida de fundamento efetivo.

Geismann argumenta, desse modo, que a liberdade comprovada pela experiência não implica, necessariamente, a autonomia da vontade, mas possui um significado distinto. De fato, “essa experiência própria [*self-experience*] da liberdade prática não exclui a possibilidade de ser mera imaginação” (Geismann, 2020, p. 11). No entanto, a demonstração da liberdade pela experiência deve ter algum sentido; sobre isso, Geismann afirma que essa experiência consiste “no fato de que a razão (isto é, o próprio sujeito) [...] possui uma causalidade própria, não natural”. Em outras palavras: “Mesmo que a razão, nessas ações, fosse por sua vez determinada por causas naturais, a (possível) validade de suas leis, que, enquanto leis da liberdade, são de uma natureza completamente distinta das leis da natureza, permaneceria inalterada” (*Ibidem*). O que Geismann sustenta é o seguinte: ainda que a vontade do sujeito possa ser determinada por causas imperceptíveis, mais elevadas e distantes, isso não compromete a validade da lei moral formulada pela razão, não se trata, portanto, de uma determinação natural. Em suma, embora a liberdade apresentada no *Cânon* não fundamente a autonomia, ela evidencia, pela experiência, uma lei que escapa à causalidade empírica e que, sobretudo, determina a razão.

É evidente que essa definição de liberdade permanece problemática e incompleta. Afinal, como seria possível conceber uma determinação não natural na razão, por meio da lei moral, se não se pode comprovar que a própria razão seja determinada por si mesma, isto é, fora da cadeia da causalidade natural? Diante disso, Geismann afirma que a liberdade prática corresponde a três níveis distintos:

Pode-se distinguir três níveis nos quais Kant fala sobre a liberdade prática: 1. No primeiro nível, ele utiliza a definição de Baumgarten sobre a escolha humana, formulada para distingui-la da escolha animal, como independência em relação aos impulsos sensíveis (*arbitrium liberum*), comprovada pela experiência (direta). 2. Em conformidade com seu anúncio de “deixar completamente de lado o que poderia aqui ser psicológico, isto é, empírico”, ele passa para um segundo nível, no qual a liberdade prática é concebida como causalidade da razão na determinação da vontade segundo as leis da liberdade. Nós reconhecemos (indiretamente) essa liberdade por meio da experiência, ou seja, nas ações da razão, “pelas quais ela prescreve leis.” (2020, p. 18).

Kant adota a definição segundo a qual a liberdade é entendida como independência em relação aos impulsos sensíveis (*arbitrium liberum*), algo que pode ser diretamente constatado na experiência e que distingue a ação humana da mera reação animal, este é o primeiro nível de liberdade. No entanto, se afastando daquilo que é empírico, Kant avança para um segundo nível, onde a liberdade é concebida como a própria causalidade da razão na determinação da vontade segundo leis que ela mesma estabelece, em especial, a lei da moral. Essa forma mais elevada de liberdade não é diretamente observável, mas é reconhecida indiretamente na experiência prática, isto é, na atuação da razão enquanto legisladora, quando ela prescreve leis que orientam a ação em detrimento dos impulsos sensíveis.

A *KrV*, em geral, não ultrapassa esses dois níveis e, como destacado, o escopo do Cânon permite que se deixe em suspenso a questão da liberdade transcendental, ou seja, um terceiro nível de liberdade, onde se poderia assumir que a razão age de acordo com uma absoluta espontaneidade. Contudo, em suas obras posteriores, Kant percebe que essa questão não pode ser abandonada, sendo necessário postular um nível acima de liberdade, pois, sem a ideia transcendental de liberdade, “até mesmo aquilo que apareceu no segundo nível como liberdade prática seria, no final das contas, apenas ‘um mísero improviso’ [*a wretched makeshift*]” (Geismann, 2020, p. 20).

O impasse, contudo, reside precisamente no fato de que esse terceiro nível, o da liberdade transcendental, não é efetivamente desenvolvido na *KrV*, mas apenas na *GMS* e, sobretudo, na *KpV*. É nesse ponto que a problemática aqui examinada atinge seu ápice: se o segundo nível de liberdade é legítimo, isto é, se é possível conceber a razão como legisladora, como seria então plausível negar a liberdade em sentido transcendental? Se esta última é definida como a faculdade da razão de determinar por si mesma uma ordem de princípios capazes de orientar a ação, como admitir, ao mesmo tempo, uma razão legisladora que não possa verificar se determina absolutamente a priori a vontade humana? Diante dessa dificuldade, impõe-se, por fim, a necessidade de investigar em que medida a liberdade transcendental pode ser representada a partir do escopo limitado da primeira *Crítica* e quais seriam, nesse contexto, as consequências ontológicas de sua aceitação ou recusa.

6.5. A liberdade transcendental e a condição ontológica do homem.

O que procuramos evidenciar até aqui é que a concepção de liberdade desenvolvida no Cânon restringe-se a um escopo estritamente fenomênico (não transcendental), ou seja, trata-se de uma liberdade como objeto da psicologia, não da ontologia. Essa forma de liberdade,

por sua própria limitação, não é capaz de fundamentar a autonomia, uma vez que a determinação sobre se a razão é causa de si mesma ou se está submetida a causas estranhas permanece como uma questão pertencente ao domínio da razão especulativa e, portanto, alheia ao propósito do *Cânon*. Ainda assim, como observa Geismann, mesmo essa forma de liberdade, desprovida da força necessária para fundamentar a autonomia, é suficiente para evidenciar a existência de uma causalidade distinta da natural; uma causalidade expressa na ordem normativa da lei moral.

Nesse sentido, a responsabilidade moral, embora se manifeste por meio dos imperativos e da ordem normativa que estes representam, permanece apenas hipotética, uma vez que não se pode determinar se a razão, de fato, escolhe por si mesma agir conforme a lei moral (ou mesmo em casos que a razão age de acordo com os impulsos sensíveis)¹¹³, ou seja, não se pode saber se a razão efetivamente determina espontaneamente a vontade. A variável decisiva para estabelecer a condição da autonomia é a liberdade transcendental, concebida como a faculdade de iniciar, *por si mesmo* e de forma *absolutamente espontânea*, um estado de coisas segundo princípios próprios da razão. Assim, o problema da liberdade, em última e rigorosa instância, é um problema de natureza transcendental.

Acontece aqui, pois, o que se encontra em geral no conflito de uma razão que se atreve a ultrapassar os limites de uma experiência possível; a saber: que o problema não é propriamente fisiológico, mas transcendental. Eis porque a questão acerca da possibilidade da liberdade, se é certo que diz respeito à psicologia, só no entanto compete à filosofia transcendental resolvê-la, visto que assenta em argumentos dialéticos da simples razão pura. (*KrV*, A 535 B 563)

As consequências de se abandonar a ideia de liberdade transcendental são de ordem ontológica. Se a liberdade apresentada no *Cânon* fosse a única possível, a razão poderia muito bem ser conduzida por forças externas a ela mesma; por exemplo, por um Ser Supremo que, embora nos permita contemplar a moralidade, não nos conceda a decisão *a priori* de optar por ela, nesse sentido, a liberdade seria apenas aparência enganosa (*Blendwerk*). Kant ilustra esse cenário com clareza na *KpV*:

As ações do homem têm o seu princípio determinante naquilo que *está totalmente fora do seu poder*, a saber, na causalidade de um Ser Supremo dele distinto, do qual depende inteiramente a existência do primeiro e toda a determinação da sua causalidade. Na realidade, se as ações do homem,

¹¹³ Novamente retomo Gueroult e sua afirmação importante para o nosso propósito: “Sem dúvida, devo, em minha ação, me determinar absolutamente a priori, mas: esse mandamento foi instituído absolutamente a priori por minha razão? Isso é algo que jamais saberei.” (1954, p. 340).

enquanto pertencem às suas determinações no tempo, não fossem simples determinações dele mesmo como fenômeno, mas como coisa em si, a liberdade não poderia salvar-se. O homem seria uma marionete ou um automato de Vaucanson, construído e acionado pelo mestre supremo de todas as obras de arte, e a consciência de si faria certamente dele um automato pensante no qual, porém, a consciência da sua espontaneidade, quando é tomada pela liberdade, seria simples ilusão, ao merecer ser assim chamada apenas comparativamente, porque as causas próximas determinantes do seu movimento e uma longa série das mesmas até às suas causas determinantes, são certamente interiores; contudo, a causa última e suprema encontra-se porém totalmente numa mão estranha.¹¹⁴ (*KpV*, A 180-1)

A questão central, portanto, consiste em investigar se há, na *KrV*, algum desenvolvimento possível do conceito de liberdade transcendental, isto é, um tratamento que não reduza essa ideia transcendental a um mero problema da razão especulativa passível de ser descartado. A primeira vista, não é difícil identificar passagens menos restritivas em relação a essa ideia transcendental de liberdade e, por conseguinte, mais abertas a uma investigação ontológica do sujeito racional.

Só o homem que, de resto, conhece toda natureza unicamente através dos sentidos, se conhece além disso a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em atos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos. Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenômeno, mas, por outro, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objeto meramente inteligível, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade. (*KrV*, A 546-7 B 574-5)

Kant, na Dialética, afirma que, por meio da apercepção, dos atos e determinações, o ser humano pode, ao menos, reconhecer que sua natureza não se limita às impressões sensíveis. Embora o homem seja, sem dúvida, um fenômeno e atue segundo as leis da sensibilidade, ele é também considerado um ser puramente inteligível, pois suas ações não podem, de modo algum, ser atribuídas exclusivamente à receptividade sensível. Contudo, reconhecer esse caráter não empírico do ser humano não implica que seja possível conhecer o seu caráter inteligível (numênico). Mais ainda, a Dialética não se propõe a provar a existência dessa

¹¹⁴ Esse trecho da *KpV* demonstra com clareza que Kant, posteriormente, não se limita a uma condição empírica para provar a liberdade, uma vez que a liberdade, neste sentido estrito, pode ser puramente ilusória. Segundo Geismann: “enquanto para Baumgarten a constatação empírica da independência do poder de escolha da necessidade (direta) por impulsos sensíveis constitui uma prova da liberdade prática, Kant justamente questiona isso com base naquilo que a liberdade prática ‘é chamada’, e considera, também diante dos achados empíricos indiscutíveis, possível um *automaton spirituale* que é independente apenas da necessidade direta (e somente por isso realmente experienciável) por impulsos da sensibilidade. Essa assim chamada liberdade prática seria, como Kant então formula na *Crítica da razão prática*, na verdade apenas ‘psicológica e comparativa, mas não ao mesmo tempo transcendental, isto é, absoluta [liberdade]’.” (2020, p. 11).

liberdade transcendental, portanto, dessa espontaneidade absoluta; como o próprio Kant adverte, seu objetivo não é demonstrar a realidade da liberdade, tampouco sua possibilidade (cf. *KrV*, A 558 B 586). A intenção dessas elucidações ontológicas acerca da natureza da liberdade humana é apenas demonstrar que a ideia de liberdade, enquanto conceito transcendental, não é contraditória com as leis naturais.

O resultado obtido pela Dialética no que se refere à liberdade transcendental é, em essência, apenas negativo¹¹⁵. Além disso, a forma como Kant introduz o Cânon da razão pura merece atenção: “É humilhante [*demüthigend*] para a razão humana que, no seu uso puro, não chegue a conclusão alguma e necessite mesmo de uma disciplina para reprimir os excessos e impedir as ilusões que daí lhe resultam.” (*KrV*, A 795 B 823). Nota-se aqui uma possível frustração com os limites alcançados na primeira *Crítica*. Estaria Kant conduzindo sua obra a um desfecho que restringe toda investigação ontológica (e metafísica) acerca da natureza humana, ao submeter a ideia de liberdade — e, com ela, a própria condição humana — a determinações puramente empíricas, e, conseqüentemente, materialistas? Uma das alternativas para definir isto se resume em analisar se o que Kant propõe como liberdade prática no Cânon, segundo ele mesmo, é suficiente para o seu sistema moral.

Allison nega categoricamente essa possibilidade ao afirmar que “tal visão não pode ser atribuída nem mesmo ao Kant pré-crítico de 1770” (1990, p. 57). A questão em jogo não é a de justificar uma ordem que se sobreponha à natureza¹¹⁶ através da lei moral, pois não se duvida que a razão fornece imperativos capazes de se converter em leis objetivas. O que está em debate, isto sim, é em que sentido a razão pode se guiar por uma ordem moral e, ainda assim, não ser considerada absolutamente livre. Além disso, é claro, como seria possível invocar a moralidade para um ser cuja a autonomia não pode ser verificada? Segundo ele:

¹¹⁵ Nota-se, é importante ressaltar, que mesmo esse resultado negativo é negado no Cânon. Kant, na Dialética, argumenta: “Podemos apenas mostrar, e era o que única e simplesmente nos interessava, que essa antinomia assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade.” (*KrV*, A 558 B 586). Ou seja, ele ao menos aceita o fato de que a liberdade transcendental não é contraditória em relação à natureza. No entanto, no Cânon, ele aponta justamente o contrário, dizendo que a liberdade transcendental “parece ser contrária à lei da natureza, portanto a toda a experiência possível e, por isso, mantém-se em estado de problema.” (*KrV*, A 803 B 831), novamente indicando fortemente a teoria do *patchwork*.

¹¹⁶ Refiro-me, evidentemente, à ordem do *dever*, que se distingue da ordem da natureza, na qual “o entendimento só pode conhecer desta o que é, foi ou será” (*KrV*, A 547 B 575). A ordem do dever, por sua vez, “não teria qualquer significação se tivémos diante dos olhos o curso da natureza” (*Ibidem*). É por meio dessa ordem que a lei moral se instaura: trata-se da ordem pela qual a razão examina a natureza ao propor condicionais para a vontade sob a norma da moralidade.

a prova especulativa, que fundamenta tal agência como transcendentalmente livre, não é necessária para a moralidade, porque, do ponto de vista da prática, a questão do estatuto ontológico da nossa agência racional não se coloca. Em outras palavras, o ponto de Kant não é que a prova especulativa seja apenas suficientemente válida para a prática; mas sim que ela é, do ponto de vista prático, irrelevante. (1990, p. 62)

Para explicar como isso funciona, retomemos o exemplo da “mentira maliciosa” apresentado na Dialética. Ainda que uma investigação revele que o sujeito teve uma formação deficiente que o levou a agir daquela maneira, ou que ele seja internamente determinado por motivações viciosas, tais fatores não são suficientes para excluir a imputabilidade moral de sua culpa. Mesmo diante de possíveis determinações heterônomas da vontade, a responsabilidade pela ação permanece com o mentiroso, e sua conduta não será, por isso, menos censurável. Portanto, independentemente da questão metafísica e ontológica sobre se a razão pode ou não se determinar por si mesma, a responsabilidade moral, enquanto questão prática, não é afetada.

Essa, no entanto, é uma esfera estritamente legalista. No âmbito jurídico, de fato, não se exige uma investigação ontológica que determine se a razão possui uma espontaneidade relativa, absoluta ou sequer alguma espontaneidade; basta assumir que o sujeito aja *como se* fosse espontâneo. A questão que se impõe, portanto, é compreender se o sistema moral kantiano pode realmente se sustentar com base nessa ideia de liberdade comparativa, que implica certo agnosticismo quanto à determinação espontânea da razão.

A questão que se coloca diante desse agnosticismo da razão é a seguinte: “poderíamos ser seres racionais, plenamente capazes de pensamento conceitual, e ainda assim carecer de agência genuína ou de vontade (razão prática)”? (Allison, 1990, p. 63). Ou seja, é completamente possível conceber a ideia de que a espontaneidade que acreditamos ter, seja apenas um produto de algum mecanismo oculto da natureza. “Se essa possibilidade fosse real, seríamos seres racionais, mas não agentes racionais; nossa sensação de agência seria ilusória.” (*Ibidem*).

Allison, em seguida, cita Sellars e sua questão sobre a espontaneidade relativa que foi observada anteriormente em nosso texto. Sendo a espontaneidade apenas hipotética, em última análise, apesar de isso não afetar a imputabilidade legal e jurídica, em termos ontológicos, evidentemente que não seria possível responsabilizar o sujeito racional. “Kant, segundo Sellars, está certo de que temos consciência e nós mesmos como algo mais do que tal mecanismo, mas também está preocupado com a possibilidade de que esse ‘algo a mais’ seja

uma ilusão, uma ‘invenção no cérebro’ [*figment of the brain*]”. (Allison, 1990, p. 63). Apesar de Sellars se referir a psicologia racional apresentada nos paralogismos, Allison julga ser possível fazer a mesma análise no Cânon. Mesmo diante desse agnosticismo, não é possível invocar a ideia de que Kant recorreria a essa concepção compatibilista e empírica de liberdade para sustentar a moralidade.

[...] não precisamos mais presumir automaticamente que Kant está agora afirmando que a liberdade prática se sustentaria mesmo se não houvesse liberdade transcendental, ou seja, que o que chamamos de “liberdade” seria, no fim das contas, apenas natureza. Em vez disso, podemos entender que ele está afirmando que, do ponto de vista prático, onde a preocupação é exclusivamente com o que se deve fazer e com a razão como fonte desse “dever”, as questões especulativas sobre o status transcendental de nossos atos livres simplesmente não se colocam. Esta é, evidentemente, a interpretação oferecida por Lewis White Beck [...] ¹¹⁷. (Allison, 1990, p. 64)

É fato que essa interpretação concilia a dissonância conceitual entre a Dialética e o Cânon no que diz respeito aos conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática. Ao restringir o escopo do Cânon à esfera estritamente prática, a ideia de liberdade transcendental torna-se, nesse contexto, indiferente, mas não é necessariamente negada enquanto algo existente. Contudo, essa solução não resolve todos os problemas. Permanecem algumas questões: tendo Kant limitado o escopo, por que ele não o ampliou posteriormente, reconciliando novamente as noções de liberdade transcendental e liberdade prática? E, mais ainda, por que dedicar um capítulo inteiro a um conceito de liberdade tão restrito? Em outras

¹¹⁷ É importante ressaltar que Allison não exclui outras possibilidades interpretativas. Uma das alternativas que ele considera em seu texto é a de que o contraste entre a liberdade prática, tal como apresentada no Cânon, e a liberdade transcendental corresponderia ao contraste entre a liberdade humana e a liberdade divina. Em suas palavras: “Como já foi indicado, no entanto, o texto também permite outra leitura, uma que entende que Kant está, de fato, afirmando que a liberdade prática poderia subsistir mesmo sem a liberdade transcendental, mas que interpreta essa ‘mera liberdade prática’ como uma forma genuinamente incompatibilista de liberdade. Essa leitura exige que se contraste a liberdade prática com a liberdade transcendental como se contrasta a liberdade humana com a divina ou, mais precisamente, como a liberdade de um agente racional finito e sensivelmente afetado em relação à de um ser infinito, perfeitamente racional e não afetado pelos sentidos. Assim, essa leitura também encontra respaldo nas lições de metafísica dos anos 1770, assim como, como veremos adiante, na filosofia moral de Kant da época da *Crítica*.” (1990, p. 64). No entanto, estou de acordo com Beckenkamp, na medida em que ele discorda dessa interpretação: “Esta interpretação tem o inconveniente de perder de vista o ponto central de toda a discussão, a saber, que a liberdade transcendental constitui propriamente o problema para a razão pura, dado que ela é pressuposta na liberdade prática, pelo menos no sentido moral. Não há dúvida de que o conceito de liberdade prática, mobilizado pelo cânon, diz respeito a um agente racional finito e empiricamente afetado; mas, se a liberdade transcendental dissesse respeito exclusivamente a um agente racional divino, então já não se entenderia em que sentido ela constitui o fundamento da liberdade prática de um agente racional finito, como se afirma na dialética. E assim desapareceria também a necessidade de fazer uma defesa deste conceito problemático.” (2006, p. 45).

palavras, cabe definir se essa limitação de escopo foi uma escolha deliberada ou uma condição necessária e inevitável para Kant. A resposta a essa questão está na condução “semi-crítica” de Kant a respeito do seu sistema moral.

Uma diferença significativa surge, no entanto, quando consideramos os relatos dos postulados de Deus e da imortalidade e do incentivo moral. Na *Crítica da Razão Prática* e nas discussões posteriores de Kant sobre o tema, Deus e a imortalidade são postulados como condições necessárias para a realização do Sumo Bem, a união entre virtude e felicidade. Como esse Sumo Bem é ele próprio concebido como um objeto necessário da razão prática pura, ele pressupõe a validade e a força emotiva da lei moral (KprV, 5:110–114; 114–118). Em outras palavras, a doutrina madura de Kant é que apenas porque já assumimos a realidade da obrigação moral como um “fato da razão” [*fact of reason*] é que devemos reconhecer o dever de lutar pela realização do Sumo Bem. (Allison, 1990, p. 67)

Como foi observado nos capítulos anteriores, não apenas o Cânon, mas também a Dialética apresentam uma concepção ainda não plenamente desenvolvida da moralidade. Em ambos os textos, a lei moral não possui força suficiente para cativar um verdadeiro interesse da razão. Cito novamente Beckenkamp: “pois tanto no Cânon (cf. *KrV*, A 813/B 841, A 818/B 846) quanto na Dialética (cf. *KrV*, A 589/B 617, A 634/B 662) afirma-se que, sem a perspectiva de uma felicidade proporcional à moralidade, a lei prática da razão pura seria certamente algo de admirar, mas não constituiria um móbil suficiente da vontade” (2006, p. 44). Em outras palavras, a lei moral, por si só, ainda não era, na primeira *Crítica*, motivo suficiente para a ação.

Na *KrV*, os postulados de Deus e da imortalidade da alma não são apresentados apenas como condições necessárias para a consecução de um fim comandado pela lei moral, mas como verdadeiros sustentáculos da própria moralidade. Kant, portanto, ainda não havia traçado uma distinção clara entre o incentivo para agir moralmente e o desejo de felicidade. “Afinal, por que alguém se esforçaria para ser ‘digno da felicidade’, como Kant aqui caracteriza a disposição virtuosa, a menos que acreditasse que, de algum modo, algum dia, a felicidade será distribuída em proporção à virtude?” (Allison, 1990, p. 67).

É dentro do contexto do que denominei em outro lugar de teoria moral “semi-crítica” que devemos entender a afirmação de que a liberdade prática é suficiente para a moralidade. Certamente, a moralidade assim concebida exige liberdade prática (em um sentido incompatibilista), já que esta é uma condição necessária da imputabilidade e da capacidade de tomar o imperativo categórico como princípio de ação. O ponto crucial, no entanto, é que ela não exige mais do que isso, uma vez que até mesmo ações moralmente dignas acabam sendo motivadas pelas perspectivas de recompensa futura (em proporção à dignidade de ser feliz), e não por puro respeito à lei como tal. Em outras palavras, embora essa teoria moral requiera uma causalidade genuína

da razão (espontaneidade prática), ela dificilmente exige “a independência dessa razão, no que se refere à sua causalidade, no início de uma série de aparências, de todas as causas determinantes do mundo sensível” (A803/B828) (*Ibidem*)

A conclusão que chegamos é de suma importância para os propósitos deste trabalho: a lei moral, conforme apresentada na primeira *Crítica*, não exige a independência da razão, uma vez que sua motivação repousa, em última instância, na expectativa de uma recompensa futura. Por isso, não há, no Cânon, uma aproximação efetiva entre a liberdade transcendental e a liberdade prática, dado o próprio modo como a lei moral é formulada. A liberdade transcendental, por definição, implica a independência absoluta da razão, o que, no entanto, não é requerido no cumprimento da moralidade segundo o que é apresentado na *KrV*. Em síntese, é possível concluir que, embora o Cânon não entre em contradição com a ideia de que a liberdade transcendental fundamenta a liberdade prática, ele é incapaz de dar o passo para conciliar ambos os conceitos. Devido às limitações de uma concepção moral ainda “semi-crítica” presente em toda a *KrV*, não somente o Cânon, acaba por reduzir inevitavelmente a liberdade a um escopo estritamente fenomênico.

6.5.1. Sobre o que esteve em falta na Crítica da Razão Pura.

Kant, na *KrV*, ainda não reconhecia que a lei moral exige uma liberdade transcendental, assim como esta, por sua vez, pressupõe uma ordem de princípios que se sobrepõe à natureza, a saber, a própria lei moral. O caminho que Kant traça parece, nesse momento, incompleto, embora já contenha sinais do que será desenvolvido posteriormente na segunda *Crítica*. Quando Kant admite que não é necessária a comprovação especulativa da liberdade para fundamentar a moralidade, dado que as leis práticas da razão se manifestam na experiência, já se antecipa, conscientemente ou não, ainda que de forma embrionária, algo parecido com a concepção da lei moral como um “facto da razão”¹¹⁸.

De forma alguma pretendo afirmar que Kant, na *KrV*, já havia formulado algo próximo da teoria da lei moral como um “facto da razão”. Nem mesmo a noção de interesse da razão

¹¹⁸ A teoria do facto da razão, nas palavras de Höffe: “Por factum da razão Kant designa não a lei da moralidade, a própria moralidade, mas a consciência da lei moral” (2005, p.223-4). Portanto, essa teoria designa que a lei moral não precisa ser deduzida de nenhuma outra faculdade, inclusive da liberdade, pois ela é imediatamente reconhecida pela razão. “[...] o poder da liberdade, da qual a lei moral que em si mesma não precisa de nenhuns princípios justificadores, demonstra não só a possibilidade, mas também a realidade em seres que reconhecem esta lei como para eles obrigatória. A lei moral é, na realidade, uma lei da causalidade pela liberdade e, por conseguinte, da possibilidade de uma natureza suprassensível” (*KpV*, A 82).

pela moralidade havia sido consolidada de acordo com a perspectiva crítica. Além disso, sustentar algo nesse sentido implicaria considerar o esforço empreendido na *GMS*, de tentar deduzir a lei moral a partir do conceito de liberdade, como uma tarefa contraproducente. Meu objetivo, ao contrário, é apenas assinalar que, ainda que de maneira inconsciente, Kant já havia intuído que a moralidade, enquanto expressão de uma lei prática da razão, não depende da prova da liberdade transcendental, pois se manifesta diretamente na vontade do agente racional, esta que pode ser observada indiretamente pela experiência¹¹⁹.

O afastamento da liberdade transcendental, especialmente no Cânon, é resultado, portanto, de uma condução ainda “semi-crítica” do sistema moral. Quando a promessa de uma felicidade futura, formulada na sentença “Se faço o que devo fazer, que me é permitido esperar?”, passa a funcionar como condição para o cumprimento da lei moral, perde-se de vista a independência da razão. Faltou a Kant reconhecer, nesse momento, que tal postura comprometeria a própria lei moral com a heteronomia. Contudo, é evidente que esse problema não lhe passaria despercebido; por isso, como observa Beck, “a tarefa da **Crítica da Razão Prática** é confirmar a liberdade em sentido transcendental” (1983, p. 36), isto é, afirmar a independência da razão como fundamento absolutamente *a priori* frente a vontade.

Kant, logo no prefácio da *KpV*, comenta; “O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa” (A 4), mais a frente, complementa: “a liberdade é também a única entre todas as ideias da razão especulativa, da qual sabemos (*wissen*) a possibilidade *a priori* sem, no entanto, a discernir (*einzusehen*), porque ela é a condição da lei moral, que conhecemos” (A 5).

É desde modo, consequentemente, que Kant anuncia que a “lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade, e a liberdade é a *ratio assendi* da responsabilidade moral. Uma

¹¹⁹ Uma concepção semelhante será mais tarde reafirmada na *KpV*, quando Kant afirma: “Se, porém, se perguntar – o que é, então, verdadeiramente a *pura* moralidade (*Sittlichkeit*) na qual, como pedra-de-toque, se deve ponderar o conteúdo moral de cada ação? –, devo confessar que só os filósofos podem tornar duvidosa a solução desta questão; efetivamente, na razão comum dos homens, ela está já há muito resolvida, não certamente mediante fórmulas gerais abstratas, mas pelo uso habitual, de certo modo como a diferença entre a mão direita e a esquerda.” (*KpV*, A 277). Georg Geismann, comenta sobre o assunto: “Aquilo que, na primeira *Crítica*, é apenas esboçado com ‘leis da liberdade’ e ‘preceito para a conduta’, assim como o dever (*sollen*) a isso relacionado, vem à plena luz na segunda *Crítica* como o ‘fato da razão pura’: a ‘lei fundamental da razão prática pura’ e a consciência imediata dela e de sua validade ‘para todos os seres racionais, na medida em que possuem vontade, ou seja, a capacidade de determinar sua causalidade pela representação de regras — portanto, na medida em que são capazes de agir segundo princípios e, consequentemente, também segundo princípios práticos *a priori* (pois só estes possuem aquela necessidade que a razão exige de um princípio)’”. (2020, p.21).

vontade livre e uma lei prática que comanda incondicionalmente, pressupõem uma à outra.” (BECK, 1983, p. 36), ou seja, a lei moral, enquanto lei apodíctica¹²⁰ da razão pura que não segue a ordem da causalidade natural, infere inevitavelmente a uma liberdade transcendental.

Com relação ao conceito de liberdade, a razão pura especulativa só pode mostrar que não possui nenhum dado que lhe permitisse demonstrar sua impossibilidade; nesta medida, chega ao limite daquilo que a razão teórica pode estabelecer a seu respeito, não lhe sendo possível sustentar qualquer pretensão de conhecimento acerca da liberdade. Anunciar a lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade significa dar um passo no sentido da afirmação da liberdade, que não poderia ser permitida pela filosofia crítica se não fosse dado um fundamento de conhecimento inteiramente novo e não entrevisto pela razão teórica: “Pois, se não fosse antes claramente pensada a lei moral em nossa razão, nunca nos consideraríamos no direito de pressupor algo assim como a liberdade (mesmo que essa não se contradiga)” (*KpV*, A 5, nota). A razão prática pura apresenta, portanto, com sua lei apodíctica, um fundamento novo para o conhecimento ou a afirmação da liberdade, uma vez que sem liberdade “nem sequer se encontra ria em nós a lei moral” (ibid.). (Beckenkamp, 2006, p. 35)

Quando Kant afirma, ainda no prefácio da *KpV*, que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade, ele está dizendo que é por meio da moral, não da especulação teórica, que podemos afirmar que a liberdade existe. Isso só é possível porque a razão prática pura nos fornece um novo tipo de fundamento, que a razão teórica não poderia ter. O argumento de Kant consiste na ideia de que se a lei moral não estivesse já presente em nossa razão (como um “facto”), nunca poderíamos nos considerar autorizados a postular a liberdade, mesmo que ela não fosse contraditória, assim como é feito ao longo do Canon. Portanto, a lei moral tem um peso maior: ela não só nos orienta, mas também nos revela que somos livres, porque sem liberdade, nem mesmo essa lei poderia estar em nós.

apenas pergunto onde começa o nosso conhecimento do que é absolutamente prático, se é pela liberdade ou pela prática. Pela liberdade não pode começar, porque de um lado o seu primeiro conceito é negativo [...]. Resulta, portanto, que a lei moral, da qual temos consciência imediata (tão rapidamente como formulamos máximas da vontade) é a que se nos apresenta primeiramente, desde que a razão a representa como um fundamento de determinação que nenhuma condição sensível pode sobrepujar e, ainda, inteiramente independente dessas condições, conduzi ao conceito da liberdade. (*KpV*, A 52-3)

¹²⁰ Nas palavras de Beckenkamp: “Esta lei apodíctica da razão prática, a partir da qual é possível demonstrar a realidade da liberdade, é a lei moral. Trata-se aqui da famosa tese de que ‘a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade’ (*KpV*, A 5 nota). *Ratio cognoscendi* é uma expressão que ocorre já nos primeiros textos de Kant e é tirada direta mente dos wolffianos; ela designa aquilo que nos permite conhecer a coisa, constituindo, portanto, o fundamento de seu conhecimento.” (2006, p. 35).

Estender-se mais pela *KpV* seria um equívoco neste contexto, uma vez que o solo aqui considerado se limita à primeira *Crítica*. Por isso, restrinjo-me a esses apontamentos. Kant não chega a essas conclusões na *KrV*, pois ainda não associa a ideia transcendental de liberdade à lei moral. O que resta é uma lei moral condicionada empiricamente e uma liberdade transcendental tratada apenas como hipótese; no máximo, funcionando como um princípio regulativo que nos permite pensar o agente racional “como se” fosse livre.

Cabe, então, a seguinte pergunta: qual é a verdadeira natureza dessa obra? Ela representa a destituição da metafísica e da ontologia, quando considerada isoladamente, ou, ao contrário, fornece os princípios que inevitavelmente culminam naquilo que será desenvolvido na segunda *Crítica*?

A resposta é agnóstica: a razão teórica, objeto principal da *KrV*, por si só, não consegue demonstrar que a liberdade exista, mas tampouco pode provar sua impossibilidade. Em outras palavras, se atinge um limite: reconhece que não pode afirmar nada *in concreto* sobre a liberdade. Assim, a *KrV* cumpre plenamente seu papel de delimitar até onde pode ir o conhecimento, respondendo à pergunta “o que posso saber?”. No entanto, é difícil sustentar que seus resultados sirvam como fundamento direto para o que é desenvolvido na *KpV*. Talvez o inverso seja mais justo: foi o amadurecimento do sistema moral kantiano que permitiu fundamentar conceitos antes vazios ou puramente regulativos, como, por exemplo, o próprio conceito de liberdade transcendental. O primado do prático sobre o teórico é, em primeira instância, um primado fundacional.

Essa conclusão, contudo, não implica que a posição de Kant seja ambígua ou agnóstica. Ao contrário, diante da constatação de que nada pode ser afirmado com certeza sobre a liberdade, é igualmente necessário reconhecer que tampouco é possível negá-la¹²¹. Do ponto de vista de uma condução sistemática metafísica, de fato, postular a liberdade transcendental como objeto da razão teórica seria instaurar, por meio de uma dialética sem controle, um programa metafísico dogmático. No entanto, no domínio da crença e, em especial, no uso prático da razão, a liberdade emerge como um objeto legítimo e necessário. É nesse contexto que Kant declara: “Tive, pois, de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença.” (*KrV*, B XXX).

¹²¹ Nas palavras de Kant: “Ora, todas as proposições sintéticas da razão pura têm de especial que, se aquele que afirma a realidade de certas idéias nunca sabe o suficiente para tornar certa a sua proposição, também o adversário tão-pouco pode saber mais para sustentar o contrário. Esta paridade da sorte da razão humana não favorece nenhuma das partes no conhecimento especulativo; é também, por isso, este a verdadeira arena onde se travam combates sem fim.” (*KrV*, A 776 B 804).

A conduta cética, que negaria a liberdade transcendental enquanto objeto metafísico, é definitivamente: “um lugar de descanso para a razão humana, onde esta pode refletir sobre o caminho dogmático percorrido e esboçar o esquema da região onde se encontra, para poder de aí em diante escolher o caminho com maior segurança; mas não um lugar habitável para morada permanente”¹²² (*KrV*, A 761 B 789). O valor do ceticismo é estritamente negativo¹²³, trata-se de conter os excessos dogmáticos da razão. No entanto, é preciso ir além: apenas a postura crítica permite dar prosseguimento ao exercício legítimo da razão, não apenas delimitando o conhecimento no plano teórico, mas também orientando-o em seu uso mais fecundo, o prático, de modo que nenhuma pretensão dogmática possa voltar a emergir.

Quando ouço dizer que um espírito pouco comum destruiu, pelos seus argumentos a liberdade da vontade humana, a esperança de uma vida futura e a existência de Deus, tenho curiosidade de ler o seu livro, pois espero do seu talento que faça progredir os meus conhecimentos. Sei já previamente e com toda a certeza que nada destruiu de tudo isso, não porque eu julgue possuir provas irrefutáveis destas importantes proposições, mas porque a crítica transcendental, que me descobriu todos os materiais da nossa razão pura, me

¹²² Kant é repleto de metáfora para definir a conclusão de seu exercício crítico, poderia gastar um bom tempo citando todas, mas me contento em explanar mais uma: “Simplesmente acontece que, embora tivéssemos a intenção de construir uma torre capaz de alcançar o céu, a provisão de materiais mal chegou para uma casa de habitação, suficientemente espaçosa para os nossos trabalhos ao nível da experiência, e bastante alta para nos permitir abrangê-la com a vista.” (*KrV*, A 707 B 735). A razão humana tinha a ambição de construir um sistema de conhecimento tão alto e grandioso que pudesse “alcançar o céu”, ou seja, atingir verdades absolutas e metafísicas, como as relacionadas à alma, a Deus ou à liberdade em sentido ontológico. No entanto, o que descobrimos com o uso crítico da razão é que não temos material suficiente (isto é, dados, princípios e fundamentos seguros) para isso. O que conseguimos construir é apenas uma “casa”, sólida e útil, que nos permite trabalhar com segurança dentro dos limites da experiência possível, e que é alta o suficiente para termos uma boa visão do mundo empírico.

¹²³ Quando a postura cética pretende tomar o mundo como uma realidade em si mesma e define os parâmetros da realidade apenas com base no que é fenomênico, surge a figura de um empirismo cético que nada acrescenta à condução prática da razão: “Do lado do empirismo, na determinação das idéias cosmológicas, ou seja, do lado da antítese, não se encontra, em primeiro lugar, nenhum interesse prático resultante de princípios puros da razão, como o que contém a moral e a religião. O simples empirismo parece, pelo contrário, roubar a ambas toda a força e toda a influência. Se não há um Ser originário distinto do mundo, se o mundo não tem começo nem, portanto, um autor; se a nossa vontade não é livre e a alma é tão divisível e corruptível como a matéria. então as idéias morais e os seus princípios perdem todo o valor e soçobram, juntamente com as idéias transcendentais, que constituem os seus apoios teóricos.” (*KrV*, A 468 B 496). Esse trecho me lembra um pouco de Pascal, quando este, em sua obra, *Pensamentos*, diz que: “Com efeito, que vantagem temos em ouvir um homem dizer que sacudiu o jugo, que não crê na existência de um Deus que vele sobre suas ações, que se considera como único senhor de sua conduta e que não pensa em prestar contas senão a si próprio? Pensarão, por isso, que nos levarão a depositar-lhes mais confiança e a esperar seus consolos, conselhos e socorros em todas as necessidades da vida? Pretenderão alegrar-nos dizendo-nos que estão convencidos de que a nossa alma não passa de um pouco de vento e de fumaça, e isso num tom orgulhoso e satisfeito? Será coisa que se diga com alegria? Não será, ao contrário, uma coisa que deva ser dita com tristeza, como sendo a mais triste do mundo?”

convenceu completamente de que se a razão é inteiramente incapaz, nesse campo, de estabelecer proposições afirmativas, tão-pouco ou ainda menos é capaz de poder sobre tais questões afirmar algo de negativo. (*KrV*, A 753 B 781)

Por fim, Kant não adota uma postura agnóstica, ainda que sua conclusão epistêmica o seja. Mesmo não sendo possível provar teoricamente a existência efetiva das ideias transcendentais, como Deus, liberdade e imortalidade da alma, elas não podem ser simplesmente descartadas. Enquanto objetos de uma fé racional¹²⁴, essas ideias exercem uma função reguladora e orientadora para a razão prática, especialmente no campo moral. É com base nesse uso prático que Kant conclui: “As hipóteses são, assim, no campo da razão pura apenas permitidas como armas de guerra, não para fundar um direito, mas unicamente para o defender.” (*KrV*, A 777 B 805). A razão teórica, portanto, mantém vivos os objetos da metafísica como objetos de crença, ainda que o conhecimento sobre eles permaneça *impossível*.

¹²⁴ É importante compreender a natureza dessa “fé racional” apresentada por Kant, ela é uma demanda característica de uma herança iluminista: “[...] a conclusão a que chega o próprio autor no final da *Crítica da razão pura*, realizando a promessa lançada no prefácio, de ‘limitar a razão para dar lugar à fé.’ De fato, a fé tem lugar de destaque na Doutrina transcendental do método. Ela tem o objetivo de deixar claro que os seus objetos não são objetos da ciência, e não se pode falar sobre sua realidade, mas tampouco são objetos de uma fé relevada, e sim de uma fé racional correspondente ao que os iluministas convencionaram chamar de teologia natural.” (COELHO, 2024, p. 26).

6. Conclusão.

O propósito deste texto foi investigar se seria possível estabelecer, a partir da *KrV*, uma metafísica¹²⁵ e uma ontologia fundamentadas na ideia de espontaneidade absoluta, tal como ela se manifesta tanto na apercepção transcendental quanto na ideia transcendental de liberdade. Contudo, nem em relação à primeira, nem à segunda, foi possível formular um sentido positivo para essas áreas transcendentais do conhecimento. Kant não autoriza qualquer discurso metafísico ou ontológico no sentido tradicional. No entanto, isso não significa que ele abandone por completo o âmbito metafísico.

Sobre o primeiro caso, isto é, apercepção transcendental, Kemp Smith é muito categórico sobre o porque ela não pode gerar um sistema metafísico nos termos formulados, por exemplo, do idealismo alemão. Segundo ele, Kant se expôs e é também exposto a um grande mal entendido, a saber, a “crença generalizada de que seus princípios críticos, quando desenvolvidos de forma consistente, devem finalmente culminar em uma metafísica como a de Fichte e Hegel.” (2003, p. IV-V).

¹²⁵ Compreendo que é necessário definir o conceito de metafísica nesse contexto, uma vez que ele não é unívoco dentro da *KrV*. Ou seja, há diferentes tipos de metafísica propostos na obra. Kant menciona, por exemplo, uma metafísica da natureza, que “contém todos os princípios da razão, derivados de simples conceitos [...], relativos ao conhecimento teórico de todas as coisas;” e uma metafísica dos costumes, que investiga “os princípios que determinam a priori e tornam necessários o fazer e o não fazer.” (*KrV*, A 841 B 869). Mais do que isso, Kant não se limita a esses dois sentidos. Segundo Diego Kosbiau Trevisan, há em Kant quatro sentidos distintos de metafísica: “(1) a metafísica como *metaphysica generalis*, entendida como a análise crítico-transcendental dos conceitos tradicionais da ontologia [...] (cf. *KrV*, A 247/ B 303); (2) metafísica como *metaphysica specialis*, disciplina que investiga os objetos *par excellence* da metafísica tradicional, a saber, Deus, mundo e alma, e que é desconstruída sobretudo pela Dialética Transcendental nas pretensões científicas das disciplinas tradicionais correspondentes a cada um desses objetos: teologia transcendental (Deus), cosmologia racional (mundo) e psicologia racional e empírica (alma) (cf. *KrV*, A 334-335/ B 391-392); (3) metafísica como *metaphysica naturalis* (*KrV*, B 21), ou seja, como uma “disposição natural da razão”, que indica a inevitável tendência do homem, ínsita à estrutura lógica da razão e ao interesse moral despertado pelos objetos da metafísica, de arrancar-se do mundo sensível em direção ao suprasensível e que, assim, o leva a um contínuo e malogrado esforço em conhecer os objetos da metafísica especial (cf. *KrV*, B 21; Prol., AA 04: 365); e, finalmente, (4) metafísica como *metaphysica applicata*, isto é, metafísica aplicada ou metafísica doutrinal, incluindo uma Metafísica da natureza e uma Metafísica dos costumes, e caracterizada como uma disciplina racional que aplica um conjunto de proposições a priori a um elemento empírico mínimo dado na experiência segundo as duas partes em que se divide a filosofia: filosofia da natureza, cujo objeto são as leis da natureza, e filosofia dos costumes, cujo objeto são as leis da liberdade (V-Met/Mron, AA 29: 750-751; V-Met/Dohna, AA 28: 617; FM, AA 20: 285-286; *KrV*, A 845-848/ B 873-876; MAN, AA 04: 469-470).” O nosso texto, no entanto, adota uma abordagem mais restrita e intimista desse conceito. Utilizo como referência a nota ao trecho A 337: “A metafísica tem como objeto próprio da sua investigação apenas três idéias: Deus, a liberdade e a imortalidade.” Esse é o sentido que pretendi abordar, uma metafísica em sentido amplo e tradicional, fundada nos objetos que se configuram a partir das ideias transcendentais, em especial, a ideia de liberdade.

No trecho B 135, Kant define a apercepção transcendental como “o princípio supremo de todo o conhecimento” e, como observado por Pippin, esse princípio é inevitavelmente reflexivo: “é reflexiva porque, segundo Kant, sempre que estou consciente de algo, eu também apercebo que sou eu quem está assim consciente” (1987, p. 459). Em outras palavras, a consciência humana é sempre uma consciência de sentido, que se manifesta por meio de juízos e envolve, de forma essencial, o reconhecimento de si, ou seja, a autoconsciência. No entanto, concluir que a consciência humana é uma consciência de sentido não basta para explicar como esse sentido é constituído desde a origem.

As condições que tornam a experiência possível, quaisquer que sejam, são também as condições que tornam a autoconsciência possível. Uma vez que o eu é conhecido apenas como aparência, não se pode afirmar que ele seja o fundamento condicionante da aparência. Essa primeira objeção não é explicitamente formulada por Kant, mas está implícita em um segundo argumento que aparece tanto na *Dedução das Categorias* quanto no capítulo sobre os *Paralogismos*. O único eu cuja existência conhecemos é o eu consciente. Ora, como Kant afirma ter demonstrado, o eu só pode ser consciente, inclusive de si mesmo, na medida em que é consciente de objetos. Consequentemente, não temos o direito de supor que o eu possa preceder essa consciência como sua causa geradora. Isso equivaleria a considerar que o eu existe antes de suas próprias condições, operando na escuridão para criar a si mesmo como fonte de luz. (Smith, 2003, p. V-VI)

É por meio da apercepção transcendental que a consciência, de forma autorreferente, confere unidade ao diverso da representação e, com isso, sentido à experiência. “O *eu penso* tem de poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo algum”; e ainda: “Todo o diverso da intuição, portanto, tem uma relação necessária com o *eu penso* no mesmo sujeito em que esse diverso é encontrado” (*KrV*, B 133). Assim, é pela apercepção transcendental, como ato de espontaneidade, que a experiência adquire significado. No entanto, essa consciência de significado só se dá na relação com o objeto: “essa identidade completa da apercepção de um diverso dado na intuição contém uma síntese das representações e só é possível através da consciência dessa síntese” (*KrV*, B 134). Por isso, embora a apercepção torne possível a consciência de sentido, nas palavras de Smith, “não temos o direito de supor que o eu possa preceder essa consciência como sua causa geradora. Isso equivaleria a considerar que o eu existe antes de suas próprias condições, operando na escuridão para criar a si mesmo como fonte de luz.”; pois a autoconsciência só existe na medida em que se relaciona com o objeto.

A consciência do significado é o mistério fundamental e conserva seu caráter profundamente misterioso mesmo quando a autoconsciência é identificada como um de seus constituintes essenciais. Pois a autoconsciência não explica a

possibilidade do significado; ela é, como acabei de observar, apenas um caso de reconhecimento e, portanto, apenas um exemplo, embora o mais elevado e importante, do que devemos entender pelo termo “significado”. Toda consciência, inclusive a do eu cognoscente, repousa sobre condições numênicas cuja natureza específica ela própria não revela. Somente por fundamentos morais, e nunca por meio de uma análise puramente teórica da experiência cognitiva, é que se pode provar que o eu é uma personalidade permanente e que, sob forma consciente e pessoal, pertence à ordem da realidade numênica. (Smith, 2003, p. VI)

Enquanto o eu, como consciência de significado, permanece envolto em mistério, o mesmo ocorre com o conceito de liberdade transcendental. O escopo proposto na *KrV*, a saber, a constituição de um tribunal que assegure as pretensões legítimas da razão pura, não permite qualquer conhecimento positivo sobre a liberdade transcendental. Só é possível constituir conhecimento positivo daquilo que atravessa a intuição sensível, isto é, do que é dado pela receptividade. Formular qualquer conhecimento sobre a ideia transcendental de liberdade significaria ultrapassar as delimitações do uso legítimo da razão.

A *Dialética Transcendental* tratava apenas de verificar se a liberdade entra em conflito com a necessidade natural, ou seja, seu objetivo não era expor a realidade da liberdade, tampouco demonstrar sua possibilidade, mas apenas afirmar que “essa antinomia assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade” (*KrV*, A 558 B 586). Portanto, não há possibilidade de adentrar no âmbito metafísico por meio da ideia transcendental de liberdade a partir da razão pura teórica.

Nesse contexto, Kant, ainda sem o amadurecimento pleno de seu sistema moral, restringe-se a uma concepção de liberdade que exclui qualquer investigação de caráter especulativo; inclusive a questão de saber se a razão pode ser determinada “relativamente a causas eficientes mais elevadas e distantes” (*KrV*, A 803 B 831). Em outras palavras, a autonomia da razão não é contemplada no escopo da liberdade tratada no Cânon. Trata-se de uma liberdade comparativa, que não busca fundamentar uma espontaneidade absoluta, mas apenas se limita a ser “empiricamente observada em alguns de nossos atos” (Beck, 1960, p. 190).

A postura epistêmica diante das conclusões de Kant não pode ser outra senão agnóstica¹²⁶, uma vez que “a razão é inteiramente incapaz, nesse campo [metafísico], de

¹²⁶ Vale ressaltar, a conclusão de Kant de forma alguma pode ser definida como ateuísta, materialista ou positivista. Como observado, assim como não é possível afirmar nada in concreto sobre os objetos da metafísica, não é possível também a sua negação. “É de estranhar, portanto, que alguns escolados em Kant vejam em sua filosofia um passo em direção ao positivismo, ao cientificismo ou a qualquer outra

estabelecer proposições afirmativas, tão-pouco ou ainda menos é capaz de poder sobre tais questões afirmar algo de negativo” (*KrV*, A 753 B 781). A tese agnóstica de Kant sobre a ideia transcendental de liberdade indica, em essência, que “poderíamos ser seres racionais, plenamente capazes de pensamento conceitual, e ainda assim carecer de agência genuína ou de vontade (razão prática)” (Allison, 1990, p. 63). É claro que é uma escolha racionalmente mais benéfica, tanto para o âmbito prático, quanto para o psicológico, crer que somos capazes de absoluta espontaneidade, tanto na criação de juízos, quanto nas nossas ações, porém, não é possível descartar “a possibilidade de que esse ‘algo a mais’ seja uma ilusão, uma ‘invenção do cérebro’ [*figment of the brain*]”. (*Ibidem*).

Claro que essa resolução agnóstica, ainda que seja presente apenas na primeira *Crítica*, não agradou a muitos. O próprio idealismo alemão, cujos representantes frequentemente se consideram herdeiros da filosofia transcendental de Kant, buscou de todas as formas uma unidade que permitisse formular aquilo que Kant não foi capaz de estabelecer a partir da razão especulativa: um sistema metafísico¹²⁷.

Abrindo um breve espaço para uma consideração pessoal: acredito que uma das características mais admiráveis da filosofia kantiana é justamente seu comprometimento com

espécie de filosofia mais materialista. Seria, talvez, aceitável chamá-la de secularizante, mas ainda assim não no sentido materialista ou ateístas que alguns dão a esse termo. Não menos absurda é a opinião dos que afirmam que o filósofo introduz na *Crítica da razão prática* o que havia proibido ou eliminado na *Crítica da razão pura*; opinião esta que se mostra infundada já segundo a *Crítica da razão pura*, denunciando que o opinante não avançou para além da metade do livro.” (Coelho, 2024, p. 28).

¹²⁷ Sobre Fichte, a quem Kant parece ter reagido de forma mais direta, em uma *Declaração sobre a Doutrina da Ciência de Fichte*, publicada pela primeira vez na *Gazeta Literária de Iena*, em 7 de agosto de 1799, Kant declara: “Em relação ao convite *solene* a mim dirigido em nome do público pelo resenhista do *Projeto da filosofia transcendental* de Buhle, no número 8 da *Gazeta Literária de Erlangen*, de 11 de janeiro de 1799, declaro por esta que considero a *Doutrina da ciência de Fichte* um sistema inteiramente insustentável. Pois pura doutrina da ciência não é nada mais nada menos do que mera *lógica*, que, com seus princípios, não vai para o material do conhecimento, mas apenas abstrai, como *lógica pura*, de seu conteúdo; é vão extrair dela um objeto real e, por isso também, é um trabalho jamais empreendido; mas então, se vigora a filosofia transcendental, é necessário em primeiro lugar passar para a metafísica. Porém, quanto à metafísica segundo os princípios de *Fichte*, sou tão pouco inclinado a tomar parte dela que, em resposta a uma carta, o aconselhei-o a cultivar, no lugar de infrutíferas sutilezas (*apices*), seu notável dom de exposição, como pode ser utilizado com proveito na *Crítica da razão pura*; isso, porém, foi gentilmente recusado por ele com a explicação de que ‘jamais afastará dos olhos a escolástica’. Portanto, a pergunta se eu *considero o espírito da filosofia fichtiana como criticismo puro* foi respondida por ele mesmo, sem que eu tenha necessidade de me pronunciar sobre seu valor, já que se trata aqui não de um objeto julgado, mas sim do sujeito que julga, o que é suficiente para me afastar de toda participação nessa filosofia.” (Kant, 1997, p. 58).

a natureza do conhecimento humano, ou seja, com a noção de que somos seres do “meio-termo”; sabemos apenas o suficiente para compreender que sabemos muito pouco.

Kant respeita a razão humana e compreende que o mundo está cansado de elucubrações metafísicas; no entanto, paradoxalmente, isso não significa que a metafísica deva ser abandonada. Pelo contrário, ele afirma: “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza” (*KrV*, A VII). Ou seja, é da natureza humana buscar sempre aquilo que está para além dela¹²⁸, ainda que não seja possível formular nenhum juízo teórico concreto sobre essa esfera almejada. Assumir essa posição exige uma humildade intelectual, e Kant, com humildade, constrói um sistema eloquente que lança luz sobre a condição misteriosa da natureza humana.

¹²⁸ Uma última nota, talvez não tão convencional: cito aqui J. R. R. Tolkien, que, assim como Kant, parece também compreender essa natureza existencialmente insaciável do homem. Ao se referir às criações de Eru Ilúvatar — o Deus de seu universo ficcional —, em sua conhecida obra, *O Silmarillion*, ele escreve: “Mas os quendi (elfos) serão as mais belas criaturas da Terra; e irão ter, conceber e produzir maior beleza do que todos os meus Filhos; e terão a maior felicidade neste mundo. Já aos atani (homens) concederei um novo dom. Ele, assim, determinou que os corações dos homens sempre buscassem algo fora do mundo e que nele não encontrassem descanso.”

REFERÊNCIAS

- ALLISON, Henry E.** *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven; London: Yale University Press, 1983.
- ALLISON, Henry E.** *O idealismo transcendental de Kant: interpretação e defesa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.
- ALLISON, Henry E.** *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- ALMEIDA, G. A.** “Liberdade e moralidade segundo Kant”. *Analytica*, v. 2, n. 1, p. 175-202, 1997.
- ALMEIDA, G. A.** “Crítica, dedução e facto da razão”. *Analytica*, v. 4, n. 1, p. 57-88, 1999.
- ANDRADE, Renata C. L.** “Máximas e leis na filosofia prática de Kant: uma divisão inclusiva ou exclusiva?”. *Saberes*, Natal, v. 1, n. 6, fev. 2011.
- ASSUMPÇÃO, Gabriel A.** “Os postulados da razão prática pura e o cristianismo”. *Revista de Filosofia*, v. 43, n. 135, p. 99-120, 2016.
- BECK, L. W.** *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BECK, L. W.** *Five concepts of freedom in Kant*. Nijhoff International Philosophy Series, v. 28. Dordrecht: Springer, 1983.
- BECKENKAMP, Joãozinho.** *Introdução à filosofia crítica de Kant* [online]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017. (Humanitas Series). ISBN 978-65-5858-154-3. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9786558581543>. Acesso em: 11 set. 2025.
- BECKENKAMP, Joãozinho.** “O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica kantiana”. *Kant e-Prints*, Campinas, v. 1, n. 1, p. 31-56, 2006.
- BONACCINI, Juan A.** “O argumento da estética e o problema da aprioridade: ensaio de um comentário preliminar”. In: KLEIN, Joel Thiago (org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: Centro de Investigações Kantianas; NEFIPO, 2012. p. 71-144.
- CALOVI, Gustavo E.** “O significado do sumo bem na dialética da Crítica da Razão Prática de Kant”. *Thaumazein*, ano VII, n. 13, p. 152-166, jul. 2014.
- CASSIRER, Ernst.** “Kant e o problema da metafísica: comentário sobre a interpretação de Kant de Martin Heidegger”. *Kant e-Prints*, Campinas, série 2, v. 16, n. 2, p. 334-362, maio/ago. 2021.
- CAYGILL, Howard.** *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CERQUEIRA, Marcone C.** “O formalismo moral em Kant: autonomia e vontade”. *Revista de Filosofia*, v. 12, n. 2, 2015. ISSN 2178-1036.
- CHAGAS, Flávia C.** “O cânon da razão pura”. In: KLEIN, Joel Thiago (org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: Centro de Investigações Kantianas; NEFIPO, 2012. p. 721-746.

COELHO, Humberto S. **O pensamento crítico: história e método**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2022.

COELHO, Humberto S. **Idealismo e romantismo: uma história geral das filosofias do saber e da liberdade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.

COELHO, Humberto S. **A insuficiência do sujeito na metafísica da subjetividade**. *Theologica*, 2. série, v. 48, n. 1, p. 157-169, 2013.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1963.

DUDLEY, Will. **Idealismo alemão**. Petrópolis: Vozes, 2013.

FAGGION, Andrea L. B. O problema da causalidade à luz do naturalismo de Hume e do criticismo de Kant. In: KLEIN, Joel Thiago (org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: Centro de Investigações Kantianas; NEFIPO, 2012. p. 343-413.

FERRAZ, Carlos A. Do uso regulativo das ideias da razão pura. In: KLEIN, Joel Thiago (org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: Centro de Investigações Kantianas; NEFIPO, 2012. p. 627-656.

FERNANDES, Darley A. Kant e o sentimento moral. **Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy**, n. 7, p. 488-510, jun. 2018. ISSN 2386-7655.

GUÉROULT, Martial. Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique. **Revue Internationale de Philosophie**, v. 8, n. 30, p. 331-357, 1954.

HAMM, Christian. Os prefácios (KrV A e B). In: KLEIN, Joel Thiago (org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: Centro de Investigações Kantianas; NEFIPO, 2012. p. 11-39.

HEIDEGGER, Martin. **Kant e o problema da metafísica**. Rio de Janeiro: Via Veritatis, 2019.

HEINE, Heinrich. **Religion and philosophy in Germany: a fragment**. Boston: Beacon Press, 1954.

HENRICH, Dieter. **Between Kant and Hegel: lectures on German idealism**. London: Harvard University Press, 2008.

HENRICH, Dieter. **The unity of reason: essays on Kant's philosophy**. London: Harvard University Press, 1994.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, [s.d.].

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. 11. Aufl. Hrsg. von Theodor Valentiner. Leipzig: Felix Meiner, 1919.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita**. Trad. Artur Morão. [S.l.]: Lusofia Press, [s.d.].

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LEITE, Thiago M. Crença, razão e entendimento segundo o realismo de F. H. Jacobi. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 19, n. 1, p. 169-188, 2014.

MATTOS, Fernando C. Em torno da velha questão: seria Kant um metafísico?. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 95-134, 2009.

MEDEIROS, Josemi. A interpretação realizada por Valério Rohden sobre o conceito de liberdade na obra de Kant. **Thaumazein**, ano IV, n. 7, p. 126-135, 2011.

MORAES, Dax. O dualismo kantiano e sua crítica por Schopenhauer: considerações acerca do caráter da filosofia prática e suas limitações. **Princípios**: Revista de Filosofia, Natal, v. 20, n. 33, p. 411-447, jan./jun. 2013.

ORBEN, Douglas J. A liberdade transcendental na Crítica da Razão Pura de Kant. **Intuitio**, v. 6, n. 1, p. 216-228, 2013.

PATON, H. J. **The categorical imperative**. London: Hutchinson's University Library, 1947.

PATON, H. J. **Kant's metaphysic of experience**. v. 1. London: George Allen & Unwin, 1936.

PATON, H. J. **Kant's metaphysic of experience**. v. 2. London: George Allen & Unwin, 1936.

PAVÃO, Aguinaldo. Liberdade transcendental e liberdade prática na Crítica da Razão Pura. **Revista de Filosofia**, v. 29, n. 94, p. 171-190, 2002.

PEREIRA, Américo J. P. O transcendentalismo de Kant e a ética: um ceticismo que busca a superação na contradição. **Synesis**, v. 7, n. 1, 2015. ISSN 1984-6754.

PINZANI, Alessandro. Sobre a terceira antinomia. In: KLEIN, Joel Thiago (org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: Centro de Investigações Kantianas; NEFIPO, 2012. p. 561-590.

REATH, Andrews; TIMMERMAN, Jens. **Kant's Critique of Practical Reason: a critical guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

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

SELLARS, Wilfrid. "...this I or He or It (the thing) which thinks...". **Proceedings of the American Philosophical Association**, v. 44, p. 5-31, 1970-1971.

SMITH, Norman K. **A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'**. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

SMITH, Norman K. **A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'**. London: Macmillan, 1918.

SOUZA, D. G.; BRESOLIN, K. Wille e Willkür: uma análise e uma interpretação na filosofia de Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 64, n. 1, jan./mar. 2019. E-32160.

SOUZA, H. J. S. **O problema da motivação moral em Kant**. São Paulo: Editora UNESP; Cultura Acadêmica, 2009. ISBN 978-85-7983-016-7.

SCRUTON, Roger. **Kant**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2001.

WOOD, Allen W. **Kant's ethical thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.