

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A IDEIA DA LIBERDADE EM KANT: O PERCURSO  
DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA À FUNDAMENTAÇÃO  
DA METAFÍSICA DOS COSTUMES**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Gefferson Silva da Silveira**

**Santa Maria, RS, Brasil  
2014**

# **A IDEIA DA LIBERDADE EM KANT: O PERCURSO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA À FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES**

**Gefferson Silva da Silveira**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática, Linha de Pesquisa Ética Normativa e Metaética da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

**Orientador: Prof. Dr. Christian Viktor Hamm**

**Santa Maria, RS, Brasil  
2014**

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**A IDEIA DA LIBERDADE EM KANT: O PERCURSO DA CRÍTICA DA  
RAZÃO PURA À FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS  
COSTUMES**

elaborada por  
**Gefferson Silva da Silveira**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA**

**Prof. Dr. Christian Viktor Hamm (UFSM)**  
Presidente/orientador

**Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski**

**Prof<sup>a</sup>. Dra. Solange de Moraes Dejeanne (Unifra)**

Santa Maria, 25 de abril de 2014.

Para Melíbio (*In memoriam*),  
que sempre me incentivou a estudar.

## **AGRADECIMENTOS**

À Tamires, pelo carinho, estímulo e compreensão, além de ter auxiliado nas correções e adequações das normas.

Aos meus familiares, em especial minha mãe Francisca, pelo incentivo.

Aos meus amigos e colegas, em especial, Felipe, Iuri e Paulo, pelas vezes que sentados à mesa de um bar a Filosofia era sempre o melhor vinho a regar nossas conversas e a inebriar nossos sonhos.

À professora Solange, pelo testemunho acadêmico e por acreditar e acompanhar esta pesquisa desde a graduação.

Ao professor Christian, pela orientação, a quem devo todo mérito deste trabalho.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, pela amizade e oportunidade de fazer parte dessa equipe como discente.

À Capes, pela bolsa de estudos, sem a qual teria sido muito mais difícil (ou mesmo impossível) o desenvolvimento deste trabalho.

## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria

### **A IDEIA DA LIBERDADE EM KANT: O PERCURSO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA À FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES**

AUTOR: GEFERSON SILVA DA SILVEIRA  
ORIENTADOR: PROF. DR. CHRISTIAN VIKTOR HAMM  
Data e Local da Defesa: Santa Maria, 25 de Abril de 2014.

Neste trabalho pretendemos desenvolver uma análise acerca do conceito de liberdade em Kant. Para isso, nos propomos percorrer o caminho desde a *Crítica da Razão Pura* até a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, buscando reconstruir a argumentação kantiana em alguns de seus aspectos. O conceito de liberdade aparece na *Crítica da Razão Pura* no interior de um conflito cosmológico que pretende decidir se no mundo toda causalidade é somente natural ou se junto com a causalidade natural pode ser admitida uma causalidade por liberdade. Nesse sentido, Kant caracteriza a ideia transcendental da liberdade como uma espontaneidade capaz de dar início a uma série de eventos que se desenrola na natureza. Conceber a ideia transcendental de liberdade é problemático, pois as ideias, para Kant, são criações da razão, quando esta não encontra solução para seus impasses. A razão necessariamente procura a condição da condição até o incondicionado que lhe completaria o saber. O problema é que o incondicionado, e, assim, as ideias estão fora do campo do possível conhecimento. Com base na doutrina do idealismo transcendental, Kant chega à conclusão de que o conflito entre liberdade e natureza é apenas aparente, e que não existe contradição em pensar esses dois tipos de causalidade atuando ao mesmo tempo. A ideia transcendental da liberdade, embora não sirva para alargar o saber constitutivamente, serve como princípio regulativo que estabelece organizadamente a arquitetura da razão. A razão tem um interesse particular em ver garantida a ideia transcendental da liberdade, pois, advém daí a possibilidade para se pensar num sentido prático de liberdade, que diz respeito às ações dos seres humanos. A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* apresenta o conceito de liberdade transcendental como chave de explicação para a autonomia da vontade dos seres humanos, ou seja, para a liberdade prática. Conceber a vontade como autonomia revela a fórmula do imperativo categórico, o princípio por excelência da moralidade. A liberdade da vontade não tem outro princípio senão o de agir segundo a máxima de ter a si mesma por objeto como lei universal. Essa declaração identifica vontade livre e vontade submetida à lei como uma e mesma coisa. A liberdade deve ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais. Pois, o ser humano é capaz de tomar a moralidade como lei somente enquanto ser racional. O conceito determinado da moralidade deve ser relacionado à ideia da liberdade, sem que esta possa ser demonstrada como algo real, mas tão somente pressuposta para se pensar um ser racional consciente da causalidade das suas ações. O problema que se apresenta, para Kant, é que liberdade e moralidade não coincidem para o ser humano que é contingentemente afetado pelas inclinações da sensibilidade. Kant apresenta como solução para esse impasse a doutrina do duplo ponto de vista sob o qual o ser humano deve ser considerado.

**Palavras-chave:** Kant. Idealismo transcendental. Liberdade. Moralidade.

## ABSTRACT

Master's Dissertation  
Postgraduate Program in Philosophy  
Federal University of Santa Maria, RS, Brazil

### **THE IDEA OF FREEDOM IN KANT: THE COURSE OF THE *CRITIQUE OF PURE REASON* TO THE *GROUNDWORK OF THE METAPHYSIC OF MORALS***

Author: Gefferson Silva da Silveira  
Advisor: Christian Viktor Hamm  
Date and Place of Defense: Santa Maria, 25 April, 2014.

In this work we intend to develop an analysis about the concept of freedom in Kant. For that, we propose running the way since the *Critical of Pure Reason* to the *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, looking for rebuilt the Kant argument in some of its aspects. The concept of freedom appears in the *Critical of Pure Reason* in a cosmologic conflict that intends to decide if in the world all the casualty is only natural or if together with the natural casualty can be admitted a casualty for freedom. In this sense, Kant characterizes the transcendental idea of freedom as a spontaneity that is able to begin a series of events that occurs on nature. Conceiving the transcendental idea of freedom is problematic, because the ideas, for Kant, are creations of the reason, when it doesn't find out the solution to its tie-ups. The reason necessarily looks for a condition of the condition until the unconditioned, that would complete its knowledge. The problem is that the unconditioned and, therefore, the ideas, are out of the field of the possible knowledge. Based on the transcendental idealism doctrine, Kant comes to the conclusion that the conflict between freedom and nature is only apparent, and there is no contradiction about thinking in these two kinds of casualty working at the same time. The transcendental idea of freedom, although doesn't work to enlarge the knowledge in a constitutive way, it works as a regulation principle that establishes the architecture of the reason. The reason has a particularly interest about seeing a guaranteed idea of transcendental freedom because comes from it the possibility of thinking in a practical sense of freedom, that is related to the actions of the human beings. The *Groundwork of the Metaphysic of Morals* presents the concept of transcendental freedom as a key of explanation for the autonomy of the will of the human beings or for the practical freedom. Conceiving the will as autonomy reveals the formula of the categorical imperative, the principle for the excellence in morality. The freedom of will has no other principle than acting on the maximum of having itself as the object for the universal law. This statement identifies free will and the will submitted to the law as one and same thing. The freedom must be presupposed as property of the will of all the thinking beings. Thus, the human being is capable to take the morality as a law while rational being. The determined concept of morality must be related to the idea of freedom without it can be showed as something real, but only implied to think about a rational being, conscious of the casualty of its actions. The trouble that it shows, for Kant, is that freedom and morality don't match to the human being, that is affected by the inclinations of the sensibility. Kant presents as a solution to this tie-up, the doctrine of the double point of view under what the human being should be considered.

**Key words:** Kant. Transcendental idealism. Freedom. Morality.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>1 GÊNESE E ÂMBITO DO PROBLEMA DA LIBERDADE.....</b>	<b>14</b>
1.1 Distinção entre Fenômeno e Númeno .....	14
1.1.1 O númeno em sentido negativo e em sentido positivo .....	17
1.1.2 O númeno como conceito limite .....	20
1.2 A Dialética Transcendental e a lógica da ilusão .....	22
1.2.1 As ideias transcendentais.....	27
<b>2 O PROBLEMA DA LIBERDADE NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i> ...</b>	<b>31</b>
2.1 A antinomia da razão pura.....	31
2.2 A terceira antinomia .....	32
2.2.1 Considerações acerca da tese .....	33
2.2.2 Considerações acerca da antítese .....	37
2.2.3 O interesse da razão nesse conflito .....	38
2.3 A possibilidade do conflito antinômico ser solucionado .....	40
2.3.1 O idealismo transcendental como chave da solução crítica do conflito antinômico .....	40
2.3.2 Os pressupostos de uma liberdade em sentido prático.....	43
2.4 A liberdade no Cânone da Razão Pura.....	48
<b>3 A LIBERDADE PRÁTICA NA <i>FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES</i> .....</b>	<b>52</b>
3.1 Aspectos introdutórios da fundamentação da moralidade .....	52
3.2 O conceito de liberdade e a sua relação com a autonomia da vontade .....	56
3.3 A liberdade e a lei moral como pressupostos válidos para a vontade de todos os seres racionais .....	60
3.4 Sobre a circularidade oculta na argumentação e os dois pontos de vista sob os quais o ser humano pode se considerar .....	62
3.5 Sobre a possibilidade do imperativo categórico .....	67
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>71</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>74</b>

## INTRODUÇÃO

No Prefácio à *Crítica da Razão Prática* (1788), Kant afirma que “o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o fecho da abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa [...]” (CRPr, A 5)<sup>1</sup>. A partir dessa afirmação, alguns estudiosos consideram que a busca por um princípio fundamental, tanto no âmbito do saber quanto no âmbito do agir, Kant encontra na ideia da liberdade. É nesse sentido que podemos entender a afirmação de Höffe (2005, p. XVIII) de que “esta ideia resulta na crítica de toda a filosofia dogmática e na descoberta do fundamento último da razão, cujo princípio é a autonomia, a liberdade enquanto autolegislação”.

No artigo de 1786, *Que significa orientar-se no pensamento?*, Kant (2009, p. 60) afirma que “a razão humana tende continuamente para a liberdade”. Entende-se que a racionalidade e a liberdade estão em íntima relação. Nesse sentido, Kant aponta três realidades concernentes à liberdade de pensar. A liberdade de pensar se opõe, primeiramente, à coação civil; em segundo, a liberdade de pensar se opõe a toda coação à consciência moral; e, por último, a liberdade de pensamento significa que a razão não se submete a qualquer outra lei senão àquela que dá a si própria. Segundo Kant, a razão é a pedra de toque da verdade e pensar por si mesmo significa procurar em si mesmo (em sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade. A liberdade e a autonomia são lemas do esclarecimento que são caros a Kant. Buscar inicialmente uma razão esclarecida parece constituir-se condição de possibilidade para se estabelecer um princípio universal do uso da razão, que faça desaparecer toda ilusão, superstição ou devaneio, mesmo que apresente conceitos problemáticos, longe de nos legar um conhecimento seguro e indubitável.

Não nos detemos aqui investigar qual é o sentido de liberdade que Kant usa nas afirmações acima, e se coincidem ou não, queremos apenas mostrar a

<sup>1</sup> As citações referentes às obras de Kant obedecerão ao seguinte padrão, comum entre os pesquisadores: para *Crítica da Razão Pura* teremos CRP seguida da letra B, que indica a 2ª edição de 1787, e o número da página original; para *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* teremos FMC seguida da sigla BA, referente às edições de 1785, e o número da página original; para *Crítica da Razão Prática* teremos CRPr seguida da letra A, que se refere a edição de 1788, e o número da página original.

importância desse conceito no decorrer da filosofia kantiana. Ainda, que o problema da liberdade não se resume, embora este seja o nosso enfoque, à primeira Crítica e à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Juntamente com o conceito de crítica e razão o conceito de liberdade é um daqueles que aparece como pano de fundo em toda a filosofia crítica kantiana. Podemos afirmar que de fato a questão da liberdade parece constituir-se como um eixo principal ou como o fio condutor do pensamento de Kant. A liberdade em Kant é importante tanto no interior da sua filosofia teórico-especulativa quanto da sua filosofia prática. Entretanto, sem aquilo que fica estabelecido na sua filosofia teórico-especulativa não poderíamos nem entrar no problema na sua filosofia moral. Além disso, veremos que só a partir da ideia transcendental da liberdade é que podemos tentar compreender o problema da liberdade na fundamentação da moralidade.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), depois de analisar e expor nas duas primeiras seções um princípio moral fundado na razão, a empreitada kantiana não se esgota e o problema que se apresenta na terceira seção é a demonstração de tal princípio, pois só assim este pode se constituir um verdadeiro fundamento para a moralidade. Todavia, a consecução do intento de Kant implica a possibilidade de uma lei da razão que consiste, por assim dizer, em uma causalidade por liberdade. Kant afirma que “o conceito de liberdade é a chave de explicação da autonomia da vontade” (*FMC*, BA 97), e que “a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade” (*Ibidem*). Assim, ele pressupõe que a moralidade deriva-se da liberdade e que esta deve ser demonstrada como propriedade da vontade de todos os seres racionais.

Kant parece legitimar a partir da ideia teórica da liberdade, tratada na *Crítica da Razão Pura* (1781), um conceito prático da mesma. A ideia transcendental de liberdade é vista por Kant como pressuposição necessária da moralidade. Isso significa dizer que o princípio supremo da moralidade necessita, em certo sentido, da pressuposição da ideia de liberdade. A questão é que, na Dialética Transcendental da primeira Crítica, Kant define a liberdade não como uma causalidade efetiva, mas como uma simples ideia regulativa da razão especulativa. Kant afirma que não pretende expor a realidade da liberdade, nem mesmo demonstrar a sua possibilidade, pois não se pode conhecer a possibilidade de um princípio real ou de uma causalidade através de simples conceitos a priori. A

liberdade é tratada apenas como um conceito negativo, uma ideia transcendental mediante a qual a razão pensa o incondicionado na série causal.

Levando em conta o que estabeleceu na primeira *Crítica*, Kant, na *Fundamentação*, dirige seu esforço no sentido de estabelecer o princípio da autonomia da vontade como válido para todo o ser racional, e, para seres racionais finitos aquele princípio toma a forma de um imperativo categórico. Desse modo, entende-se que sem liberdade não há moralidade, mas, não sendo possível uma dedução *stricto sensu* da liberdade, é preciso, ao menos, mostrar o lugar da liberdade prática no sistema da razão pura. Daí que, a liberdade tem de ser concebida como propriedade da vontade de todos os seres racionais. Assim, a ideia da liberdade é apenas um pressuposto, lógico e necessário, dentro do sistema crítico, para a moralidade e não garantia de sua realidade objetiva.

O problema da liberdade como pressuposto necessário para a fundamentação da moralidade na filosofia crítica de Kant impõe-se na medida em que a afirmação positiva da liberdade como uma espécie de causalidade parece ultrapassar os limites da própria razão. Entretanto, tendo presente que o projeto crítico-filosófico de Kant pretende-se um sistema de resolução de problemas da razão pura, é inegável o valor que adquire o conceito de liberdade, sendo que acaba por ocupar um lugar estratégico na articulação entre o domínio teórico e o domínio prático da razão.

Elencamos como objetivo desse trabalho: investigar a argumentação kantiana acerca do problema da liberdade como pressuposto para a fundamentação da moralidade, explorando e reconstruindo a argumentação apresentada por Kant na *Crítica da Razão Pura (CRP)* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC)*. O presente texto não pretende oferecer uma análise exaustiva da problemática. Apenas percorremos a argumentação kantiana, reconstruindo-a nas partes que julgamos mais importantes.

Apontamos três justificativas para o desenvolvimento deste trabalho: a primeira configura-se como um aprofundamento e continuidade do projeto de pesquisa desenvolvido na graduação: “A determinação do limite da razão e o conhecimento prático em Kant”. A segunda se impõe pela importância do problema dentro do sistema filosófico-crítico de Kant. A liberdade caracteriza-se como um elemento de síntese entre os diferentes usos de uma mesma razão, a saber, o uso teórico e o uso prático. A terceira justifica-se pela influência que as discussões

contemporâneas acerca de liberdade e moralidade sofrem da concepção estabelecida por Kant, seja aceitando-a ou rejeitando-a.

Estruturamos nosso trabalho em três capítulos: O primeiro e o segundo capítulos reconstroem a argumentação da *CRP*. O primeiro capítulo, num primeiro ponto, trata da distinção entre fenômeno e númeno. Kant estabelece que só podemos conceber o númeno em sentido negativo, enquanto possibilidade de se pensar alguma coisa independentemente do nosso modo de intuí-la. O númeno em sentido negativo é fundamental para que Kant possa conseguir o seu intento de submeter a metafísica à crítica da razão pura. Além disso, o númeno é caracterizado como um conceito limite, ou seja, um conceito que estabelece limites para o uso da sensibilidade, que garanta que a sensibilidade não se estenda para além do campo fenomênico. A distinção entre fenômeno e númeno nos autoriza a pensar o incondicionado para as condições, indo ao encontro da necessidade da razão.

O segundo momento apresenta a Dialética Transcendental da *CRP* como o lugar onde a ilusão transcendental, que pretende conhecimento além da experiência, é desmascarada. Kant submete à sua crítica as ideias da metafísica tradicional (Deus, alma e liberdade) e seu diagnóstico é de que ajuizar a existência de alguma coisa fora dos limites da possível experiência caracteriza-se como ilusão ou falácia. Entretanto, se Kant mostra que as ideias são conceitos necessários da razão que não possuem objetos nos sentidos que lhes corresponda, também, mostra que elas não são um mero capricho dos filósofos metafísicos. No fundo, as ideias servem de cânone ao entendimento, permitindo pensar que o incondicionado não como passível de conhecimento, mas como uma ideia que pode ser pensada.

O segundo capítulo caracteriza o conflito antinômico da razão e apresenta o problema da liberdade que surge no interior da terceira antinomia. Kant analisa, a partir da tese e antítese do conflito, as concepções que defendem se a causalidade natural é a única que pode ser concebida no mundo ou se, em conjunto com esta, pode-se conceber também uma causalidade por liberdade. Nesse sentido, Kant caracteriza a causalidade por liberdade como uma espontaneidade pura, e, assim, como ideia transcendental da liberdade. Enquanto discorre na abordagem do conflito, Kant não toma partido a favor da tese ou da antítese, mas quando se direciona para uma possível solução, manifesta interesse pela afirmação da tese. No fundo, seu interesse está ligado à necessidade da razão de conceber a liberdade prática e fundamentar a ação humana. Embora Kant deixe claro que a ideia

transcendental da liberdade no âmbito especulativo da razão não possa de fato ser demonstrada, mas simplesmente pensada como possível, isso é o suficiente para conceber no âmbito prático uma liberdade prática que esteja fundamentada na ideia transcendental da liberdade. O conceito prático de liberdade vai nos auxiliar na busca pela compreensão do problema relativo à possibilidade da liberdade, pois é este conceito que encerra o ponto preciso das dificuldades. Além disso, apresentamos, num último ponto do capítulo, o conceito de liberdade prática exposto por Kant no Cânone da Razão. Essa concepção de liberdade pode ser entendida como uma primeira tentativa de fundamentação da moralidade, mas, na verdade, é ainda insuficiente por se basear em aspectos heterônomos.

Por fim, o terceiro capítulo, dedica-se exclusivamente à questão da liberdade prática exposta na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Num primeiro momento investigamos a argumentação kantiana desenvolvida, na primeira e segunda seções, com o intuito de estabelecer um princípio moral que seja objetiva, necessária e universalmente válido. Kant apresenta o conceito de uma vontade ilimitadamente boa como condição moral e a partir estabelece as condições para alcançá-la. Como o ser humano é afetado por inclinações sensíveis uma boa vontade vem acompanhada do conceito de dever. Kant apresenta algumas proposições para esclarecer o que venha a ser uma ação pautada pelo dever, uma das proposições afirma que uma ação por dever é necessariamente uma ação por respeito à lei. Dessa afirmação, mais adiante é apresentada a fórmula do imperativo categórico, que Kant defende como a fórmula ideal para uma vontade absolutamente boa. O problema que se apresenta é sobre a possibilidade do imperativo categórico. Segundo Kant, o ser humano deve ser a origem e o autor da lei moral à qual está sujeito. Nesse sentido, o ser humano é concebido como fim em si mesmo o que possibilitará a concebê-lo capaz de liberdade e autonomia da vontade.

Num segundo momento tratamos propriamente do conceito de liberdade prática. Kant deixa claro que só é possível conceber esse conceito tem por base a ideia transcendental da liberdade exposta na primeira Crítica. Da possibilidade de se pensar a ideia transcendental da liberdade no âmbito especulativo, podemos agora conceber uma liberdade no âmbito prático. Nesse sentido, Kant vai afirmar que a liberdade não é desprovida de lei, entretanto, essa lei é de uma espécie particular, não relacionada com a lei da natureza, mas é uma lei da razão. A liberdade é, então,

propriedade da vontade de ser lei para si mesma, e, nesse sentido, é autonomia. O ser humano pode agir sob a ideia da liberdade, por isso, pode ser considerado, em sentido prático, como livre. Mesmo assim, Kant não tem em vista provar a realidade da liberdade, mas com a sua pressuposição garantir a validade do imperativo categórico e a possibilidade de se pensar o ser humano como livre.

Nos dois últimos pontos do capítulo abordamos a possibilidade do ser humano ser concebido enquanto fenômeno e nùmeno e da justificação do imperativo categórico, consecutivamente. Conceber o ser humano enquanto fenômeno e nùmeno é considerá-lo livre na ordem das causas eficientes e submetido à lei moral na ordem dos fins. Um ser racional pode considerar-se a si mesmo sob esses dois pontos de vista: como inteligência (nùmeno) e como sensível (fenômeno). Isso significa que, acima da vontade humana afetada pela sensibilidade podemos pensar a ideia de uma vontade autônoma, livre, autolegisladora. A concepção do ser humano como fenômeno e nùmeno, ao mesmo tempo que permite pensá-lo enquanto livre nas suas ações, nos permite, também, compreendê-lo tomando interesse pela lei moral, e, isso acaba conferindo validade ao imperativo categórico e justificando a possibilidade da liberdade para os seres humanos.

# 1 GÊNESE E ÂMBITO DO PROBLEMA DA LIBERDADE

## 1.1 Distinção entre Fenômeno e Númeno

Na Analítica Transcendental da *Crítica da Razão Pura* (CRP) Kant tem como objetivo desenvolver a sua epistemologia. Nesta parte da obra, ele concentra-se em investigar as condições de possibilidade *a priori* de todo o conhecimento. Ele estabelece como resultado que o entendimento nunca pode oferecer *a priori* mais do que a antecipação da forma de uma experiência possível em geral. Isso quer dizer que não podemos constituir um conhecimento acerca da existência de algo independentemente da nossa experiência sensível. Assim, o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, pois esta se caracteriza como o único lugar onde os objetos de um possível conhecimento podem ser dados<sup>2</sup>.

A preocupação de Kant em demonstrar a validade objetiva do nosso conhecimento *a priori*, para alcançar uma resposta efetiva, precisa proceder com uma crítica à metafísica tradicional<sup>3</sup>. Os objetos desta metafísica, na concepção de Kant, extrapolam a esfera do possível conhecimento. Pois, a existência de objetos absolutos entra em contradição com as condições de possibilidade e a validade de nosso conhecimento da experiência. Desse modo, podemos afirmar que todo o conhecimento fica reduzido ao campo da sensibilidade.

Kant afirma que conhecemos as coisas apenas como elas nos aparecem mediante as intuições puras da sensibilidade (espaço e tempo), ou seja, conhecemos somente os fenômenos. E, ainda, “mesmo que pudéssemos elevar

<sup>2</sup> Tanto o conceito de *entendimento* como o de *sensibilidade* possui um caráter sutil na filosofia de Kant. Não é fácil apontar o que o autor de fato entende por tais conceitos e como eles se relacionam. Na Analítica Transcendental da CRP, Kant trabalha geralmente com essas duas faculdades no intuito de fundamentar o conhecimento. Já na Dialética Transcendental, ele introduz a *razão* como uma outra faculdade e busca distinguir o que compete a cada uma. Segundo Caygill (2000, p. 113), “as relações que Kant estabelece entre entendimento e sensibilidade são extremamente intrincadas e complexas, e consistem em reunir intuições e conceitos [...], ambos são representações, mas enquanto as primeiras se originam na receptividade da sensibilidade humana, os segundos se originam na espontaneidade do entendimento”. O desenvolvimento dessa relação Kant descreve na Analítica nos capítulos sobre o esquematismo e os princípios. A relação entre entendimento e razão é esboçada na Dialética de um modo mais simples e direto.

<sup>3</sup> Antes de Kant o conteúdo da metafísica estava fixado em duas partes: a primeira, a *metafísica geral* ou *ontologia*; a segunda, *metafísica especial* subdividia-se em três, a saber, a alma e a psicologia, o mundo e a cosmologia, Deus e a teologia. Kant submete a primeira à crítica na Analítica Transcendental e a segunda em sua tripartição na Dialética Transcendental.

esta nossa intuição ao mais alto grau de clareza, nem por isso nos aproximaríamos mais da natureza dos objetos em si” (*CRP*, B 60). Segundo Kant, “se natureza significasse existência das coisas *em si mesmas*, não poderíamos conhecê-las nem *a priori*, nem *a posteriori*” (*Prolegômenos*, § 14).

Como os objetos do conhecimento são considerados meramente fenômenos, podemos admitir a possibilidade de esses objetos serem considerados como são em si mesmos. É no contexto desta afirmação que podemos inserir a distinção kantiana entre *fenômenos* e *númenos*<sup>4</sup>. Kant dedica um capítulo da *CRP* à distinção entre fenômenos e númenos e esta distinção, de certo modo, é imprescindível para a resolução de alguns problemas que surgem no desenvolvimento da sua filosofia crítica<sup>5</sup>. O capítulo em questão aparece no final da *Analítica Transcendental*. O lugar no qual este capítulo está situado é privilegiado, pois, ao mesmo tempo em que oferece uma síntese dos resultados obtidos por Kant na sua epistemologia, prepara o caminho para a investigação dos problemas que surgem a partir do estabelecimento dos limites da experiência possível e das questões metafísicas que se impõem naturalmente à razão, objeto de estudo da *Dialética Transcendental*.

Kant começa o mencionado capítulo afirmando que até àquele momento examinou cuidadosamente o entendimento puro, não só nas partes de que se compõe, mas também medindo e fixando cada coisa em seu devido lugar. E, assim, segue tratando da distinção supracitada por meio da metáfora da “ilha” e do “oceano”. Segundo a metáfora kantiana, o entendimento puro é como se fosse um país,

[m]as este país é uma ilha, a que a própria natureza se impõe leis imutáveis. É a terra da verdade (um nome aliciante), rodeada por um largo e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de derreterem, dão a ilusão de novas terras e constantemente ludibriam, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo (*CRP*, B 295).

Embora a *Analítica Transcendental* tenha delimitado satisfatoriamente o âmbito que compreende o possível conhecimento, Kant pretende, antes de explorar

<sup>4</sup> Não vamos entrar nas particularidades interpretativas concernentes aos conceitos de *coisa em si* e *númeno*. Trataremos esses conceitos basicamente como sinônimos.

<sup>5</sup> Nesse trabalho evocaremos essa distinção, ao menos, duas vezes: no segundo capítulo, quando tratarmos da resolução da terceira antinomia e da possibilidade de se pensar a ideia transcendental de liberdade como fundamento de uma liberdade prática, e, no terceiro capítulo, na resolução do pretenso “círculo vicioso”.

o “mar” e averiguar se há algo a esperar dele, olhar bem para o “mapa da terra” que se vai abandonar, pois nessa terra fixa reside tudo aquilo que podemos conhecer. Segundo Kant, de certo modo, é aquilo com que nos deparamos nesta “terra firme” que parece nos impulsionar para a aventura de desbravar o “largo e proceloso oceano”. O fato de ter assegurado todo o conhecimento possível não impede a pretensão de querer ampliar esse conhecimento ultrapassando as fronteiras do seu domínio, mesmo diante do perigo iminente de se perder em quimeras e ilusões. A ilusão (difícil de evitar), referida por Kant, caracteriza-se pelo uso equivocado das categorias em um âmbito que não lhes compete. Kant alerta que, como as categorias não tem seu fundamento na sensibilidade “parecem autorizar uma aplicação larga, para além de todos os objetos dos sentidos” (CRP, B 305)<sup>6</sup>.

Segundo Kant, “que o entendimento só pode fazer um uso empírico e nunca um uso transcendental de todos os seus princípios *a priori*, e mesmo de todos os seus conceitos, é uma proposição que, convictamente reconhecida, acarreta importantes consequências” (CRP, B 297-8). O uso empírico dos conceitos se refere aos objetos de uma experiência possível, os fenômenos. O uso transcendental dos conceitos se aplica às coisas como elas são em si mesmas e como elas podem ser absorvidas pelo entendimento sem o auxílio dos sentidos<sup>7</sup>. Para cada conceito exige-se a forma lógica do pensamento em geral e a possibilidade de se referir a um dado objeto. Sem o objeto a que se refira, o conceito é vazio de conteúdo, embora, ainda, possa conter a sua forma lógica. Desse modo, podemos afirmar que os conceitos puros do entendimento não podem ser para o uso transcendental, mas apenas para o uso empírico, pois só neste pode se verificar o seu conteúdo.

Se quisermos bem compreender o que Kant designa por númeno, faz-se necessário recorrer à sua concepção de fenômeno, e analisar como ele lida com a distinção herdada da tradição filosófica. Kant afirma que

[d]esde os tempos mais remotos da filosofia, os pesquisadores da razão pura conceberam, além dos seres sensíveis ou fenômenos (*phaenómena*), que constituem o mundo sensível, seres inteligíveis (*noúmena*), que deveriam constituir o mundo inteligível, e, como confundiam fenômeno com aparência (coisa desculpável numa época ainda inculta), atribuíram realidade apenas aos seres inteligíveis (*Prolegômenos*, §32).

<sup>6</sup> Porém, como o próprio Kant continua, as categorias “são apenas *formas de pensamento*, que contêm simplesmente a capacidade lógica de reunir *a priori*, numa consciência, o diverso dado na intuição” (CRP, B 305-6).

<sup>7</sup> Para Paton (1936), a distinção entre fenômeno e númeno corresponde à distinção entre o uso empírico e o uso transcendental dos conceitos do entendimento.

Kant deixa claro que não se pode confundir o termo “fenômeno” com “aparência”. Embora os fenômenos sejam “aquilo que aparece”, não podemos considerar, no interior da filosofia crítica, fenômenos e aparências como realidades idênticas<sup>8</sup>. O que corrobora esta argumentação, de acordo com o pensamento crítico, é o fato da realidade empírica dos fenômenos, isto quer dizer, que os fenômenos estão em relação direta com a verdade.

### 1.1.1 O númeno em sentido negativo e em sentido positivo

Sabemos que a sensibilidade é, por excelência, o campo dos fenômenos. Este campo, onde são dados os objetos do conhecimento, está limitado pelo entendimento puro, que impede a sensibilidade de avançar às coisas em si mesmas. Entretanto, segundo Kant, o próprio conceito de fenômeno carrega em si mesmo a particularidade de que algo que não é fenômeno lhe deva corresponder. Em outras palavras, atrás do conceito de fenômeno tem sempre o conceito de coisa em si ou númeno. Kant considera que

quando denominamos certos objetos, enquanto fenômenos, seres dos sentidos (*phaenomena*), distinguindo a maneira pela qual os intuimos, da sua natureza em si, já na nossa mente contrapomos a estes seres dos sentidos, quer os mesmos objetos, considerados em sua natureza em si, embora não os intuamos nela, quer outras coisas possíveis, que não são objetos dos nossos sentidos (enquanto objetos pensados simplesmente pelo entendimento) e designamo-los por seres do entendimento (*noumena*). (CRP, B 306).

Desse modo, fica claro que pelo conceito de fenômeno estamos autorizados a pensar os objetos enquanto seres dos nossos sentidos. E que ao conceito de fenômeno, naturalmente, contrapõe-se o conceito de númeno, seres do entendimento, que designa objetos independentes da relação com a nossa sensibilidade. O númeno pode representar, num primeiro momento, aqueles

<sup>8</sup> Além do termo ‘fenômeno’ não se confundir com o termo ‘aparência’, tampouco tem alguma ressonância metafísica, pois Kant não o toma da terminologia da metafísica, mas da linguagem da ciência da natureza, principalmente da física newtoniana, onde ‘fenômeno’ significa simplesmente o *objeto empírico* diretamente dado e conhecido por nós.

mesmos objetos em sua natureza em si, à parte da nossa intuição sensível, e, num segundo momento, outro objeto qualquer simplesmente pensado<sup>9</sup>.

Tendo presente a problemática e os aspectos hermenêuticos que dizem respeito ao que foi exposto, queremos apontar, brevemente, os dois momentos sob os quais podemos considerar o númeno. Entendemos o primeiro pelo seguinte: os objetos que são dados à nossa intuição sensível não podem ser considerados como coisas em si, mas apenas coisas tal como aparecem para nós. Entretanto, não pode haver dificuldade em admitir a possibilidade de, ao menos, *pensar* esses objetos dados como coisas em si mesmas, independentemente da nossa sensibilidade. O segundo está em relação à caracterização que Kant faz ao conceito de númenos como “outras coisas possíveis”, ou seja, como significando outra coisa que não os objetos sensíveis simplesmente pensados pelo entendimento. Isso se caracteriza como a questão peculiar que se impõe à filosofia crítica, se os nossos conceitos puros do entendimento não poderiam dar significado a estas “outras coisas possíveis” e, assim, constituir um modo de conhecimento desses objetos.

Considerar o númeno a partir desses dois momentos nos revela, na verdade, que podemos tomá-lo sob dois significados:

[s]e entendemos por númeno uma coisa, *na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível*, abstraindo do nosso modo de a intuir, essa coisa é então um númeno em sentido *negativo*. Se, porém, a entendemos como *objeto de uma intuição não-sensível*, admitimos um modo particular de intuição, a intelectual, que, todavia, não é a nossa, de quem nem podemos encarar a possibilidade e que seria o númeno em sentido *positivo* (CRP, B 307, grifos do autor).

Do exposto, podemos conceber o númeno em sentido positivo e em sentido negativo. No primeiro significado, o númeno caracteriza-se como objeto de uma intuição não-sensível (ou intelectual); ora, Kant deixa claro que o ser humano não tem acesso a esse tipo de intuição; logo, o númeno nesse sentido não tem lugar dentro do sistema da filosofia crítica, pois implicando esse “modo particular de intuição”, está totalmente fora do alcance da nossa faculdade de conhecer. Desse modo, resta-nos, então, o númeno considerado em seu sentido negativo, que é um conceito *indeterminado*.

<sup>9</sup> Os conceitos de fenômeno e de númeno se dão numa recíproca relação, pois para o tratamento de um é preciso a consideração do outro.

Kant afirma que sua doutrina da sensibilidade, exposta na primeira parte da *CRP*, é, “simultaneamente, a doutrina dos númenos em sentido negativo, isto é, de coisas que o entendimento deve pensar, independentemente da relação com o nosso modo de intuir” (*CRP*, B 307). Isso significa dizer que a fundamentação do conhecimento leva em consideração, além dos fenômenos, a coisa em si, mesmo sabendo que para esta abstração não se pode fazer uso das categorias, pois estas tem significado apenas em relação à unidade da nossa intuição sensível. Entretanto, é preciso pressupor que a coisa em si tenha sido dada, de algum modo, por uma faculdade distinta daquela pela qual ela é pensada, o que acaba lhe conferindo uma referência a uma sensibilidade em geral. A concepção de númeno em sentido negativo é fundamental para que Kant possa conseguir o seu intento de submeter a metafísica tradicional à crítica da razão pura. Essa afirmação se mostrará com mais pertinência quando for tratado os problemas do segundo capítulo.

Na Anfibolia (apêndice à Analítica Transcendental), onde Kant estabelece um diálogo com Leibniz, o conceito de númeno é usado para definir “um objeto determinável por meros conceitos” (*CRP*, B 341). Pois, o modo da nossa intuição sensível, pela qual nos são dados objetos, é a única condição do uso objetivo de todos os nossos conceitos do entendimento, se abstrairmos disso, os conceitos ficam sem objetos aos quais se referirem. Nesse sentido, Kant é taxativo:

[s]e por objetos inteligíveis entendermos apenas objetos de uma intuição não-sensível, para os quais não são válidas as nossas categorias e dos quais, portanto, não poderemos ter conhecimento (nem intuição nem conceito), teremos que admitir os númenos neste sentido apenas negativo (*CRP*, B 342).

Isso quer dizer que nosso modo de intuir não se refere a todas as coisas, mas apenas aos objetos dos sentidos. Pois, as categorias não bastam para o conhecimento das coisas em si, e sem os dados dos sentidos são “apenas formas subjetivas da unidade do entendimento, porém, destituídas de objeto” (*CRP*, B 343). Nesse sentido, o númeno “significa, afinal, o conceito problemático de um objeto para uma intuição e um entendimento totalmente diferente dos nossos e é, por conseguinte, ele próprio um problema” (*CRP*, B 343-4).

O númeno em sentido negativo nos permite pensar as coisas como elas são em si mesmas, não simplesmente como aparecem para nós ou como são em relação à nossa sensibilidade. Essa afirmação encontra respaldo na observação de

Kant de que se abstrairmos de toda intuição “resta ainda a forma do pensamento, isto é, o modo de determinar um objeto para o diverso de uma intuição possível” (*CRP*, B 309). Por conseguinte, “as categorias têm mais largo âmbito que a intuição sensível, porque pensam objetos em geral, sem considerar o modo particular (da sensibilidade) em que possam ser dados” (*CRP*, B 309). Nesse sentido, podemos afirmar que a sensibilidade não coloca limites ao entendimento, na verdade o limite do entendimento diz respeito à validade objetiva de seus conceitos.

### 1.1.2 O númeno como conceito limite

Com a concepção dos númenos em sentido negativo, Kant mostra que o entendimento humano recebe “uma ampliação negativa, porquanto não é limitado pela sensibilidade, antes limita a sensibilidade, em virtude de denominar númenos as coisas em si” (*CRP*, B 312). Esta ampliação negativa do entendimento se dirige a um lugar vazio de objetos, ocupado apenas pelas formas puras do pensamento, onde as categorias possuem apenas um uso lógico. Segundo Kant, podemos afirmar que além do entendimento limitar a sensibilidade, ele, “simultaneamente, impõe a si próprio os limites, pelos quais não conhece as coisas em si mediante quaisquer categorias, só as pensando, portanto, com o nome de algo desconhecido” (*CRP*, B 312). Kant afirma que

temos um entendimento que, *problematicamente*, se estende para além dos fenômenos, mas não temos nenhuma intuição, nem sequer o conceito de uma intuição possível, pelo meio da qual nos sejam dados objetos fora do campo da sensibilidade, e assim o entendimento possa ser usado *assertoricamente*, para além da sensibilidade (*CRP*, B 310, grifos do autor).

É nesse sentido que o conceito de númeno pode ser definido por Kant como conceito-limite, servindo simplesmente para “cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo” (*CRP*, B 311). Isso é a garantia de que a nossa sensibilidade não vai se estender ilegitimamente além do campo dos fenômenos. Enfim, a doutrina dos númenos em sentido negativo, que caracteriza os númenos como conceito-limite, e que é desenvolvida por Kant, está ligada à tarefa

mais fundamental da filosofia transcendental, a saber, a definição do alcance e dos limites da razão pura.

Embora o conceito de númeno, permaneça completamente indeterminado, ele não apresenta nenhuma contradição. Segundo Kant, “além disso, este conceito é necessário para não alargar a intuição sensível até às coisas em si e para limitar, portanto, a validade objetiva do conhecimento sensível” (*CRP*, B 310). O conceito de númeno é um conceito-limite, segundo Kant, pois enquanto tal “encadeia-se com a limitação da sensibilidade, sem todavia poder estabelecer algo de positivo fora do âmbito desta” (*CRP*, B 311). Continuando esta argumentação, Kant afirma que

[o] númeno não é um *objeto inteligível* particular para o nosso entendimento; um entendimento a que pertencesse esse objeto é já de si um problema, a saber, um entendimento que conheça o seu objeto, não discursivamente por categorias, mas intuitivamente, por uma intuição não-sensível, possibilidade esta de que não podemos ter a mínima representação (*CRP*, B 311-12, grifos do autor).

Percebemos que Kant não nega a coisa em si, mas insiste que na possibilidade de se pensar as coisas como são em si mesmas devemos ter bem claro os limites da nossa experiência, para que não tenhamos a ilusão de em algum momento acreditar que podemos conhecer essas coisas em si simplesmente pelo uso do entendimento puro<sup>10</sup>.

A distinção entre fenômenos e númenos é de fundamental importância, além daquilo que já foi visto, na investigação de um problema em que a razão se impõe, a saber, a de procurar o incondicionado para as condições. No prefácio à segunda edição da *CRP* Kant afirma que,

[c]om efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o incondicionado, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições (*CRP*, B XX).

A razão exige o incondicionado que não pode ser encontrado na experiência, que é sempre condicionada, tampouco fora da experiência, já que todo o conhecimento restringe-se aos objetos de uma experiência possível. Admitindo que nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, o

<sup>10</sup> Paton (1936) afirma que Kant, a partir da passagem supracitada, conscientemente reduz a coisa em si a um simples conceito da mente, já que se caracteriza como um limite para a atuação da sensibilidade e não garante nenhuma possibilidade de conhecimento positivo além-limite.

incondicionado não pode ser pensado sem contradição, mas a contradição desaparece se admitirmos que a nossa representação das coisas como nos são dadas não se regula por estas enquanto coisas em si, mas são os objetos enquanto fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, buscando o incondicionado não a partir das coisas que nos são dadas e que conhecemos, mas na medida em que não as conhecemos, enquanto coisas em si (*CRP*, B XX).

Concluindo esse tópico, podemos afirmar que a distinção entre fenômenos e númenos é uma discussão imprescindível para a compreensão do pensamento de Kant como um todo. Embora possamos tratar a questão contrapondo fenômenos aos númenos, é preciso reconhecer que este problema precisa ser tomado sob aspectos diferentes para que o conceito de númeno possa ser compreendido como uma tarefa vinculada à limitação da nossa sensibilidade, como observa Kant. A dificuldade é que esta tarefa já não é mais de competência do entendimento puro, mas sim da razão, e isso Kant não pode averiguar simplesmente nos domínios da Analítica Transcendental. A concepção do númeno em sentido negativo, atribuindo uma ampliação negativa ao entendimento, é fundamental para se pensar a possibilidade da ideia transcendental da liberdade, bem como a solução da terceira antinomia. A distinção entre fenômenos e númenos está na base da solução crítica apresentada ao conflito antinômico pelo idealismo transcendental<sup>11</sup>.

## 1.2 A Dialética Transcendental e a lógica da ilusão

A principal contribuição da filosofia transcendental não é simplesmente apontar para a experiência possível como a esfera de todo o conhecimento humano, o que, aliás, como Kant mesmo reconhece, pode ser constatado já pelo uso empírico do entendimento sem qualquer investigação sutil (*CRP*, B 292). O que melhor caracteriza a filosofia transcendental é a investigação das condições de

<sup>11</sup> O conceito de coisa em si manifesta-se inicialmente como um termo correlato da passividade do sensível, logo se converte na contraimagem da função objetivadora do conceito puro do entendimento e, por último, no esquema do princípio regulativo da razão. Porém, segundo Cassirer (1986, p. 711), “el verdadero remate de este proceso discursivo cae ya fuera de los límites de la consideración puramente teórica. Es en el campo de la ética donde se destacan con entera claridad el verdadero origen del concepto de la cosa en sí y la meta hacia la que tiende este concepto”. O campo da moralidade é o lugar onde os limites da experiência, em realidade, se ampliam, pois se descobre uma nova realidade de coisas.

possibilidade *a priori* de todo o conhecimento, que se mostra indispensável para a fundamentação e delimitação do conhecimento humano. Neste sentido, a filosofia transcendental, enquanto crítica, assinala os limites da nossa razão, ou seja, marca o campo de atuação da razão, mostrando até onde, em seu uso teórico, ela pode nos guiar com segurança evitando toda sorte de equívocos e contradições.

A razão não se satisfaz com o conhecimento dominado, bem como fundamentado e delimitado na “terra da verdade” (*CRP*, B 294-5). Poderíamos dizer que a razão tem uma carência interna, ela sente a necessidade de dar uma melhor completude ao seu saber. Em busca de alcançar esse intento, ela tende naturalmente em ultrapassar o limite do conhecimento possível. Embora a razão não esteja autorizada a definir empiricamente o que há além do limite do conhecimento, isso não significa que o que ela encontrar além-limite não esteja de um modo organizado, pertencendo à sua arquitetura. O problema é que aquilo que for encontrado poderá apresentar forma, mas não matéria, por isso, não poderá ser objeto de conhecimento.

Ainda, com base no tópico anterior, podemos afirmar que, para Kant, existem questões que, mesmo não sendo passíveis de conhecimento, não podem ser negligenciadas, a saber, as questões de caráter metafísico. Essas questões, que podem ser consideradas a motivação inicial da crítica da razão, são pontualmente tratadas dentro da Dialética Transcendental. A preocupação em situar os elementos da metafísica na filosofia crítica nos dá mostras de que o trabalho da crítica da razão não é só destrutivo em relação às pretensões metafísicas, mas procura mostrar a devida função e o lugar sistemático que elas ocupam no pensamento kantiano<sup>12</sup>.

Na Dialética Transcendental, Kant resgata e desenvolve com mais intensidade a ideia de que a tentativa da razão em conhecer o que poderia existir além do campo dos fenômenos está condenada ao fracasso, e, ele mostra pontualmente no que consiste esse fracasso. Para Kant, as questões de caráter metafísico como, por exemplo, que a alma é imortal, que a vontade é livre e que Deus existe, não são passíveis de demonstração pela razão<sup>13</sup>. E, quando se incorre no erro de tentar demonstrá-las, inevitavelmente se cai em paradoxos, incoerências

<sup>12</sup> Como sugere Höffe (2005, p. 141), a metafísica “constitui uma continuação imprescindível e não um apêndice desnecessário da fundamentação transcendental da experiência”.

<sup>13</sup> Para Kant, sobre essas questões, a razão não pode se manifestar nem positiva nem negativamente, pois escapam das dependências do conhecimento possível. Höffe (2002) questiona-se se Kant, na verdade, não estaria querendo fugir dessas questões e/ou se isso não poderia colocá-lo como um precursor do positivismo considerando a metafísica absurda e sem sentido.

e contradições. Nesse sentido, todos aqueles objetos que a metafísica tradicional considera em seus estudos perdem o fundamento, ao menos, no que diz respeito à filosofia especulativa.

O diagnóstico que Kant confere à metafísica deve-se ao fato de que ajuizar a existência de alguma coisa fora dos limites prescritos pela possível experiência empírica desemboca numa ilusão ou falácia. Por conseguinte, a Dialética Transcendental de Kant caracteriza-se como uma crítica da ilusão dialética, que, atenta ao uso hiperfísico do entendimento e da razão, visa desmascarar as pretensões de descoberta e extensão que a razão supõe alcançar. De outro modo, a Dialética Transcendental ao mesmo tempo em que expõe a necessidade da metafísica, mostra o seu caráter ilusório<sup>14</sup>. Kant, apoiado nos clássicos, designa a dialética em geral como uma “lógica da ilusão”<sup>15</sup>. Ele estabelece que fenômeno e aparência, de fato, não podem ser considerados idênticos<sup>16</sup>. Essa não-identidade entre fenômeno e aparência favorece para se estabelecer a contraposição entre verdade e ilusão.

Segundo Kant, “a verdade ou a ilusão não estão no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado” (CRP, B 350). Os sentidos não erram, pois eles não têm a capacidade de ajuizar. Também, não se encontra erro num conhecimento que concorde plenamente com as leis do entendimento<sup>17</sup>. Portanto, nem os sentidos em suas representações, e, nem o entendimento, sem a influência de outra causa, não podem errar. Segundo Kant, “como possuímos apenas estas duas fontes de conhecimento, segue-se que o erro só é produzido por influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, pela qual os princípios subjetivos do juízo se confundem com os objetivos e os desviam do seu destino” (CRP, B 351). O erro, então, só pode ser encontrado no

<sup>14</sup> É nesse sentido a afirmação de Höffe (2005, p. 140) que “a metafísica existe necessariamente, mas não menos necessariamente ela só produz uma verdade aparente”.

<sup>15</sup> Kant afirma que os antigos designavam a dialética em geral como uma lógica da ilusão, caracterizada como “uma arte sofisticada de dar um verniz de verdade à ignorância, e até às suas próprias ilusões voluntárias, imitando o método de profundidade que a lógica em geral prescreve e utilizando os seus tópicos para embelezar todas as suas alegações vazias” (CRP, B 86).

<sup>16</sup> Kant alerta para que não se confunda o que cada palavra quer dizer, pois, por serem palavras cognatas, podem acarretar algum equívoco na compreensão do sentido. Apesar de “ilusão” ou “aparência” (*Schein*) e “fenômeno” ou “aparecimento” (*Erscheinung*) muitas vezes serem usadas como palavras sinônimas não é o caso na Dialética Transcendental.

<sup>17</sup> Para Esteves (2012, p. 500), “Kant tem em mente as leis do uso meramente lógico, então, de fato, a possibilidade do erro meramente formal nos juízos do entendimento está excluída, o que está longe de significar ou implicar que esteja excluído através disso o erro ou falsidade material nesses mesmos juízos, na medida em que se ergue com eles uma pretensão de concordância com o objeto”.

juízo, isto é, na relação do objeto com o entendimento, quando suas leis não são obedecidas. Como somos dotados apenas destas duas fontes de conhecimento, a sensibilidade e o entendimento, segue-se que as ilusões da razão são erros produzidos pela influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento<sup>18</sup>.

Kant deixa claro que não se refere à ilusão empírica e nem à ilusão lógica. A ilusão empírica (as ilusões ópticas) apesar de usar justamente as regras do entendimento, a faculdade de julgar é desviada de seu destino por influência da imaginação. A ilusão lógica, que consiste na simples imitação da forma da razão, provém da falta de atenção à aplicação da regra lógica. Kant se refere à *ilusão transcendental* que não diz respeito aos princípios que se aplicam à experiência, mas, contra toda a restrição da crítica, nos induz para além do uso empírico das categorias, “enganando-nos com a miragem de uma extensão do *entendimento puro*” (CRP, B 352).

A ilusão lógica desaparece por completo logo que a regra for ajustada ao caso em questão. Entretanto, a ilusão transcendental se assemelha ao caso da ilusão empírica, “não cessa, ainda mesmo depois de descoberta e claramente reconhecida a sua nulidade pela crítica transcendental” (CRP, B 353). Assim como a ilusão empírica (por exemplo, nos casos de o mar parecer mais alto ao longe do que junto à costa, da lua parecer maior ao nascer, do bastão mergulhado num recipiente com água parecer quebrado) não desaparece mesmo depois de descobertas as causas, também acontece com a ilusão transcendental, pois é uma ilusão natural e inevitável, e a necessidade metafísica da razão em buscar o incondicionado permanece. Cabe a dialética transcendental a tarefa de descobrir a ilusão de juízos *transcendentes* (aqueles que transpõem os limites da experiência possível), a fim de evitar que tomemos a ilusão pelo verdadeiro e nos deixemos enganar<sup>19</sup>.

O lugar de origem da ilusão transcendental é a razão pura, no sentido de que ela procura a condição da condição, até onde for possível, e busca encontrar para o

<sup>18</sup> Em nota, Kant declara que “a sensibilidade, submetida ao entendimento como objeto ao qual este aplica a sua função, é a fonte de conhecimentos reais. Mas esta mesma sensibilidade, na medida em que influi sobre a própria ação do pensamento e o determina a julgar, é o fundamento do erro” (CRP, B 351, nota).

<sup>19</sup> Para fins de esclarecimento, podemos afirmar que assim como na analogia com o bastão, mesmo que a ciência tire todas as dúvidas, dizendo que é uma ilusão de ótica causada pelo efeito da luz sobre a água e o bastão, não acontece que percebamos o bastão não se entortando quando o encontramos mergulhado na água, mas, ao menos, sabemos por que isso ocorre e não mais nos deixemos enganar. Assim, também, acontece com os esclarecimentos e as advertências da Crítica, mesmo que eles nos mostrem no que consiste a ilusão transcendental, não fazem com que tal ilusão desapareça, mas nos prepara para saber identificá-la.

conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado que lhe completa a unidade, e, além do mais, acredita que os resultados a que chega possam ser considerados conhecimento objetivo. Nesse sentido, podemos afirmar que a razão pura ao tender naturalmente para as questões metafísicas é impelida a ultrapassar os limites da experiência possível e aplicar conceitos de uma maneira que é incondicionada pela faculdade de intuição. Sabemos que o juízo se forma somente mediante a síntese entre conceito e intuição, logo, essa tentativa da razão não sendo capaz de produzir conhecimento, produz apenas ilusão.

Segundo Kant, “todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e traga à mais alta unidade do pensamento” (*CRP*, B 355). Essa afirmação kantiana parece soar, inicialmente, um pouco nebulosa, pois está classificando a razão como a faculdade suprema do conhecimento<sup>20</sup>. Sabemos que a razão e o entendimento só podem ter um uso apenas formal, isto é, lógico. Essas faculdades, sem a sensibilidade, têm por atributo abstrair de toda a matéria do conhecimento. Entretanto, evidenciamos na razão um uso real, na medida em que ela contém a origem de certos conceitos e princípios. Essa constatação acaba por caracterizar na razão duas capacidades, uma lógica e outra transcendental.

O conhecimento e a síntese do entendimento são sempre condicionados, pois se ocupam apenas com objetos de uma experiência possível. Pretender o incondicionado é pretender conceitos que não ficam confinados aos limites da experiência, pois dizem respeito a um tipo de “conhecimento” em que o campo da empiria é apenas uma parte. Se este pretense conhecimento contém o incondicionado, então, toda a experiência está contida nele, embora ele mesmo nunca seja objeto da experiência<sup>21</sup>. O pretense conhecimento do incondicionado só pode ser desmascarado a partir de uma investigação pormenorizada que esclareça metodicamente os elementos constitutivos de toda a experiência, essa investigação só pode ser operada pela crítica transcendental.

<sup>20</sup> Höffe (2005) afirma que é um equívoco classificar a razão como faculdade suprema de conhecimento. Pois, a temática central da dialética transcendental é justamente mostrar que a razão só pode *pensar* o incondicionado e não *conhecê-lo*. Poderíamos dizer que a importância da razão se dá na medida em que estabelece os limites para o conhecimento.

<sup>21</sup> O incondicionado não comporta as condições indispensáveis para o conhecimento objetivo: a intuição sensível e o conceito do entendimento.

### 1.2.1 As ideias transcendentais

Os conceitos puros do entendimento são as categorias, e os conceitos da razão pura são designados por *ideias transcendentais*. Os conceitos do entendimento, na medida em que são definidos como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, servem para *entender* as percepções; e, os conceitos da razão, na medida em que esta é a faculdade de unificar as regras mediante princípios, servem para *compreender* as percepções (CRP, B 367). Os conceitos do entendimento nos possibilitam conhecer e determinar um objeto, desde que este seja dado a uma intuição sensível e sua realidade objetiva possa sempre ser mostrada na experiência. Por outro lado, os conceitos da razão têm no conhecimento empírico apenas uma parte, esses conceitos não estão limitados pela experiência. Tentando mostrar o propósito dos conceitos da razão, Kant afirma que

os conceitos puros da razão, incidindo sobre a totalidade na síntese das condições, são necessários, pelo menos na medida em que nos prescrevem a tarefa de fazer progredir, tanto quanto possível, a unidade do entendimento até ao incondicionado e estão fundados na natureza da razão humana, ainda que, de resto, falte a estes conceitos transcendentais um uso adequado *in concreto* e, assim, não tenham outra utilidade que não seja a de conduzir o entendimento numa direção em que o seu uso, ampliando-se o mais possível, se mantenha, ao mesmo tempo, sempre perfeitamente de acordo consigo mesmo (CRP, B 380).

Segundo Kant, ao falar da totalidade das condições e do incondicionado aparece uma expressão de que não se pode fugir e, também, que não se pode usar com toda a segurança, pela ambiguidade que envolve. A expressão revela a palavra ‘absoluto’, que pode ser usada para contrapor ao simplesmente comparativo e particular. O particular está restrito a condições, o absoluto vale sem restrições. Nesse sentido, Kant afirma que “o conceito transcendental da razão refere-se sempre apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e só termina no absolutamente incondicionado, ou seja, incondicionado em todos os sentidos” (CRP, B 382).

Kant entende por ideia “um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda” (CRP, B 383). Mas, em que consiste a necessidade das ideias transcendentais se Kant deixa claro que, para o

conhecimento, delas não se pode fazer uso? As ideias enquanto conceitos puros da razão “consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições” (CRP, B 383). Segundo Kant, a razão produz suas ideias necessariamente, isso nos permite identificar que elas (as ideias) não são um mero capricho dos filósofos metafísicos ou dogmáticos, mas dizem respeito a uma necessidade ou carência da razão. Nesse sentido, podemos afirmar que as ideias não são forjadas arbitrariamente, mas são dadas pela própria natureza da razão, e, se relacionam com o uso total do entendimento.

Segundo Kant, “quando se nomeia uma ideia, diz-se *muito* quanto ao objeto (como objeto do entendimento puro), mas, por isso mesmo, se diz *muito pouco* quanto ao sujeito (isto é, quanto à sua realidade sob uma condição empírica)” (CRP, B 384). Nesse sentido, no uso especulativo da razão a questão concernente à totalidade absoluta dos fenômenos deve ser encarada apenas como uma ideia, isso porque não podemos nunca realizar numa imagem algo semelhante, permanecendo, assim, um problema sem solução.

Kant antecipa alguns resultados que revelam o aspecto positivo da dialética transcendental:

como no uso prático do entendimento se trata unicamente de uma execução segundo regras, a ideia da razão prática pode fazer-se sempre real, embora dada só em parte *in concreto*, e é mesmo a condição indispensável de todo o uso prático da razão. A realização desta ideia é sempre limitada e defeituosa, mas em limites que é impossível determinar e, por conseguinte, sempre sob a influência do conceito de uma integralidade absoluta. A ideia prática é, pois, sempre altamente fecunda e incontestavelmente necessária em relação às ações reais (CRP, B 384-5).

Os conceitos transcendentais da razão não são nada mais que ideias, mas nem por isso são supérfluos e vãos. Entretanto, mesmo que nenhum objeto possa ser determinado por eles, podem no fundo servir de *cânone* ao entendimento permitindo o seu “alargamento”, no sentido de que a base para todo o condicionado é o incondicionado, não como condição do conhecimento, mas como ideia. Através do uso das ideias transcendentais não se pode aumentar o conhecimento, nem quantitativa nem qualitativamente, elas possuem apenas um uso meramente regulativo<sup>22</sup>. Segundo Kant, esses conceitos transcendentais da razão podem,

<sup>22</sup> As ideias transcendentais não são princípios constitutivos da razão, ou seja, não servem para ampliar o conhecimento para além da possível experiência; elas se caracterizam como um princípio

porventura, “estabelecer uma transição entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão” (*CRP*, B 386).

Assim como encontrou a origem das categorias na tábua lógica dos juízos, Kant busca a origem dos conceitos puros da razão nas funções do raciocínio, isto é, na forma lógica dos silogismos. Desse modo, “haverá tantos conceitos puros da razão quantas as espécies de relações que o entendimento se representa mediante as categorias” (*CRP*, B 379). Mediante a relação natural que o uso transcendental do nosso conhecimento deve estabelecer com o uso lógico, tanto em raciocínios como em juízos, Kant conclui “que só haverá três espécies de raciocínios dialéticos, os quais se referem às três espécies de raciocínios, mediante os quais a razão pode atingir conhecimentos a partir de princípios” (*CRP*, B 390). A função característica desses raciocínios é “ascender da síntese condicionada, a que o entendimento está sempre submetido, à síntese incondicionada, que este nunca pode atingir” (*Ibidem*).

As três espécies de raciocínios dialéticos conduzem por suas conclusões as três ideias transcendentais. A primeira espécie, em analogia com os raciocínios *categóricos*, refere-se à unidade absoluta do sujeito transcendental (o eu pensante), caracteriza-se como uma ideia fisiológica (psicológica) de onde resultam os *paralogismos da razão pura*; a segunda espécie, em analogia com os raciocínios *hipotéticos*, tem por conteúdo a unidade incondicionada das condições objetivas no fenômeno (o mundo), caracteriza-se como ideia cosmológica e tem como resultado a *antinomia da razão pura*; e, a terceira espécie, em analogia com os raciocínios *disjuntivos*, refere-se à unidade incondicional das condições objetivas da possibilidade de todos os objetos em geral (um ser supremo), caracteriza-se como uma ideia teológica de onde resulta o *ideal da razão pura*. Desse modo, segundo Kant, “a razão pura fornece a ideia para uma doutrina transcendental da alma (*psychologia rationalis*), para uma ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*) e, por fim, para um conhecimento transcendental de Deus (*theologia transcendentalis*)” (*CRP*, B 391-2). É preciso ter claro que “a razão pura nunca se refere diretamente a objetos, apenas aos conceitos que o entendimento tem desses objetos” (*CRP*, B 392).

---

regulativo, ou seja, servem apenas para prescrição de uma regra que orienta a síntese regressiva na série de condições.

A ilusão inevitável da razão em atribuir realidade objetiva a objetos que não encontram correspondência empírica tem sua origem a partir de raciocínios (sofismas) necessários, por eles somos levados a conceber tais ideias. Essa ilusão não é algum defeito da razão, mas é algo que lhe é natural, ou seja, a razão usa certos artifícios para resolver os conflitos em que se vê envolta. Como vimos, não se pode erradicar essa ilusão natural da razão, deve-se, sim, descobri-la e aprender a trabalhar com ela, evitando-a, mas tendo consciência de que ela o acompanha sempre. De acordo com Kant,

[n]ão é possível, propriamente, falar de uma *dedução objetiva* destas ideias transcendentais, tal como a que pudemos apresentar das categorias. Porquanto não têm, de fato, relação com qualquer objeto dado, que lhes pudesse corresponder, precisamente porque se trata apenas de ideias. Mas foi possível empreender a sua derivação subjetiva a partir da natureza da nossa razão, o que realizamos no presente capítulo (*CRP*, B 393, grifos do autor).

Até aqui, fica estabelecida a distinção entre os conceitos transcendentais da razão e os conceitos do entendimento. Mostrou-se qual a origem, quais são e o âmbito dos conceitos transcendentais da razão. Para o intento a que nos propomos, de investigarmos a questão da liberdade, nos interessa a ideia cosmológica que apresenta na antinomia da razão pura, mais precisamente em seu terceiro conflito, a questão da necessidade natural e da liberdade como causalidades distintas de onde todos os eventos se derivam.

## 2 O PROBLEMA DA LIBERDADE NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

### 2.1 A antinomia da razão pura

A razão quando se aplica à síntese objetiva dos fenômenos pretende, “e com muita aparência, fazer valer o seu princípio da unidade incondicionada, mas em breve se enreda em tais contradições, que se vê forçada a desistir da sua pretensão em matéria cosmológica” (*CRP*, B 433). Surge, assim, a antinomia da razão, ou seja, um estado da razão pura em que as suas próprias leis entram em conflito. A antinomia é um conflito inevitável e revela aspectos positivos, pois preserva a razão de “adormecer numa convicção imaginária” (*CRP*, B 434). Segundo Kant,

[a] antinomia da razão pura colocará diante dos olhos os princípios transcendentais de uma pretensa cosmologia pura (racional), não para a considerar válida e dela se apropriar, mas, como já indica a expressão de conflito da razão, para a revelar na sua aparência deslumbrante, mas falsa, como uma ideia que não se pode conciliar com os fenômenos (*CRP*, B 435).

Diante do conflito antinômico, é preciso, ao mesmo tempo, cuidar para não cair no ceticismo nem no dogmatismo. Ou seja, evitar a teimosia em sustentar certas afirmações sem levar em conta os argumentos que defende o contrário. Segundo Kant, essas atitudes representam a morte de uma sã filosofia, uma filosofia que se pretenda crítica. A antinomia caracteriza-se como o campo de batalha onde se dá o duelo entre as teses empiristas (céticos) e racionalistas (dogmáticos). O método cético, segundo Kant, se distingue do ceticismo, e será utilizado na resolução da contenda antinômica, pois “aspira à certeza e procura o ponto de dissídio numa controvérsia bem intencionada e conduzida com inteligência” (B 451-2). Esse método, próprio da filosofia, não defende uma ou outra posição, mas, para descobrir “o ponto de dissídio”, deixa que ambas as posições se anulem reciprocamente para que, descobrindo a ilusão, torne possível a certeza<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Höffe (2005, p. 115) afirma que “enquanto o próprio ceticismo absolutiza uma doutrina afirmando a completa impossibilidade de um conhecimento certo e seguro, o método cético não reconhece imediatamente nem refuta nada”.

A antinomia aparece quando a razão não se limita a atuar apenas dentro dos limites da possível experiência. A razão longe de encontrar confirmação e nem mesmo refutação para tais teses, acaba pensando-as ao mesmo tempo, pois aparentemente nenhuma contradição se impõe. O conflito antinômico da razão se dá a partir da oposição entre o conteúdo expresso numa *tese* e numa *antítese*. Tese e *antítese* poderiam ser consideradas como duas teses de igual valor, pois se encontram no mesmo nível de avaliação<sup>24</sup>.

Observamos que Kant introduz o termo no singular, mas em seguida se propõe discutir quatro antinomias, isso porque os quatro conflitos se referem à ideia cosmológica. As duas primeiras tendem à regressão ao incondicionado matemático e as duas últimas ao incondicionado dinâmico. Cada antinomia está dedicada a uma contenda cosmológica, segundo Kant,

[n]o primeiro caso a série é a *parte priori* sem limites (sem começo), isto é, infinita e no entanto dada integralmente, embora a sua regressão nunca seja acabada e só possa chamar-se virtualmente infinita. No segundo caso há um primeiro termo da série que em relação ao tempo decorrido se chama *início do mundo*, em relação ao espaço, *limite do mundo*; *simples*, em relação às partes de um todo dado em seus limites; *espontaneidade absoluta* (liberdade), em relação às causas; *necessidade natural absoluta*, em relação à existência de coisas mutáveis (CRP, B 446).

Num dado momento Kant afirma que em relação às teses e *antíteses* dos conflitos antinômicos não se pode manifestar a verdade ou a falsidade. O certo é que em relação às duas primeiras pode-se dizer, na verdade, que são falsas, pois não se sustentam na medida em que tentam unir num conceito duas coisas que se excluem reciprocamente. No caso das duas últimas, encontram-se bons argumentos para se defender tanto a tese quanto a *antítese*, justamente por suas afirmações se referirem a âmbitos distintos. Para o intento que nos propomos neste trabalho, trataremos apenas do terceiro conflito.

## 2.2 A terceira antinomia

<sup>24</sup> E são duas teses distintas, pois a tese e a *antítese* apresentadas por Kant no interior da *antinomia* representam as teses divergentes defendidas pelos racionalistas e pelos empiristas respectivamente.

O terceiro conflito das ideias transcendentais ou, mais popularmente conhecida, a terceira antinomia é não só o centro de onde emerge o problema do nosso trabalho como também estabelece as considerações iniciais para a sua solução. De acordo com o próprio Kant, foi o conteúdo expresso pelas teses empiristas e racionalistas acerca da liberdade, matéria da terceira antinomia, que o despertou de seu “sono dogmático”. O conflito se estabelece a partir do confronto entre a tese (posição racionalista ou metafísica) que afirma que a causalidade natural não é a única de onde os fenômenos do mundo podem ser derivados, que há, portanto, no mundo, causas dotadas de liberdade e a antítese (posição empirista) que afirma que não há liberdade, mas, que tudo no mundo acontece em virtude das leis da natureza (*CRP*, B 472-3).

A oposição entre a liberdade e a determinação plena deve ser encarada na terceira antinomia como uma questão de caráter essencialmente epistemológico, no que concerne à nossa capacidade de conhecer o mundo como totalidade. Entretanto, abre-se um interesse além do teórico, um interesse prático, em ver esse conflito resolvido. A resolução da terceira antinomia é decisiva para a fundamentação da moralidade. A concepção de liberdade apresentada no interior do conflito antinômico como espontaneidade absoluta é a liberdade em sentido transcendental, não se trata de liberdade prática. Contudo, a liberdade transcendental caracteriza-se como condição de possibilidade para a liberdade prática, pois esta última não poderia ser pensada se tudo fosse determinado pelas leis da natureza. Nesse sentido, há um interesse prático da razão em resolver o conflito da terceira antinomia.

### 2.2.1 Considerações acerca da tese

A tese, ao defender uma causalidade pela liberdade, além da causalidade natural, afirma a existência de uma causa que não é necessariamente causada. Está claro no conteúdo expresso pela tese que, em momento algum, nega-se a existência da causalidade por leis da natureza, apenas admite-se que ao lado desta existe outro tipo de causalidade que não é determinada pelas leis naturais. A razão, na ânsia de satisfazer sua necessidade de achar o incondicionado para as condições,

cria a ideia da liberdade transcendental, pois somente a causalidade natural não responde aos seus anseios.

Para provar a tese, Kant<sup>25</sup> aponta primeiramente para a incapacidade da antítese em encontrar um primeiro começo para os acontecimentos no mundo: “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” (CRP, B 472). De outro modo, poderíamos dizer que se tudo o que acontece segundo as leis da natureza tem uma causa, então, nunca será possível apontar para uma primeira causa de tudo. Mas, segundo Kant, isso contradiz a própria lei da natureza, que diz que nada acontece “sem uma causa suficiente determinada *a priori*” (CRP, B 474). Desse modo, não se pode considerar que a causalidade pelas leis da natureza seja a única, é preciso admitir uma causa que não seja causada, uma causa livre.

A liberdade é definida como um tipo de causalidade, que produz acontecimentos no mundo, sem que sua causa seja determinada anteriormente por outra causa. Podemos dizer que a liberdade, nesse sentido, é um tipo peculiar de causalidade que ultrapassa os limites da experiência possível e o conhecimento da razão teórica, e, portanto, é liberdade transcendental<sup>26</sup>. Segundo Kant, a liberdade transcendental é “uma *espontaneidade absoluta* das causas, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza” (CRP, B 474). A liberdade transcendental, enquanto espontaneidade absoluta, não é algo particular, mas é causação para tudo o que acontece na natureza. O que seja uma espontaneidade absoluta é algo que não pode ser decidido em termos de conhecimento. A ideia transcendental da liberdade é a figura que entra no *continuum* da causalidade por necessidade da natureza e caracteriza-se como um problema para tal sistema causal.

Na observação sobre a tese, Kant afirma que “a ideia transcendental da liberdade está, na verdade, longe de formar todo o conteúdo do conceito psicológico deste nome, conceito que é em grande parte, empírico” (CRP, B 476). De outro modo, que não se pode confundir a ideia transcendental da liberdade com a liberdade prática, embora esta tenha seu fundamento naquela. Isso ficará mais claro

<sup>25</sup> Devemos ter claro que tanto os argumentos usados para defender a tese, quanto os usados para defender a antítese, não expressam a posição de Kant, mas é Kant apresentando os argumentos daqueles que defendem tradicionalmente a concepção da tese e/ou da antítese.

<sup>26</sup> Esta afirmação está de acordo com aquilo que é defendido por Beck (1987).

quando se tratar da solução da terceira antinomia. Entretanto, razão teórica fica dispensada de explicar a possibilidade da liberdade transcendental, pois,

não é necessário encontrar resposta para a interrogação acerca do modo como será isto possível, visto que, na causalidade por leis naturais, também somos obrigados a contentar-nos com reconhecer *a priori* que uma causalidade desse gênero tem que ser pressuposta, embora não possamos de modo algum conceber como seja possível que, mediante determinada existência, se ponha a existência doutra coisa, pelo que temos de ater-nos simplesmente à experiência (*CRP*, B 476).

Outra coisa estabelecida na observação sobre a tese é que ficando provada “a faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo” (*CRP*, B 478) é permitido fazer começar, espontaneamente, séries diversas e conferir às substâncias dessas séries a faculdade de agir pela liberdade, isso não quanto ao tempo, mas quanto à causalidade<sup>27</sup>. É nesse sentido que Kant apresenta o exemplo do levantar-se da cadeira como início de uma nova série completamente livre quanto à causalidade, não determinada por causas naturais, embora apenas a continuação de uma série precedente quanto ao tempo. Segundo Kant,

[o] que confirma, com brilho, a necessidade da razão fazer apelo, na série das causas naturais, a um primeiro começo, resultante da liberdade, é o fato de todos os filósofos da Antiguidade (excluindo a escola epicurista) se terem visto obrigados, para explicar os movimentos do mundo, a admitir um primeiro motor, isto é, uma causa livremente atuante, que primeiro e por si mesma iniciou esta série de estados (*CRP*, B 478).

Embora não haja nenhum empecilho que nos impossibilite de pensar uma causalidade desse tipo, que espontaneamente inicia uma série causal, não podemos conhecer em que consiste, pois ela se estende para além dos limites da experiência possível. A liberdade transcendental é simplesmente uma ideia, que não contém nada tirado da experiência, e, também, cujo objeto não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência<sup>28</sup>. Ou seja, a liberdade transcendental não acrescenta positivamente nada ao conhecimento. Desse modo, não podemos determinar a existência da liberdade transcendental em virtude de que a ela não corresponda nenhuma intuição. De fato, como Kant afirma no prefácio à segunda edição da *CRP*, não podemos *conhecer* a liberdade

<sup>27</sup> Segundo Pinzani (2012, p. 574), “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)”.

<sup>28</sup> Nas palavras de Allison (1992), a ideia transcendental de liberdade não deriva e nem se refere a nenhum objeto que possa ser dado na experiência.

como propriedade de um ser a quem atribuo efeitos no mundo sensível, pois teria de conhecer esse ser como determinado na sua existência e todavia não determinado no tempo (o que é impossível, porquanto não posso assentar o meu conceito em nenhuma intuição), posso, não obstante, *pensar a liberdade*; isto é, a representação desta não contém em si, pelo menos, nenhuma contradição, se admitirmos a nossa distinção crítica dos dois modos de representação (o modo sensível e o modo intelectual) e a limitação que daí resulta para os conceitos do puro entendimento e, conseqüentemente, para os princípios que deles decorrem (CRP, B XXVIII, grifo do autor).

Isso corrobora o que já vinha sendo analisado, embora o sentido dessa citação de Kant possa se completar com detalhes que serão introduzidos mais adiante. Por enquanto, podemos afirmar que a liberdade transcendental, enquanto um conceito que não se dá no tempo e nem sequer tenha uma intuição que lhe corresponda, se insere dentro daqueles conceitos tratados por Kant como problemáticos, ou seja, seu pensamento não contém nenhuma contradição, embora sua realidade objetiva não possa de maneira alguma ser demonstrada. De acordo com a Dialética Transcendental, a ideia transcendental da liberdade pode ser encarada apenas no que diz respeito à sua possibilidade lógica e nunca com relação à possibilidade real.

A ideia transcendental da liberdade não se caracteriza como um princípio *constitutivo* da razão (que serviria para ampliar o conceito do mundo sensível para além de toda a experiência possível), mas, apenas, como um princípio *regulativo* da razão (uma regra da razão pura que permitiria prosseguir e alargar a experiência o mais possível sem levar em conta qualquer limite empírico). Por isso, podemos dizer que pela liberdade transcendental estamos autorizados a pensar uma causalidade fruto de uma pura espontaneidade, mas nunca atribuir realidade objetiva, pois é apenas uma ideia que serve unicamente de regra para a razão<sup>29</sup>. Não esquecendo que o único propósito da ideia transcendental da liberdade, como um tipo peculiar de causalidade, dentro do conflito antinômico, é para contrapor com o conceito de causalidade da natureza.

A liberdade transcendental carrega em si dois aspectos desde a sua formulação na terceira antinomia: ela pode ser considerada, por um lado, negativa, e, por outro, positiva. Enquanto negativa, a liberdade transcendental diz respeito ao fato de que ela é livre de qualquer determinação causal. Já o seu aspecto positivo revela a sua espontaneidade e a necessidade que ela tem de se basear num outro

<sup>29</sup> A razão especulativa não dá conta de estabelecer a realidade objetiva do conceito de liberdade transcendental.

tipo de lei, que não a lei da natureza. Determinar que lei é essa, é o problema que Kant encontra e que acaba não resolvendo na *CRP*, apesar de apontar, na solução da terceira antinomia e no Cânone, para a consideração do âmbito prático.

### 2.2.2 Considerações acerca da antítese

A antítese defende que não existe liberdade e que a causalidade pelas leis da natureza é a única. A prova da antítese parte da suposição de que se houvesse uma liberdade em sentido transcendental não haveria uma causa anterior. Entretanto, todo começo pressupõe uma causa anterior. Logo, um primeiro começo independente de uma causa anterior, um começo pela espontaneidade, pressupõe um estado que não possui nenhuma relação causal com o estado anterior da mesma causa. Assim, a antítese afirma que liberdade e natureza não podem coincidir, pois a liberdade atua numa lógica diversa daquela da natureza. De outro modo, não se pode admitir a liberdade transcendental num sistema comandado pelas leis da natureza, pois, “a liberdade transcendental é contrária à lei da causalidade” (*CRP*, B 473).

Segundo as considerações de Kant, a natureza é um todo orgânico, por isso se torna problemático inserir nela uma causalidade por liberdade que quebraria com a lógica da causalidade natural, ou seja, a noção de liberdade atrapalharia a coerência do sistema natural. Por isso, a liberdade transcendental não teria lugar num sistema de necessidade natural. A argumentação em favor da antítese chega a alegar que pela liberdade transcendental não seria possível uma unidade da experiência, já que esta pressupõe a lei da causalidade natural<sup>30</sup>. Nesse sentido, a noção de liberdade é considerada “um vazio ser de razão”, ou seja, uma ilusão produzida pela razão e que atuaria apenas no âmbito do pensamento. Pois, segundo o que defende a antítese, só podemos encontrar o encadeamento e a ordem dos acontecimentos no mundo na natureza.

<sup>30</sup> Segundo Pinzani (2012, p. 576), “Kant não define explicitamente a unidade da experiência, mas parece-me bastante claro que Kant quer afirmar aqui o seguinte: para que nossas múltiplas experiências possam ser consideradas como referindo-se todas à mesma realidade, é necessário que tal realidade obedeça ao mesmo tipo de causalidade, a saber, à por natureza, sem que haja fenômenos que obedecem a outra causalidade, pois isso impossibilitaria conciliar a experiência deles com a dos fenômenos que obedecem à lei da natureza”.

### 2.2.3 O interesse da razão nesse conflito

No conflito antinômico da razão consigo mesma, Kant não toma partido nem pela tese nem pela antítese, mas apresenta os argumentos relativos à defesa e prova de cada uma e deixa que elas se esgotem em sua luta recíproca e inútil. Sabemos que tal conflito é um problema natural e inevitável da razão que se lança a pretensões “que estendem seu domínio para além de todos os limites da experiência” (*CRP*, B 490). Embora a filosofia transcendental, no confronto da tese e antítese antinômicas, tenha despido a razão de todo o seu empírico, suas afirmações só adquirem sentido em ligação com o empírico. Nesse sentido, Kant realça o valor e a dignidade da filosofia na procura pelo incondicionado, pois,

nesta aplicação e na extensão progressiva do uso da razão, partindo do campo da experiência e ascendendo gradualmente até estas ideias sublimes, a filosofia revela uma tal dignidade que, se pudesse sustentar as suas pretensões, deixaria muito para trás o valor de todas as demais ciências humanas, pois nos promete dar fundamento às nossas mais altas esperanças e abrir-nos perspectivas sobre os fins últimos para os quais deverão, por fim, convergir todos os esforços da razão (*CRP*, B 491).

Segundo Kant, o uso da razão que ultrapassa toda a experiência fornece à filosofia materiais onde esta possa apoiar suas pesquisas. Isso, talvez, não seja visto com bons olhos no âmbito especulativo da razão, mas é fundamental para a investigação acerca do destino prático do homem. Em meio às suas maiores esperanças a razão se vê embaraçada diante dos argumentos pró e contra. Como não pode recuar e contemplar a querela antinômica, por honra e segurança, nem ordenar a paz, pois a resolução de tal disputa é de seu interesse, resta-lhe a reflexão sobre a origem deste conflito consigo mesma.

Antes de investigar uma possível solução para o conflito, Kant examina qual seria o lado que daria preferência, caso tivesse que tomar partido. Para isso, segue esclarecendo o ponto de vista e o interesse de cada lado da contenda. Kant observa que a antítese revela apenas um princípio de empirismo puro, por outro lado, as afirmações da tese admitem ao mesmo tempo uma explicação empírica e a concepção de um princípio intelectual. Aparentemente, Kant não tem o compromisso

de ressaltar qualquer vantagem seja de um lado ou do outro, mas apenas mostrar porque cada lado adota seus respectivos pontos de vistas.

O lado da tese, ao qual Kant corresponde ao *dogmatismo*, revela três coisas: em primeiro lugar, um *interesse prático*, que na terceira antinomia expressa a possibilidade que o ser humano “nas suas ações voluntárias seja simultaneamente livre e superior à compulsão da natureza” (CRP, B 494). Em segundo lugar, um *interesse especulativo* da razão, que expressa que ao aceitarmos a ideia transcendental da liberdade, podemos admitir uma causalidade espontânea, como primeiro motor, um primeiro início ou que inicie uma série de eventos no mundo. Em terceiro lugar, a vantagem da *popularidade*, pois “o senso comum não encontra a menor dificuldade nas ideias do começo incondicionado de toda a síntese, visto que, de qualquer modo, está sempre mais habituado a descer às consequências do que a subir aos princípios” (CRP, B 495).

O lado da antítese, que Kant faz corresponder ao *empirismo*, em primeiro lugar, não revela nenhum interesse prático resultante dos princípios puros da razão. Ao contrário, parece que o simples empirismo rouba toda a força e a influência da moral e da religião, pois “se a nossa vontade não é livre e a alma é tão divisível e corruptível como a matéria, então as ideias morais e os seus princípios perdem todo o valor (...)” (CRP, B 496)<sup>31</sup>. Em contrapartida, num segundo momento, o empirismo “oferece ao interesse especulativo da razão vantagens bem aliciantes e que ultrapassam, grandemente, as que pode prometer o doutor dogmático das ideias da razão” (CRP, B 496). De outro modo, dentro do que é apregoado pela antítese, o entendimento está em lugar seguro, que lhe é próprio (possível experiência), onde sempre é dado o objeto à intuição. Nesse sentido, não se apresenta ao entendimento nenhuma necessidade de abandonar a cadeia da ordem natural para admitir uma ideia cujo objeto nunca poderá ser conhecido. Para o empirismo, o que se estende para além do interesse especulativo com vistas a um interesse prático não pode ter a pretensão de contribuir para o alargamento do conhecimento. O conhecimento é concebido apenas em relação ao interesse especulativo da razão. O

<sup>31</sup> Para Pinzani (2012), isso é algo válido apenas numa concepção moral que parta da noção de responsabilidade individual (como é o caso da ética kantiana), mas não vale para uma concepção moral de tipo determinista (como a de Hobbes ou de Espinoza), que nega a liberdade no sentido defendido pela antítese. Uma concepção moral determinista (do tipo hobbesiano ou espinoziano) é capaz de conceber ações moralmente amparadas numa teoria da motivação moral, que leva em conta mecanismos passionais como o medo da punição e a esperança de um prêmio, justamente aquilo que Kant vai criticar e negar como pressuposto moral em sua filosofia.

conhecimento propriamente especulativo “não pode atingir objeto algum que não seja o da experiência e, ultrapassados os seus limites, a síntese, que busca conhecimentos novos e independentes da experiência, não possui substratos da intuição, sobre o qual possa ser aplicada” (*CRP*, B 499). Em terceiro lugar, embora o empirismo tenha como projeto satisfazer-se com o conhecimento da experiência, num encadeamento que obedece às leis naturais, ele não goza de nenhuma popularidade. O senso comum é seduzido pelas questões que ultrapassam o simplesmente experimentável, principalmente aquelas de cunho prático.

Numa primeira leitura, pode parecer que Kant expressa uma considerável simpatia pelo empirismo, entretanto, após analisar os interesses tanto da tese como da antítese, aponta que o empirismo pode incorrer no erro da imodéstia, na medida em que nega o que excede a esfera dos seus conhecimentos intuitivos, tornando-se, por sua vez, dogmático. As proposições defendidas pela antítese não admitem um primeiro termo ou começo que possa servir de fundamento para a construção completa do conhecimento. A razão humana, para Kant, “é arquetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, e, por conseguinte, só admite princípios que, pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema” (*CRP*, B 502). Sendo que as limitações da antítese impossibilitam a construção de um edifício completo do conhecimento, logo, podemos afirmar, de acordo com Kant, que “o interesse arquetônico da razão (que exige não uma unidade empírica, mas uma unidade racional *a priori*) comporta, naturalmente, uma recomendação a favor das afirmações da tese” (*CRP*, B 503).

## **2.3 A possibilidade do conflito antinômico ser solucionado**

### **2.3.1 O idealismo transcendental como chave da solução crítica do conflito antinômico**

Embora Kant não tome partido no conflito, parece que ele leva em conta o interesse da razão naquilo que a tese defende. Segundo Kant, o conflito da razão

consigo mesma tem de ser resolvido e a resolução deve brotar da mesma fonte de onde nasceu o problema. A filosofia transcendental tem, pois,

a particularidade de nenhuma questão respeitante a um objeto dado à razão pura, ser insolúvel para essa mesma razão humana e nenhum pretexto de ignorância inevitável e de insondável profundidade do problema pode desligar-nos da obrigação de lhe darmos plena e cabal resposta” (KANT, *CRP*, B 505).

Ora, o conceito que possibilita a interrogação deve conter a possibilidade de resposta. Os conflitos da razão exigem uma resposta com respeito à natureza do objeto a que se referem. Entretanto, como o objeto de tal conflito não é dado empiricamente, é um objeto desconhecido, e que nem pode ser conhecido, deve ser pressuposto *como se fosse* um objeto da experiência e ser pensado em conformidade com uma ideia, ou seja, uma simples criação da razão.

Para Kant, somente o idealismo transcendental pode se apresentar como uma chave de solução para os conflitos da antinomia e como caminho certo que possibilita a descoberta do caráter ilusório de tais conflitos<sup>32</sup>. Antes de mostrar em que medida o idealismo transcendental se configura como a chave que pode possivelmente nos facultar o acesso à solução da contenda antinômica, Kant o diferencia do realismo transcendental e do idealismo empírico. O realismo transcendental não faz a devida distinção entre os objetos da experiência sensível e as coisas subsistentes por si mesmas. Já o idealismo empírico admite a realidade própria do espaço, mas nega ou duvida da existência de seres extensos no espaço, nesse sentido, fica impossível uma distinção entre sonho e realidade<sup>33</sup>.

Por outro lado, segundo Kant, “o idealismo transcendental permite que os objetos da intuição externa existam realmente tal como são intuídos no espaço, e todas as mudanças no tempo sejam como o sentido interno as representa” (*CRP*, B 520). Os objetos de uma experiência nunca são dados em si mesmos, e, desse modo, não existem fora da experiência. Entretanto, segundo o exemplo que Kant sugere, podemos admitir que haja habitantes na lua, embora ninguém os tenha

<sup>32</sup> Kant caracteriza o idealismo transcendental como a doutrina que demonstra que tudo o que é intuído no espaço e no tempo, ou seja, todos os objetos de uma experiência possível para nós, seres humanos, são apenas fenômenos, “meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora de nossos pensamentos existência fundamentada em si” (*CRP*, B 519). Kant acrescenta em nota na B 519 que algumas vezes chamou o idealismo transcendental de idealismo formal para distingui-lo do idealismo material.

<sup>33</sup> Kant está se referindo ao tipo de idealismo defendido por Descartes e Berkeley, já refutado na *CRP* em B 274-5.

visto, mas com o possível progresso da experiência podemos chegar a vê-los. Nesse sentido, a realidade está em relação com o encadeamento empírico de uma experiência possível, isso não quer dizer que sejam reais em si mesmos, ou seja, fora da consciência subjetiva que percebe o progresso da experiência.

O caráter ilusório do conflito antinômico se deve ao argumento dialético no qual se assenta. Kant apresenta a estrutura do argumento expressa pelo seguinte silogismo: quando o condicionado é dado, é dada também toda a série de condições do mesmo; ora, os objetos dos sentidos são-nos dados como condicionados; logo, toda a série de condições dos objetos dos sentidos são-nos dadas. Segundo Kant, a premissa maior é meramente analítica, ou seja, é um postulado lógico da razão de fácil acompanhamento com o entendimento sem levar em conta o conhecimento dos objetos. Em se tratando de coisas em si, se um condicionado é dado é dada também a sua condição, e dada a série de condições é pressuposto, assim, o incondicionado. Mas, se se trata de fenômenos, não se pode dizer que, dado o condicionado, também são dadas todas as séries de condições, pois esta se verifica só por uma regressão às condições.

Nesse sentido, a ilusão transcendental não é intencional, mas natural, pois é fruto do erro dialético onde a premissa maior toma o condicionado no significado transcendental de categoria pura e a premissa menor no significado empírico de um conceito do entendimento aplicado a simples fenômenos. Na premissa maior não se encontra nenhuma ordem de tempo na ligação do condicionado à sua condição, são pressupostas como dados simultaneamente. Na premissa menor os fenômenos são considerados como coisas em si. Assim, segundo Kant, não podemos pressupor nem o primeiro caso nem o segundo para a totalidade absoluta da síntese e da série representada. Nesse caso, ambas as partes do conflito poderiam ser rejeitadas, pois, tanto a tese quanto a antítese do conflito antinômico têm suas conclusões extraídas a partir de um argumento falacioso e, portanto, caracterizam-se como falsas se tiverem a pretensão de conhecimento.

A antinomia da razão deve desaparecer no momento em que se mostrar que o que há entre a tese e a antítese é apenas uma oposição dialética (e não analítica), e que tal conflito originou-se do fato “de se ter aplicado a ideia da totalidade absoluta, válida unicamente como condição da coisa em si, a fenômenos, que só existem na representação” (CRP, B 534). Entretanto, um verdadeiro proveito (não dogmático, mas crítico e doutrinal) pode-se tirar da antinomia, a saber, a

demonstração indireta da idealidade transcendental dos fenômenos, ou seja, que estes nada são fora das representações de um sujeito. A partir dessa constatação, podemos de fato compreender a importância do idealismo transcendental se constituir a única chave de solução para tal conflito. Do mesmo modo, percebemos a dialética transcendental como advertência de que não se pode fazer um uso equivocado da razão, sob pena de não se resolver o problema e ficar com a ilusão de ter resolvido. Do exposto, podemos compreender em que sentido a ideia transcendental da liberdade na terceira antinomia caracteriza-se apenas como um modo de se antepor (ou contrapor) ao determinismo causal da natureza.

### 2.3.2 Os pressupostos de uma liberdade em sentido prático

Kant enfatiza que só é possível conceber duas espécies de causalidades de onde podem ser derivados os acontecimentos no mundo: a causalidade segundo a *natureza* e a causalidade pela *liberdade*. A primeira reconhece os eventos naturais como encadeados numa causalidade natural, onde um evento precedente segue outro segundo uma regra. Como este tipo de causalidade repousa em condições de tempo, é impossível pensar um evento que se mostre pela primeira vez, pois a causa da causalidade necessita de uma outra causa e assim *ad infinitum*. A segunda, não estando ligada a nenhuma causa que a anteceda no tempo, é “a faculdade de iniciar *por si* um estado” (CRP, B 561). Como a razão necessita para si um início causal absoluto, e, para isso, a causalidade natural não lhe serve, ela cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar eventos por si mesma, independentemente de uma causa anterior.

Poderíamos nos perguntar qual a contribuição advinda do estabelecimento da ideia transcendental da liberdade. A prova da tese da terceira antinomia nos permite conceber uma primeira causa para os eventos no mundo<sup>34</sup>. Na solução da antinomia, Kant faz notar que da mera ideia transcendental da liberdade podemos

<sup>34</sup> Beck (1984) concebe a prova da tese da terceira antinomia como uma adaptação da prova aristotélica-tomista da impossibilidade de uma série infinita de causas e, portanto, da necessidade de uma causa primeira.

pensar o conceito de uma liberdade em sentido prático<sup>35</sup>. Se toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse a causalidade segundo leis da natureza, todas as ações humanas estariam condicionadas a tais leis, e assim não haveria ações livres, mas apenas ações determinadas. Logo, a ideia transcendental da liberdade entendida como “uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal” (CRP, B 561) pode servir de condição de possibilidade para se pensar a liberdade prática. Isso nos leva a conceber o ser humano dotado de um arbítrio *livre*, capaz de determinar-se a si mesmo independentemente da influência dos impulsos da sensibilidade. Kant afirma que a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente a liberdade prática. Assim, uma liberdade em sentido prático não pode ser entendida separada da ideia transcendental de liberdade concebida pela razão especulativa.

O conceito prático de liberdade, constituído a partir da ideia transcendental da liberdade, encerra o ponto preciso das dificuldades concernentes ao problema da possibilidade da liberdade. A liberdade em sentido prático é definida como “a independência do arbítrio frente à [coerção] dos impulsos da sensibilidade” (CRP, B 562). É possível pensar que no arbítrio sensível humano possa haver uma causalidade capaz de iniciar por si mesma uma série de acontecimentos no mundo de causalidade natural. A fim de mostrar isso, Kant distingue o arbítrio dos animais e o arbítrio humano:

um arbítrio é *sensível*, na medida em que é *patologicamente afetado* (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se *animal* (*arbitrium brutum*) quando pode ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbítrio sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da [coerção] dos impulsos sensíveis (CRP, B 562, grifos do autor).

Podemos resumir a distinção kantiana a partir do que é *patologicamente afetado* e o que é *patologicamente necessitado*. O primeiro caso refere-se a todas as vontades (finitas) que são afetadas pela sensibilidade, particularmente o arbítrio humano. O segundo, já que nem toda vontade afetada está determinada ou necessitada, refere-se unicamente ao arbítrio dos animais. O que define o arbítrio humano como um

<sup>35</sup> Allison (1992) concebe a liberdade em sentido prático em relação à nossa compreensão do agir humano. Entretanto, prático não se refere apenas ao moral, mas, também, à definição de qualquer regra para se alcançar algum fim.

arbítrio livre é a capacidade racional que possibilita ao ser humano o ajuizamento. Como os seres humanos são dotados da faculdade da razão podemos concebê-los como capazes de determinarem-se a si mesmos a agir sem levar em consideração às suas inclinações sensíveis.

Se o arbítrio humano fosse sempre determinado pelas inclinações da sensibilidade, então todos os acontecimentos derivados da ação humana poderiam ser explicados como pertencentes à causalidade natural. Não seria, então, necessário conceber uma liberdade prática, muito menos caberia uma pergunta sobre o que deveria acontecer ou ter acontecido. Entretanto, o ser humano pode agir impulsionado pelo *dever-ser*, e este exige que o arbítrio não esteja condicionado pela necessidade natural. Amparados pelo conceito transcendental de liberdade é possível conceber em nosso arbítrio uma causalidade espontânea capaz de iniciar *por si* acontecimentos. Pois, o arbítrio humano não decide mecanicamente, antes, elege um curso de ação baseado em regras, princípios gerais ou imperativos que estabelecem o que deve acontecer. Como isso acontece é o que veremos, pormenorizadamente, no último capítulo deste trabalho.

Como a questão da liberdade em geral encontra-se no conflito de uma razão que tende a ultrapassar os limites da experiência possível, somente a filosofia do idealismo transcendental pode resolver tal problema, na medida em que tornou possível a distinção entre fenômeno e coisa em si. A grande dificuldade é saber se a liberdade pode coexistir com uma lei de causalidade natural. Kant observa que, se os fenômenos são tomados como coisas em si não se pode salvar a liberdade, pois condição e condicionado pertencem a uma só e mesma série; assim, a natureza é a causa completa e por si só suficiente. Por outro lado, se os fenômenos nada mais são do que “representações encadeadas por leis empíricas, têm eles próprios que possuir fundamentos que não sejam fenômenos” (CRP, B 565). Admitir essa possibilidade seria admitir uma causalidade inteligível<sup>36</sup>, ou seja, uma causalidade fora da série, que, no entanto, produz efeitos na série das condições empíricas. Nesse caso, o efeito estaria baseado na sua causa inteligível, mas a consequência dos fenômenos se daria segundo a necessidade da natureza. Isso significa pensar

---

<sup>36</sup> Kant usa a noção de causa inteligível apenas num sentido metafórico, e isso é problemático, pois causa só se dá na natureza.

na possibilidade de uma causalidade pela liberdade, além disso, coexistindo em acordo com uma causalidade por leis da natureza.

Todo o fenômeno carrega em si mesmo uma possibilidade de não ser meramente um objeto da intuição sensível, algo inteligível que possui a capacidade de ser causa de fenômenos. Assim, podemos considerar a causalidade de um ser humano sob dois pontos de vista: “como *inteligível*, quanto à sua *ação*, considerada a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fenômeno no mundo sensível” (CRP, B 566). Ou seja, Kant postula dois tipos de causalidades bem distintas entre si, que poderiam coexistir no mesmo sujeito. Acerca desse sujeito, formar-se-ia um conceito empírico e ao mesmo tempo um conceito intelectual da sua causalidade. O sujeito, enquanto fenômeno, pertencente ao mundo dos sentidos, apresentaria um *caráter empírico*, onde todas as suas ações estariam encadeadas com outros fenômenos e sempre segundo leis da natureza. Entretanto, também a este sujeito, poderia ser-lhe atribuído um *caráter inteligível*, o que faria dele a causa das suas próprias ações como fenômenos. O próprio sujeito não se encontraria subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e nem poderia ser considerado somente um fenômeno. Estando livre de toda influência da sensibilidade, bem como, da determinação por fenômenos, este sujeito agiria livre e independente das leis da natureza, iniciando por si mesmo os seus efeitos no mundo dos sentidos. Assim, segundo Kant, “se encontrariam simultaneamente, no mesmo ato e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível” (CRP, B 569).

O ser humano, para Kant, ao mesmo tempo em que é considerado um dos fenômenos do mundo sensível, apresentando um caráter empírico como todas as outras coisas da natureza é, também, como possuidor de certas faculdades, a saber, o entendimento e a razão, um objeto meramente inteligível. Concebemos que o ser humano como conhecedor de toda a lógica da natureza através dos seus sentidos; e, como capaz de reconhecer a si mesmo além da ordem natural pela apercepção (consciência imediata de si mesmo), o seja, pelos atos e determinações internas que não estão no nível sensível<sup>37</sup>. Desse modo, “que a razão possua uma causalidade

<sup>37</sup> Segundo Almeida (1997, p. 183) “não podemos entender a referência à consciência de si do agente como o aporte de uma base introspectiva, logo empírica, para sua análise conceitual”. A consciência de si diz respeito ao fato de que o ser humano sabe que possui o poder de escolher aquilo que os

ou que, pelo menos, representemos nela uma causalidade, é o que claramente ressalta dos *imperativos* que impomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdades ativas” (CRP, B 575). O imperativo desempenha um papel determinante para a escolha da vontade livre (*arbitrium liberum*)<sup>38</sup>. Para Kant, uma vontade livre tem a capacidade de decidir em virtude do reconhecimento de um *dever*, ou seja, levando em conta alguma regra ou princípio que se aplica a uma dada situação<sup>39</sup>.

Embora o ser humano seja afetado sensivelmente, ele não é determinado pelas inclinações de forma necessária, pois pode pensar a ação acontecida como o que não deveria ter acontecido ou que deveria acontecer de outra maneira. Kant delineia a esfera prática como aquilo que *deveria ser*, diferentemente da teórica que pretende *conhecer o que é*. Entende-se, assim, que na liberdade em sentido prático a razão alcança um papel fundamental, pois é ela, na medida que fornece uma lei para a nossa ação, que determina o arbítrio na ausência de inclinações sensíveis. A razão caracteriza-se como “a condição permanente de todas as ações voluntárias pelas quais o homem se manifesta” (CRP, B 581).

A liberdade prática pode, também, ser considerada sob dois aspectos: por um lado, negativamente como independência do arbítrio humano frente a condições empíricas, e, por outro, tomada positivamente quando considerada como capacidade de agir segundo determinações da razão, ou seja, como faculdade de iniciar por si própria uma série de acontecimentos. O ser humano pelas suas condições pode ser afetado pela sensibilidade, mas há algo nele que não é necessariamente afetado pelas inclinações sensíveis, a saber, a sua razão. Kant afirma que se fosse possível reconhecer uma ação livre, ou seja, determinada independentemente da sensibilidade, mas não se poderia estabelecer como isto acontece, pois ultrapassa a capacidade da própria razão formular tal resposta.

Ao concluir a possível solução do conflito antinômico, Kant deixa claro que, com isso, não pretende “expor a *realidade* da liberdade, como uma das faculdades que contêm a causa dos fenômenos do nosso mundo sensível” (CRP, B 586). Além disso, não demonstra a sua possibilidade, pois não se pode conhecer a

---

imperativos prescrevem como devendo ser feito, uma vez que não se julga sem saber que se está julgando.

<sup>38</sup> A partir dessas considerações de Kant, Almeida (1997) conclui que, nesse sentido, a liberdade prática (liberdade do arbítrio) diz respeito ao poder de agir com base em imperativos.

<sup>39</sup> Nesse sentido, Allison (1992, p. 478) afirma que “sin embargo, es crucial percatarse que aquí ‘deber’ no tiene una connotación exclusivamente ética. Por el contrario, abarca tanto reglas morales como prudenciales para la acción. En el lenguaje de la filosofía moral kantiana plenamente desarrollada, incluye tanto imperativos hipotéticos como categóricos”.

possibilidade de um princípio real ou de uma causalidade através de simples conceitos *a priori*. A ideia transcendental da liberdade é tratada apenas como um conceito negativo, uma simples ideia mediante a qual a razão pensa o incondicionado na série causal. E isso é o suficiente, pois o objetivo primeiro de Kant era mostrar que não existe nenhum conflito entre causalidade pela liberdade e causalidade por leis da natureza numa e mesma ação.

#### 2.4 A liberdade no Cânone da Razão Pura

A razão possui um fim último, independentemente da possibilidade de alcançá-lo ou não, e diante deste “todos os outros fins possuem apenas o valor de simples meios” (CRP, B 825). O propósito final da especulação da razão no seu uso transcendental se refere a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Com relação a estes três objetos o interesse especulativo da razão é bastante diminuto, e a importância recai apenas no que diz respeito à *ordem prática*. Nesse sentido, para bem entender o tratamento que Kant dá à ideia de liberdade no Cânone é necessário equipará-la com as outras duas ideias da razão especulativa: a imortalidade da alma e a existência de Deus.

Estas três ideias permanecem, para a razão especulativa, sempre transcendentais, sem nenhuma possibilidade de uso imanente, pois estão longe de poderem ser comprovadas na experiência. Entretanto, se estes três objetos nada nos asseguram no âmbito do *saber*, e a razão insiste em nos recomendá-los, é no âmbito prático que eles adquirem a sua importância. Segundo Kant,

o equipamento da razão, no trabalho que se pode chamar filosofia pura, está de fato orientado apenas para os três problemas anunciados. Mas estes mesmos têm, por sua vez, um fim mais remoto, a saber, *o que se deve fazer* se a vontade é livre, se há um Deus e uma vida futura (CRP, B 828).

Como a questão referente a Deus e a vida futura diz respeito ao *sumo bem*, o fim último da razão consiste apenas no que é moral.

A liberdade transcendental no Cânone da Razão Pura aparece como ligada exclusivamente ao uso especulativo e, por isso, não tem haver com nada que se

refere ao uso prático da razão. Kant deixa entrever que a liberdade transcendental não é necessária quando se trata da prescrição de regras de conduta. Ainda, que tal conceito de liberdade, que exige uma independência da razão relativamente a todas as causas determinantes do mundo sensível, parece contradizer a lei da natureza bem como toda experiência possível. Além do mais, a ideia transcendental de liberdade é um problema da razão especulativa e não serve como pressuposto empírico para a explicação de fenômenos<sup>40</sup>. Desse modo, Kant defende no Cânone 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; sobre ela, na Antinomia da razão pura, encontram-se já explicações suficientes (CRP, B 831-2).

Entretanto, a liberdade prática é definida de um modo muito próximo da definição apresentada na Dialética Transcendental, mas com algumas peculiaridades. Kant afirma que,

[e]fetivamente, 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 que se encontra em ligação com ele, seja como princípio ou como consequência, é chamado *prático* (CRP, B 830, grifos do autor).

Podemos inferir que o arbítrio humano pode ser determinado não só por estímulos sensíveis, mas por motivos que podem ser representados pela razão, isto é, por uma causalidade racional. Nesse sentido, a liberdade prática pode demonstrar-se através da experiência. Para Kant, “conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade” (CRP, B 831)<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Na Dialética Transcendental Kant está interessado, fundamentalmente, no problema cosmológico (teórico) da liberdade como espontaneidade absoluta capaz de iniciar eventos no mundo causal e um conceito de liberdade prática só pode ser concebido a partir daquela ideia transcendental. No Cânone da Razão Pura, Kant está interessado na determinação de um conjunto de princípios que justifiquem o uso da razão no âmbito prático, e, para isso, ele não precisa, necessariamente, conceber a liberdade prática como necessariamente dependente da ideia transcendental da liberdade, mas investigar a relação do arbítrio humano com a noção de um imperativo moral.

<sup>41</sup> Parece complicado assumir essa afirmação depois de termos analisado a liberdade prática concebida no interior da Dialética. Almeida (1997) supõe que a espontaneidade e a causalidade da razão, por uma causa natural desconhecida, possa integrar a causalidade da natureza.

A vontade humana, na medida em que não é determinada apenas por estímulos sensíveis, podendo ultrapassar as condições empíricas do desejar, deposita sobre a razão as reflexões acerca do que é desejável e a eleição do que é bom e útil. Assim, a razão tem a capacidade de nos dar leis, que se distinguem das leis da natureza, são leis da liberdade, expressas como imperativos que representam o que deve acontecer. Somos capazes de agir segundo uma causalidade da razão, que nos impõe um *dever*. E, justamente, essa capacidade de agir tendo por base o reconhecimento de um dever nos autoriza a considerar positivamente a liberdade prática.

Kant parece indicar que a liberdade prática seguiria existindo mesmo que as regras que determinam a vontade pudessem ser imputadas à nossa natureza sensível. A liberdade estaria muito perto da natureza, inclusive se confundiria com ela. Segundo Kant,

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 (*CRP*, B 831).

Isso porque poderia se afirmar que o conceito de liberdade prática conforme exposto no Cânone não é compreendido como independência da razão em relação às causas determinantes do mundo sensível, permitindo, assim, uma interpretação, segundo a qual a liberdade do arbítrio não excluiria a determinação por causas naturais. Quando nos ocupamos de nossa atuação moral, desde um ponto de vista prático, e o que queremos constatar é a nossa capacidade para atuar segundo leis da causalidade racional, sejam estas pragmáticas ou morais, a questão que diz respeito é se a razão, nos atos pelos quais prescreve leis, não está ela mesma determinada por outras influências. No âmbito prático não nos interessa saber se aquilo que se chama liberdade, a respeito dos estímulos sensíveis, não pode ser por sua vez natureza como consequência de causas eficientes superiores e mais remotas.

No Cânone, Kant não pensa a liberdade prática como dependente da liberdade transcendental, antes, promove uma separa o radical entre elas<sup>42</sup>. Ao tratar da possibilidade de um cânone da razão pura, Kant deixa de lado a liberdade transcendental e se ocupa apenas da liberdade prática, pois entende que somente no uso prático da razão   possível conceber um cânone. Kant sugere que a liberdade prática permaneceria mesmo que as regras que determinam nosso agir fossem imputadas   nossa natureza sensível. Nesse sentido, não seria possível admitir a liberdade transcendental, que supõe independência da vontade frente ao mundo sensível, opondo-se a toda natureza e a toda experiência. Segundo o Cânone, a liberdade prática existiria mesmo que não houvesse liberdade transcendental.

Como observamos, a argumenta o acerca do tratamento dado ao conceito de liberdade no Cânone   preciso ser encarada com cautela. Não nos preocupamos, para os fins deste trabalho, entrar na discussão acad mica se Kant mudou ou não de posi o em rela o   compreensão dos conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática tratados na Dialética. Como constatamos, o Cânone não tem a pretensão de demonstrar a liberdade transcendental, mas apenas ressalta que seria um contrassenso se nós, seres racionais, neg ssemos a liberdade (prática) de fazer escolhas, e de ajuizar. O conceito de liberdade prática do Cânone não   suficiente para a fundamenta o da lei moral, apenas nos fornece uma justifica o da capacidade do ser humano (pela sua racionalidade) agir em conformidade com uma lei. A insuficiência desse conceito de liberdade não servir para fundamentar a moralidade se deve ao fato de que a liberdade prática nesse contexto ainda   heterônoma e não autônoma. Podemos afirmar que a *CRP* não esgota todo o tratamento que Kant pode dar ao conceito de liberdade prática. Ciente das limita es de tal conceito tanto na Dialética quanto no Cânone, esclarecê-lo   a matéria da investiga o que Kant propõe na *Fundamenta o da Metafísica dos Costumes*.

---

<sup>42</sup> Allison (1990) defende que o aparente conflito entre liberdade transcendental e liberdade prática no Cânone não diz respeito às suas caracteriza es tomadas individualmente, mas   justamente na rela o estabelecida entre ambas: a liberdade prática continua sendo entendida como um conceito psicológico e a liberdade transcendental como uma simples ideia da razão, como no interior da terceira antinomia.

### 3 A LIBERDADE PRÁTICA NA *FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES*

#### 3.1 Aspectos introdutórios da fundamentação da moralidade

O conceito de liberdade que investigamos até aqui, desenvolvido, principalmente, no interior da *Crítica da Razão Pura*, está ligado ao uso teórico da razão, ou seja, ao âmbito do conhecimento. Ao passarmos à consideração desse conceito a partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC)* levamos em conta o que foi decidido em termos do conhecimento, mas agora o que mais pesa em nossa investigação é como podemos lidar com este conceito no uso prático da razão, ou seja, estritamente no âmbito da ação humana.

A *FMC* inaugura a filosofia moral de Kant e não deve ser vista como proposta de um novo princípio para a moralidade, conforme adverte o próprio Kant no prefácio da *Crítica da Razão Prática* respondendo a uma acusação<sup>43</sup>. Entretanto, devemos reconhecer que Kant apresenta uma nova origem para a fundamentação da moralidade: que não é a ordem da natureza, a aspiração à felicidade, a vontade de Deus ou o sentimento moral, como foi apresentado antes dele, mas a autonomia e a autolegislação da vontade do próprio sujeito racional<sup>44</sup>.

No Prefácio à *FMC*, Kant afirma que esta obra “nada mais é, porém, do que a busca e fixação do *princípio supremo da moralidade*, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral” (BA XV, grifos do autor). Este objetivo que Kant aponta ao escrever esta obra pode ser confirmado numa leitura atenta. A *FMC* está dividida em três partes ou seções: poderíamos afirmar que nas duas primeiras seções Kant *busca* o princípio supremo da moralidade expresso pelo imperativo categórico; na terceira e última seção ele pretende a *fixação* desse princípio, ou seja, mostrar sua validade objetiva, mas isso

<sup>43</sup> Um crítico da ética kantiana exposta na *FMC* teria afirmado que nela não foi apresentado nenhum princípio novo da moralidade, e, Kant responde que, de fato, esse não era o objetivo, mas apenas definir bem a fórmula do dever moral (KANT, *CRPr*, A 14). Segundo artigo de Valerio Rohden (2005), o crítico a que Kant responde era Gottlob August Tittel (1739-1816), um defensor da ética eudemonista. Tittel escreveu um livro onde se colocava contra a proposta de Kant da *FMC*.

<sup>44</sup> Segundo Höffe (2005, p. 184), não se pode pensar a validade objetiva da moralidade a partir de sua origem externa ao sujeito racional, “a objetividade somente é possível através do próprio sujeito”.

depende da resolução de uma questão problemática, a possibilidade da liberdade. Vale lembrar que Kant adota métodos distintos para cada propósito: nas duas primeiras seções, o caminho é percorrido analiticamente (desvelando conceitos e mostrando que o germe da moralidade já está presente nos seres humanos mais simples); na última, sinteticamente (extraíndo resultados).

Nosso interesse se detém, justamente, no último passo da tarefa que Kant tenta levar a cabo. Entretanto, antes disso, nos propomos resumir em três momentos o conteúdo das duas primeiras seções da *FMC*. No primeiro momento destacamos a análise feita por Kant dos conceitos de “boa vontade” e “dever”. Kant inicia a primeira seção apresentando o conceito de uma vontade ilimitadamente boa. Como o caminho traçado por Kant pretende considerar a transição do conhecimento moral da comum razão humana ao conhecimento filosófico, ou seja, do conhecimento moral que possui o ser humano mais simples até às primeiras considerações morais elaboradas racionalmente, o conceito de uma vontade ilimitadamente boa aparece como parâmetro comparativo frente a uma vontade empiricamente condicionada.

Essas primeiras linhas do texto de Kant podem ser interpretadas como uma crítica às teorias éticas clássicas que concebem primeiramente a doutrina do bem, sem se deter em analisar o conceito do que seja *o bom*. As qualidades propostas por estas éticas não se sustentam em si mesmas, pois podem num momento ser boas e desejáveis e noutra serem usadas para uma má finalidade. Kant não despreza tais qualidades, mas admite que elas só podem ser consideradas como boas desde que se apresentem sempre acompanhadas de uma boa vontade. Ou seja, para Kant, na base de qualquer qualificativo que postule ser bom deve haver uma boa vontade como condição efetiva de sua bondade.

Kant pretende investigar como a razão, enquanto faculdade prática, pode produzir uma vontade boa em si mesma. Abre-se, assim, uma nova perspectiva na investigação moral de Kant, pois em vista de desenvolver e esclarecer o conceito de boa vontade, enquanto boa em si mesma, ele introduz na sua análise o conceito de dever que contém em si o de boa vontade, de modo que pelo dever a boa vontade pode “ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara” (*FMC*, BA 8)<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> A reconstrução dos argumentos que Kant apresenta para conceituar ou esclarecer o que é a boa vontade na *FMC* não garante que a mesma seja de fato compreendida. Isto parece ser um consenso entre os intérpretes e comentaristas da filosofia moral de Kant. Ameriks (1993) distingue três interpretações principais do termo kantiano ‘boa vontade’. Ele acredita que estes distintos pontos de

A relação entre os conceitos de dever e boa vontade se dá na medida em que uma ação por dever elimina a influência das inclinações, abrindo a possibilidade da vontade ser determinada (objetiva e subjetivamente) unicamente por uma lei prática e, por conseguinte, por uma máxima que pode ser ela mesma tomada como lei<sup>46</sup>. Somente a representação da lei em si mesma, e não o efeito esperado, é que pode determinar a vontade e constituir uma ação moral. A representação da lei moral só se realiza no ser racional, e, a moralidade se encontra na pessoa que age segundo essa lei.

No segundo momento enfatizamos a formulação do imperativo categórico. Segundo a análise kantiana, o ser humano comum sabe muito bem o que deve fazer para que seu querer seja moralmente bom. Sabe, também, distinguir perfeitamente o que é bom do que é mau, o que é contrário ao dever do que lhe é conforme. Basta, para isso, que tenha o princípio determinante da vontade como bússola na mão. Não obstante, faz parte da vontade do ser humano a resistência das inclinações à lei moral. Por isso, para Kant, a bondade da vontade para os seres humanos deve tomar a forma do agir *por dever* e o motivo do dever é, portanto, uma parte da vida moral. Nesse sentido, agir *por dever* enquanto necessidade de uma ação por respeito à lei, acaba por revelar a fórmula do princípio supremo da moralidade.

A representação de um princípio objetivo que obriga uma vontade condicionada subjetivamente é um mandamento da razão e sua fórmula chama-se imperativo. Este se expressa como um dever, e revela “a relação de uma lei objetiva da razão pura para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada” (*FMC*, BA 37). O imperativo da moralidade deve ser tal que ordena uma ação que não se estabelece como condição para qualquer outra *intenção*, mas ordena imediatamente. De outro modo, não se relaciona com a possível matéria da ação, nem mesmo com aquilo que possa dela resultar, mas com a forma e o princípio da própria ação. O imperativo categórico manifesta-se por meio de leis práticas, que estabelecem ações boas em si mesmas, sem relação com qualquer outra finalidade.

---

vista podem lançar alguma luz sobre como se pode entender este termo chave em Kant. Paton (1971) se propõe investigar o que seja uma boa vontade, mas admite que o conceito apresentado por Kant no início da Primeira Seção da *FMC* é necessariamente vago, e tomá-lo como resolvido apressadamente pode levar a associações enganosas. Wood (2009) é mais radical ainda, para ele não se encontra em lugar algum da *FMC* qualquer esclarecimento do que seja uma boa vontade, só se pode inferir seu valor comparando-a com outras coisas.

<sup>46</sup> Na medida em que essa máxima pode ser universalizada.

Pode-se dizer que o imperativo categórico é posto como condição de possibilidade para a universalidade de uma lei à qual a máxima da ação estaria conforme, isto é, que o princípio subjetivo (máxima) pelo qual se determina o agir seria idêntico ao princípio objetivo (lei) que determinaria o agir de qualquer ser racional. Entretanto, é fácil conceber a identificação entre máxima e lei no que se refere aos seres racionais em geral, que não têm dimensão sensível a considerar. Para os seres humanos, seres racionais sensíveis, essa “identidade” precisa ser buscada, justamente porque não há identidade imediata entre o princípio subjetivo e o objetivo. Daí a importância do imperativo categórico, que segundo Kant, é um só e sua fórmula geral é a seguinte: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (*FMC*, BA 52).

No terceiro e último momento evidenciamos o conceito de autonomia da vontade que aparece no final da segunda seção da *FMC*. Kant apresenta o conceito de autonomia da vontade por oposição a qualquer outro que apareça ligado à heteronomia na descoberta do princípio supremo da moralidade. Segundo Kant, pretender uma fundamentação da moralidade tendo por base princípios heterônomos necessariamente falharia; por isso, sua proposta leva em conta o princípio da autonomia onde o ser humano não está apenas ligado a leis alheias pelo seu dever, mas à sua própria legislação. O conceito de autonomia da vontade, “segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade” (BA 74), nos conduz ao conceito de *reino dos fins*. Segundo Kant, “um ser racional pertence ao reino dos fins como seu *membro* quando é nele em verdade legislador universal, estando porém também submetido a estas leis. Pertence como *chefe* quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro” (BA 75).

As pessoas humanas, então, tomadas como fim em si mesmas e dotadas de um valor absoluto, possibilitam pensar um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana. Pois, o homem como fim em si mesmo é capaz de representar-se e, assim, determinar-se. E tal capacidade revela-se como um princípio que é válido para todo ser racional, e, portanto, é um princípio *objetivo*, do qual podem derivar todas as leis da vontade. No coroamento das considerações sobre esse conceito, Kant afirma que a “*autonomia* é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (BA 79).

Podemos pensar o ser humano não apenas como um simples objeto da legislação universal imposta pela lei moral, mas faz-se necessário que ele seja considerado o próprio autor: não podendo receber sua lei de fora, ele a impõe a si mesmo. Isso nos permite conceber o ser humano, enquanto um ser racional, como a origem e o autor da lei à qual se sujeita. O fundamento do princípio supremo da moralidade está, então, não na possibilidade de alguém se submeter à lei moral, mas no fato de ser, ao mesmo tempo, autor (legislador) desta mesma lei, ou seja, no fato de que toda vontade é uma vontade legisladora universal. O princípio moral para uma vontade que não é perfeitamente boa revela a necessidade do imperativo moral ser categórico: porque, na qualidade de legislador universal, não são os interesses particulares de cada ser humano que o fundamentam, mas a própria liberdade como autonomia. O ser humano como fim em si mesmo é o que possibilitará a concepção de liberdade e de autonomia da vontade.

Podemos afirmar que o que fica decidido nas duas primeiras seções da *FMC* é que se a moralidade é possível ela deve ser entendida com relação aos conceitos de boa vontade, dever e imperativo categórico. Em mais de um momento Kant questiona-se sobre o que de fato poderia provar a moralidade, se ela não poderia ser uma quimera ou ilusão humana. Nestas seções Kant responde afirmativamente sobre a possibilidade dos imperativos hipotéticos, mas apesar de se perguntar no último parágrafo da Segunda Seção sobre como é possível o imperativo categórico, não deixa nada esclarecido. Na verdade, somente a Terceira Seção vai apresentar respostas sobre como é possível tanto a moralidade como o imperativo categórico.

### **3.2 O conceito de liberdade e a sua relação com a autonomia da vontade**

O propósito de Kant na Terceira Seção da *FMC* é procurar justificar, a partir da ideia de uma ação livre, um princípio racional que sirva de critério para a ação de todos os seres humanos, isto é, o princípio supremo da moralidade. Em virtude de a natureza humana ser susceptível de inclinação empírica, o princípio racional apresenta-se na forma de um imperativo categórico que ordena o seu cumprimento independentemente das inclinações sensíveis. O problema que se apresenta refere-se à possibilidade efetiva de tal imperativo, assim sendo, nossa análise passa a

considerar a tentativa kantiana de estabelecimento da realidade objetiva da lei moral e a possibilidade do imperativo categórico enquanto princípio obrigante para uma vontade empiricamente condicionada.

Kant propõe apresentar o conceito da liberdade como uma chave explicativa do conceito da autonomia da vontade<sup>47</sup>. A vontade, para os seres racionais, é uma espécie de causalidade, causalidade esta que teria a liberdade como sua propriedade. Pela liberdade a vontade pode se constituir como causalidade eficiente independentemente de inclinações sensíveis, ou seja, não determinada por leis da natureza. Segundo Kant, esta definição de liberdade é negativa, no sentido de que não nos permite conhecer em que consiste. Kant resgata essa definição da *CRP*, mais precisamente da Terceira Antinomia, onde contrapõe liberdade e natureza. Na oportunidade, Kant chega à conclusão de que encontra argumentos fortes tanto para defender quanto para censurar a liberdade, pois ela se apresenta como uma ideia da razão que se encontra muito além do campo do possível conhecimento. Kant mostra que não é contraditório pensar uma ideia transcendental da liberdade que produza efeitos num mundo de necessidade causal. Pois, a causalidade por liberdade é uma ideia transcendental que, por si mesma, tem o atributo de iniciar uma série de coisas ou estados sucessivos, mas apenas com o *status* de uma ideia meramente regulativa. Um dos resultados estabelecidos na *CRP* é de que embora possamos conceber a liberdade, enquanto ideia transcendental, ela não pode ser comprovada. Para Kant, do conceito negativo de liberdade decorre um conceito positivo, caso a vontade enquanto causalidade possa ser “mostrada” como eficiente, isto é, como capacidade de determinar-se a si mesma, independentemente de causas estranhas.

A liberdade não deve ser entendida como ausência de leis ou regras. Ora, se todo o conceito de causalidade traz consigo o de lei; então, o conceito da liberdade, como propriedade da vontade (que tem força causal), deve trazer consigo o conceito de lei. Assim, percebemos que a liberdade não é desprovida de lei, embora essa lei da liberdade seja de uma espécie particular não relacionada à lei da natureza.

---

<sup>47</sup> Esteves (2004) concebe a argumentação da Terceira Seção da *FMC* dividida em dois passos: num primeiro momento, Kant procura fornecer uma prova da liberdade, para isso mostra que os próprios pressupostos do determinismo universal são falsos; num segundo momento, Kant aplica o resultado da prova da liberdade (que tem validade geral) aos seres dotados de uma vontade (nos casos particulares). É preciso ter claro que o determinismo refutado por Kant é aquele que assume uma doutrina metafísico-dogmática, que afirma a validade do princípio causal de forma geral sem levar em consideração outros fatores e contextos.

Podemos afirmar, então, que a liberdade prática pressupõe uma ação segundo uma lei da razão.

A liberdade da vontade entendida em sentido positivo é autonomia, “isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma” (FMC, BA 98). A vontade enquanto autônoma acaba por revelar a fórmula do imperativo categórico como princípio da moralidade<sup>48</sup>. Pois, a liberdade da vontade não tem outro princípio senão o de agir segundo a máxima de “ter-se a si mesma por objeto como lei universal” (BA 98). Isso leva Kant a declarar que “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e mesma coisa” (BA 98)<sup>49</sup>. Já que uma vontade livre é uma vontade que não é determinada por nenhuma lei natural (de fora), mas unicamente pela capacidade de ser lei para si mesma (autonomia), vontade livre e vontade sob leis morais autoimpostas podem coincidir.

Segundo Kant, “se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito” (BA 98)<sup>50</sup>. Esta declaração expressa a relação analítica entre a liberdade da vontade e o princípio da moralidade. Se bem que Kant faz notar que o princípio da moralidade não deixa de ser uma proposição sintética, ou seja, do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode chegar à propriedade da máxima de sempre conter a si mesma como lei universal<sup>51</sup>. As proposições sintéticas *a priori* só são possíveis

<sup>48</sup> Segundo Paton (1947), embora Kant não ofereça uma distinção clara, o princípio da autonomia da vontade não precisa tomar a forma de um imperativo categórico. O princípio da autonomia exprime a essência da lei moral, pela qual um sujeito racional age tendo total controle sobre as inclinações empíricas.

<sup>49</sup> Schönecker entende que essa pretensão expressa o conceito kantiano de autonomia, pois, compreendendo a relação entre liberdade e moralidade compreende-se a autonomia. Entretanto, Schönecker não é adepto da leitura padrão que se faz dessa declaração que uma vontade livre está submetida à lei moral pelo imperativo categórico, de onde segue que se somos livres é porque somos obrigados por tal imperativo. Segundo Schönecker (2014, p. 58), “uma vontade livre e uma vontade sob o IC não são ‘a mesma’, e isso torna a interpretação padrão indefensável”.

<sup>50</sup> Allison (1990, p. 201-213), a partir da constatação de que a moralidade e a liberdade são conceitos recíprocos defende a “Tese de reciprocidade”. Segundo Allison, sua importância é marcada pelo fato de que a liberdade da vontade (liberdade transcendental) não é apenas necessária, mas se torna condição suficiente da lei moral. Schönecker (2014, p. 55) neste ponto apresenta a tese kantiana da analiticidade: “segundo a qual um ser perfeitamente racional, ou um ser considerado apenas como membro do mundo inteligível, por sua natureza mesma, sempre segue a lei moral; para tal vontade, a lei moral não é, contudo, um imperativo”. De outra forma, para Schönecker, uma vontade livre só coincide com uma vontade sob leis morais para seres santos ou para seres humanos considerados enquanto pertencentes ao mundo inteligível (o que Kant ainda não distinguiu) e nesse sentido a lei moral não é imperativa, mas prescritiva, e, também, não é uma proposição sintética, mas analítica.

<sup>51</sup> O problema aqui é saber o que significa dizer que o imperativo categórico é uma proposição prática sintética *a priori*. Proposições sintéticas *a priori* são possíveis na matemática e na ciência física. Na primeira, na medida em que constrói seus conhecimentos referindo-os à intuição pura. Na segunda, na medida em que o múltiplo dado na intuição é unificado pelas leis do entendimento (CRP, B 14-18). A moralidade não pode ser extraída da experiência, logo, do ponto de vista teórico, seu objeto não é

por apresentarem dois termos do conhecimento ligados entre si por um terceiro. No caso da fundamentação da moralidade em Kant, esse terceiro termo do “conhecimento prático” é *criado* pelo conceito positivo de liberdade. Entretanto, Kant afirma que não é possível deduzir<sup>52</sup> o conceito de liberdade da razão prática pura<sup>53</sup> e com isso garantir a possibilidade do imperativo categórico. Ao mesmo tempo, nos parece que a ideia da liberdade não pode ser uma simples ideia para nós, mas poderia decorrer de seu conceito em sentido positivo a possibilidade de nos considerarmos livres.

Nos seres racionais puros (perfeitos/santos) vontade livre como legisladora universal e vontade submetida às leis da razão são idênticas, porque o único interesse moral de um ser puro é a sua própria lei. O problema que surge é como podemos entender essa declaração levando em conta o ser racional finito/sensível (não santo), o ser humano. Do exposto, podemos afirmar que o imperativo categórico enquanto um princípio moral obrigante para uma vontade empiricamente condicionada não pode ser extraído do mero conceito transcendental da liberdade. Claro que se isso fosse possível resolveria o problema da possibilidade de tal imperativo. Embora não possamos afirmar se somos ou não livres, devemos supor que o princípio supremo da moralidade tem validade para nós, seres humanos, e devemos tê-lo como princípio orientador da nossa ação.

---

passível de conhecimento. A solução está na investigação da possibilidade da razão pura poder ser prática. Segundo Zingano (1989, p. 75) “a proposição prática sintética *a priori* estabelece o modo pelo qual os fins devem ser organizados para que correspondam a eles as categorias morais de avaliação”. Porém, não determina de que modo a liberdade é um outro tipo de causalidade.

<sup>52</sup> A “dedução” é um dos problemas e/ou dificuldades que aparecem na Terceira Seção da *FMC*. Esta expressão é empregada em três passagens. Os comentaristas se dividem quanto à sua natureza, bem como, o que Kant quis deduzir, se o conceito de liberdade, o imperativo categórico ou ambos. Dieter Henrich (1998) trata cuidadosamente dos diferentes conceitos de dedução empregados por Kant em sua filosofia crítica, distinguindo-os entre conceitos “forte” e “fraco” de dedução, para afirmar, em seguida, que, por não ser nenhuma prova, o conceito de dedução da *FMC* não pode ser parte de uma dedução no sentido originário e forte do termo, isto é, da dedução transcendental das categorias. Dalbosco (2008, p. 210) defende que na *FMC* há uma dedução do imperativo categórico, mas não que para isso Kant precise também de uma dedução da liberdade, “a dedução do imperativo categórico precisa tão somente da pressuposição da liberdade como ideia da razão e não dela como um conceito deduzido”. Para tecer essas considerações, Dalbosco leva em conta a nota em pé de página do próprio Kant, onde este afirma da necessidade de conceber a liberdade como ideia, para, assim, evitar de ter que demonstrá-la no sentido teórico.

<sup>53</sup> Não se pode deduzir o conceito de liberdade da razão prática pura porque para isso se precisaria já da validade do princípio da moralidade, coisa que Kant nesse momento de sua investigação ainda não conseguiu comprovar.

### 3.3 A liberdade e a lei moral como pressupostos válidos para a vontade de todos os seres racionais

Se a vontade livre é uma vontade sob a lei moral, em que medida podemos verificar se a nossa vontade ou a vontade de qualquer ser racional em geral é livre? Segundo Kant, a liberdade deve ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais: “não basta que atribuamos liberdade à nossa vontade ... se não tivermos também razão suficiente para a atribuirmos a todos os seres racionais” (BA 99). Kant tenta apresentar aqui uma prova *a priori* da liberdade. Com apoio no que foi até aqui apresentado poderíamos resumir da seguinte maneira: todos os seres racionais possuem uma vontade livre, que é autônoma (tem a capacidade de dar a lei para si mesma), uma vontade livre é uma vontade sob a lei da moralidade. Só se pode derivar a moralidade da propriedade da liberdade e esta tem que ser *demonstrada* como propriedade da vontade de todos os seres racionais<sup>54</sup>.

Na sequência da sua argumentação Kant afirma que, “todo o ser que não pode agir senão *sob a ideia de liberdade* é, por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre” (FMC, BA 100)<sup>55</sup>. Esta afirmação kantiana apresenta uma prova teórica da liberdade no sentido de que toda e qualquer vontade racional é vontade livre. Entretanto, neste contexto, embora a argumentação kantiana seja exposta em primeira pessoa, podemos, sem dificuldade aparente, entender um ser que não pode agir senão sob a ideia de liberdade como um ser racional em geral, não fica claro e distinto, ainda, que podemos aplicar essa declaração aos seres racionais sensíveis/finitos.

Segundo Kant, “a todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir” (BA, 101). Num ser que tem vontade e necessariamente ideia da liberdade, pensa-se uma razão prática, que possui causalidade em relação aos seus objetos. Essa razão (prática e pura) tem de considerar a si mesma como autora de seus princípios, autônoma, e ser capaz, independentemente de influências

<sup>54</sup> Essa é uma afirmação de Kant que deve ser encarada com muito cuidado, pois na *CRP* ficou comprovado que a liberdade não pode ser demonstrada, pois ela é tão somente uma ideia da razão. Não vamos entrar na discussão interpretativa acerca dessa passagem.

<sup>55</sup> Para Almeida (1997, p. 197), “quem só pode agir sob a ideia da liberdade é realmente livre de um ponto de vista prático, isto é, as leis ligadas à liberdade são tão válidas para ele como seria o caso se fosse possível dar uma prova da liberdade na filosofia teórica”.

estranhas, de determinar sua faculdade de julgar; e, como razão prática ou vontade de um ser racional, deve considerar a si mesma como livre<sup>56</sup>. Nesse sentido, Kant formula um dos principais argumentos da Terceira Seção da *FMC*,

[o]ra, é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma outra direção a respeito dos seus juízos, pois que então sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar não à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais (*FMC*, BA 101).

Não obstante a aparente pretensão de Kant de demonstrar a liberdade como propriedade de todos os seres racionais, ele apenas refere o conceito determinado da moralidade à ideia da liberdade, sem que esta possa ser demonstrada como algo real, mas tão somente pressuposta para se pensar um ser racional consciente da causalidade das ações. Ou seja, a argumentação de Kant não tem em vista provar a realidade da liberdade, o interesse de Kant é, com a pressuposição da liberdade, garantir a validade do imperativo categórico. Daí que, todo ser dotado de razão e vontade deve determinar-se a agir sob a ideia da sua liberdade. Da pressuposição da liberdade decorre a consciência de uma lei da ação, ou seja, de um princípio que sirva de critério para as máximas, segundo o qual estas possam valer objetiva e necessariamente e sirvam para nossa própria legislação universal.

Poderíamos afirmar que até esse ponto, com o desenvolvimento de seus argumentos, Kant consegue estabelecer a tarefa a que se propõe em sua obra, de busca e fixação do princípio supremo da moralidade, entretanto, apenas para os seres racionais em geral. Se quiser que ela alcance validade para os seres racionais finitos terá que seguir adiante com sua argumentação e tentar expor como o uso prático puro da razão pode justificar a validade objetiva, necessária e universal de um princípio do qual possam ser derivados todos os deveres morais.

<sup>56</sup> Para Esteves (2004), esta parte da argumentação kantiana é uma das mais delicadas e que exige um esforço hermenêutico para a devida compreensão. Aparentemente a afirmação de Kant de que a pressuposição necessária da liberdade vale tanto quanto uma prova teórica da mesma (BA 101) soa dogmática, o que desaparece quando se evoca os resultados da Terceira Antinomia. Na verdade, uma prova da pressuposição da liberdade, na filosofia prática, está protegida de qualquer ataque da filosofia teórica.

Pressupor na ideia da liberdade apenas a lei moral, isto é, o princípio da autonomia da vontade, sem poder demonstrar sua realidade e necessidade objetiva, é um avanço no sentido de se ter determinado o princípio supremo da moralidade, mas nada ainda no que diz respeito à sua validade e necessidade prática. Ou melhor, se ganha a ideia de um ser dotado de razão e vontade e com consciência da lei moral, mas com esta pressuposição ainda não se pode mostrar a validade da lei para um ser racional finito e nem a necessidade desse ser se submeter à lei moral. Há diferença entre se pensar um ser racional puro, onde liberdade e moralidade são para a vontade uma e mesma coisa, e pensar um ser racional finito, contingentemente afetado pelas inclinações da sensibilidade. Não se tem respostas satisfatórias no tocante ao “[...] por que é que a validade universal da nossa máxima, considerada como lei, tem de ser a condição limitativa das nossas ações, e sobre que é que fundamos o valor que atribuímos a tal modo de agir [...]” (*FMC*, BA 103). Para um ser racional geral o que o impele a agir racionalmente é o seu próprio querer, por outro lado, para seres racionais finitos a necessidade da ação racional aparece como um dever.

### **3.4 Sobre a circularidade oculta na argumentação e os dois pontos de vista sob os quais o ser humano pode se considerar**

A ideia da liberdade traz consigo a noção de lei moral, que se revela como o princípio da autonomia da vontade. A relação entre estes conceitos é simplesmente analítica se a moralidade se desse apenas a partir de seres racionais perfeitos. Como podemos compreender a relação estabelecida entre tais conceitos levando em conta o interesse moral dos seres humanos que não são seres racionais perfeitos, mas finitos? Como fundamentar o valor que o ser humano atribui à moralidade (“valor que deve ser tão grande que não pode haver em parte alguma nenhum interesse mais alto” (BA 103), que o faria desprezar qualquer satisfação advinda da sensibilidade? Segundo Kant,

[a]chamos, é certo, que podemos tomar interesse por uma qualidade pessoal de que não depende o interesse da nossa situação, contanto que ela pelo menos nos torne capazes de participar dessa situação no caso de a

razão vir a efetuar sua distribuição, isto é, achamos que o simples fato de ser digno da felicidade, mesmo sem motivo de participar dessa felicidade, pode por si só interessar (*FMC*, BA 103-4).

Interessar-se pelo agir moral simplesmente pelo fato de achar-se digno da felicidade, confiando sua participação numa justa distribuição da razão, reflete que o ser humano é capaz de reconhecer a importância da lei moral, onde separado de todo o interesse empírico, deve considerar-se livre no agir e ao mesmo tempo submetido a certas leis<sup>57</sup>. Ora, o ser humano considera-se livre na ordem das causas eficientes, para pensar-se submetido a leis morais na ordem dos fins. Ele pensa-se submetido a tais leis porque atribui a si mesmo a liberdade da vontade. Kant, pela liberdade, quer explicar a moralidade, mas depara-se com a lei moral como “lugar” da liberdade.

Surge, assim, um paradoxo, pois liberdade parece não comportar sujeição. Segundo Kant,

[m]ostra-se aqui – temos que confessá-lo francamente – uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento [...] (*FMC*, BA 104-5)<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> A passagem acima é um tema que será desenvolvido com pormenores na Segunda Crítica, desenvolverá a relação entre virtude e felicidade. Aqui na *FMC*, a partir dessa passagem, percebemos a pretensão kantiana de uma fundamentação da moralidade que se constitua como ciência: onde a relação entre razão pura e vontade poderia resultar em felicidade.

<sup>58</sup> No texto original não há menção alguma sobre o “vicioso”, isso ficou por conta da tradução portuguesa de Paulo Quintela, que utilizamos como fonte no desenvolvimento deste trabalho, por exemplo, na tradução de Guido de Almeida a frase inicial da citação acima aparece assim: “mostra-se aqui, é preciso confessá-lo com franqueza, uma espécie de círculo, do qual, ao que parece, não é possível sair” (KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009). A suposta circularidade em que Kant expressa que provou a moralidade a partir da liberdade e que poderia provar a liberdade a partir da moralidade configura-se como uma argumentação um tanto quanto nebulosa. Não é fácil identificar e entender como se constitui tal círculo. Esteves (2004) afirma que as frases que caracterizam o círculo, na verdade, expressam a mesma coisa, que a liberdade é a condição de estar sob a lei moral, e em nenhum momento o contrário. Nesse sentido, o círculo simplesmente não se sustenta; além do mais, a introdução da distinção entre mundo sensível e inteligível e os dois pontos de vistas de consideração do ser humano acabam tendo um papel mais fundamental do que apenas resolver a suposta circularidade argumentativa. Para Schönecker (2014), essa suspeita de uma circularidade deve ser vista com cuidado e atenção: de maneira alguma se trata de um *circulus in probando*, mas (talvez) de uma *petitio principii*; a evidência da pressuposição da liberdade não demonstra, ainda, a validade do imperativo categórico.

Essa circularidade diz respeito à própria argumentação de Kant com relação à explicação da possibilidade do imperativo categórico. Percebemos que Kant pretende explicar o princípio da moralidade pela suposição da liberdade, mas no fim precisa pressupor a própria lei moral como lei da liberdade. Como legislação moral e liberdade são conceitos transmutáveis, Kant faz a consideração de que um não pode ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento. Podemos entender que essa correlação entre os conceitos só se dá quando temos em vista seres racionais puros, pois, neste caso, a simples análise dos conceitos é suficiente para identificar liberdade e moralidade como uma e mesma coisa. Já para um ser racional empírico, a liberdade da sua vontade não coincide analiticamente com o princípio moral.

Com vistas a dissolver essa circularidade argumentativa, Kant afirma que pode haver uma saída “[...] que é procurar se, quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não adotamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas ações, como efeitos que vemos diante dos nossos olhos” (BA 105). Kant apresenta a seguinte observação: as representações que temos de um dado objeto, sem intervenção do nosso arbítrio, nos possibilitam conhecê-los apenas daquele modo como nos afetam, permanecendo para nós desconhecido o que eles possam ser em si mesmos. Isso quer dizer que a capacidade humana de conhecimento só pode alcançar a realidade dos *fenômenos* e nunca a da *coisa em si*. Neste ponto é introduzido por Kant um dos princípios caros ao idealismo transcendental, resgatado da sua *CRP*, a saber, a distinção crítica entre *fenômeno* e *númeno*. De acordo com o método proposto por Kant, para verificar a possibilidade de conhecer algo *a priori* nos objetos, se conhece dos objetos o fenômeno e nunca a coisa em si mesma. Ainda de acordo com a *CRP*, embora somente os fenômenos possam ser conhecidos, permite-se, ao menos, *pensar* que há por trás dos fenômenos as coisas em si, que não podendo ser conhecidas, permitem aproximar-se bastante delas. Por conta disso, Kant está autorizado a distinguir *mundo sensível*, que varia segundo as diferenças de sensibilidade do espectador, e *mundo inteligível*, que permanece sempre idêntico<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> Segundo Paton (1947, p. 223), somos obrigados a tomar essa distinção se não quisermos negar a possibilidade da liberdade e rejeitar a filosofia moral de Kant, bem como a possibilidade da moralidade.

Segundo Kant, o ser humano toma conhecimento de si através de seu sentido interno, ou seja, pelo fenômeno da sua natureza e pelo modo como isso lhe afeta a sua consciência. O ser humano não pode conhecer-se como ele é em si mesmo, apenas suas manifestações fenomênicas, “pois, [ele não se cria] a si mesmo, por assim dizer, e não [tem] de si um conceito *a priori* mas sim um conceito recebido empiricamente” (BA 106). Entretanto, apesar do conhecimento que tem de si, a sua realidade fenomênica, pode admitir que outra coisa diferente de tudo isto lhe serve de base para se pensar enquanto ser humano: o seu próprio Eu, tal como se constitui em si mesmo. Pelo seu próprio Eu o ser humano se dá conta que relativamente às suas percepções e receptividade da sensibilidade pertence ao mundo sensível, mas pela sua atividade racional pura, por tudo que chega à sua consciência, não empiricamente condicionado, mas imediatamente, pertence ao mundo inteligível. Até mesmo o entendimento humano mais comum tende a pressupor que por trás do objeto que lhe aparece na intuição sensível haja algo que sempre lhe acompanha, mas que é invisível e por si mesmo ativo; entretanto, o próprio entendimento estraga essa ideia ao querer dar forma sensível a esta pressuposição, querendo fazer dela objeto da intuição sensível, o que nunca poderá se concretizar.

O ser humano tem uma capacidade pela qual ele pode se distinguir das outras coisas e até de si mesmo. Essa faculdade que confere tal dignidade ao ser humano é a *razão*, que como pura atividade em si mesma situa-se acima do entendimento. Segundo Kant, a razão

mostra sob o nome das ideias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento, e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites ao próprio entendimento (*FMC*, BA 108).

A capacidade racional faz do ser humano algo diverso de todas as outras coisas das quais ele tem consciência. Somente enquanto ser racional que o ser humano pode considerar-se pertencente ao mundo inteligível, e ao mesmo tempo considerar-se, pela sensibilidade, pertencente ao mundo sensível. Essa distinção é o que nos possibilitará o desvencilhamento da circularidade argumentativa que podemos cair quando consideramos a relação entre a liberdade e a lei moral para os seres humanos.

A partir da distinção entre mundo sensível e mundo inteligível evidenciamos que o ser humano tem dois pontos de vista legítimos sob os quais podem se considerar: como pertencentes ao mundo inteligível (numênicos) e como pertencentes ao mundo sensível (fenomênicos)<sup>60</sup>. No primeiro caso somos seres autônomos e livres; no segundo caso, pertencemos à natureza, e, por isso, submissos às leis. A partir disso podemos perceber os aspectos da relação entre liberdade moral e necessidade causal.

A teoria kantiana de que o conhecimento se dá a partir de uma relação entre entendimento e sensibilidade, não permite que possamos conhecer a realidade da coisa em si, mas, ao mesmo tempo, nos diz que podemos e devemos concebê-la. Logo, da capacidade racional do ser humano, que o faz pertencente ao mundo inteligível, podemos pensar (e não conhecer no sentido teórico) a causalidade da sua própria vontade sob a ideia da liberdade. Pois, “a independência das causas determinantes do mundo sensível é liberdade” (*FMC*, BA 109). A liberdade está ligada ao conceito de autonomia, e a este o princípio universal da moralidade que está na base das ações de todos os seres racionais. Pensar o ser humano como livre, fazendo parte do mundo inteligível, é reconhecer a autonomia da vontade, juntamente com sua consequência: a moralidade.

O ser humano, como inteligência, é membro do mundo inteligível, onde a vontade é causalidade como causa eficiente. No entanto, ele tem consciência que também pertence ao mundo sensível, neste mundo suas ações são meros fenômenos daquela causalidade. Se o ser humano fizesse parte somente do mundo inteligível, todas as suas ações seriam de acordo com o princípio da autonomia da vontade pura e se assentariam no princípio supremo da moralidade. Mas, como também pertence ao mundo sensível sua vontade é influenciada pelos apetites e inclinações, e suas ações são conformes a heteronomia da natureza, assentadas na busca da felicidade. Kant, a partir da constatação de que o ser humano pode considerar-se sob dois pontos de vista distintos, declara que

[a]gora, desaparece a suspeita, que atrás levantamos, de que houvesse um círculo vicioso oculto na nossa conclusão da passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral, i. e., de talvez termos posto como fundamento a ideia de liberdade apenas por causa da lei moral, para depois

<sup>60</sup> Para Paton (1947), a doutrina dos dois pontos de vista nos leva ao coração da filosofia crítica. Isso faz com que dentro da filosofia moral de Kant apareçam elementos que são considerados importantes na obra kantiana por inteiro, como é o caso da distinção fenômeno/númeno.

concluir esta por sua vez da liberdade, e portanto de que não podíamos dar nenhum fundamento daquela, mas que apenas a admitíamos como concessão de um princípio que as almas bem formadas de bom grado nos outorgariam, sem que a pudéssemos jamais estabelecer como proposição demonstrável (*FMC*, BA 109-10).

### 3.5 Sobre a possibilidade do imperativo categórico

A vontade do ser humano enquanto pertencente ao mundo inteligível diz respeito à sua causalidade como causa eficiente, nesse domínio ele é legislador. Por outro lado, a consciência que ele tem de si mesmo como parte do mundo sensível o faz perceber que suas ações podem se constituir como fenômenos daquela causalidade, entretanto, no domínio da sensibilidade o ser humano é afetado pelas inclinações e apetites empíricos. Segundo Kant,

se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; mas como mera parte do mundo sensível, elas teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia da natureza (*FMC*, BA 110).

A argumentação kantiana nos revela que um ponto de vista de consideração do ser humano deve se sobressair sobre o outro ou que um está subordinado ao outro, nesse caso Kant afirma: “*o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis*” (BA 111, grifos do autor). Portanto, o ser humano por sua vontade livre, pertencente ao mundo inteligível, dá a si mesmo a lei da moralidade, e, no mundo sensível, no plano de sua ação, reconhece-se como submetido àquela lei. Devido à sujeição empírica do ser humano, tal lei se apresenta para ele como imperativo, e, as ações, decorrentes desse princípio, caracterizam-se como deveres. Segundo Kant, assim é possível o imperativo categórico,

porque a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações *seriam* conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações *devem* ser conformes a esta autonomia (*FMC*, BA 111).

Esse *dever* categórico é a garantia de que a vontade livre pode determinar os atos do ser humano. Pois, acima da vontade que é afetada pela sensibilidade sobrevém a ideia de uma vontade livre e autônoma que é pura e prática por si mesma, como condição suprema da primeira. O ser humano, somente enquanto ser racional, pode tomar o princípio da autonomia da vontade como um imperativo categórico e a máxima apregoada por ele como um dever. Assim, poderíamos afirmar que ações que o ser humano pratica no mundo da sensibilidade têm sua base e determinação no mundo inteligível.

A possibilidade do imperativo categórico depende da pressuposição da ideia da liberdade, e esta pode ser melhor compreendida a partir da teoria dos dois pontos de vista sob o qual o ser humano pode ser considerado, e isso seria suficiente para se chegar à convicção da validade do imperativo, e, também, da lei moral para os seres humanos. Entretanto, a razão humana nunca se deixará aperceber da possibilidade de tal pressuposto. Explicar como é possível a liberdade como causalidade de uma vontade é algo que a razão humana é incapaz de fazer, pois se entra num campo onde o princípio filosófico da explicação deve ser abandonado. Mesmo que se tenha uma ideia bem fundada do mundo inteligível, dele não podemos ter o menor conhecimento. O máximo que podemos acerca do mundo inteligível é afirmar que ele se distingue do mundo sensível e, por isso, nunca pode estar sob às leis da natureza.

A liberdade não é um conceito da experiência, “é apenas uma ideia da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa; a natureza, porém, é um conceito do entendimento que demonstra, e tem necessariamente de demonstrar a sua realidade por exemplos da experiência” (FMC, BA 114). Pressupõe-se que entre liberdade e necessidade natural das ações humanas não há nenhuma contradição, pois não se pode renunciar nem ao conceito de natureza nem ao da liberdade. Essa aparente contradição surge quando o sujeito pensa-se no mesmo sentido ou na mesma relação quando se chama livre e quando se considera submetido à lei, com respeito à mesma ação. Isso é uma ilusão, o homem enquanto livre e enquanto submetido à lei deve ser pensado em sentido e relação diferente, e isso não quer dizer que ambos não podem estar juntos e ser pensados no mesmo sujeito.

O homem considerado como inteligência, dotado de vontade e de causalidade, coloca-se numa outra ordem de coisas diferentes do que quando se percebe como fenômeno no mundo sensível, onde sua causalidade é subordinada

segundo leis da natureza. Entretanto, essas coisas não acontecem em separado, mas devem acontecer ao “mesmo tempo”. Pois, perceber-se como submetido a certas leis como coisa na ordem dos fenômenos, pertencente ao mundo sensível, e considerar-se independente como coisa ou ser em si, pertencente ao mundo inteligível, não apresenta a menor contradição. Pensar-se nesse duplo ponto de vista possibilita ao homem ter consciência de si como objeto que é afetado pelos sentidos e ter consciência de si como inteligência, como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis.

O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um ponto de vista que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos para se pensar a si mesma como prática, o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, o que porém é necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si mesmo como inteligência, por conseguinte como causa racional e atuante pela razão, isto é, livremente eficiente (*FMC*, BA 119).

Este pensamento de Kant expõe a necessidade de se admitir outra ordem e legislação além do mecanismo natural, implica no conceito de mundo inteligível, e revela sua condição formal, a universalidade da máxima da vontade como lei, e, por conseguinte, revela compatibilidade entre necessidade e liberdade.

Não se pode explicar como é que a razão pura pode ser prática, assim como não se pode explicar como é possível a liberdade. A liberdade é apenas uma ideia cuja realidade objetiva não pode ser demonstrada segundo leis naturais. Mas, ela é um pressuposto necessário da razão. Só se pode explicar aquilo que reporta a leis cujo objeto é dado numa experiência possível. A liberdade não pode ser extraída de exemplos por analogia de nenhuma experiência. O que não pode ser demonstrado segundo leis naturais não pode ser explicado. A contradição que pode haver é que quando se tem que tornar válida a lei natural no que concerne às ações humanas se considera o homem como fenômeno, e quando se tem que pensá-lo enquanto inteligência, como coisa em si, continua-se a considerá-lo fenômeno<sup>61</sup>. Tem-se que considerar que por trás dos fenômenos estão, como fundamento deles, as coisas em si mesmas cujas leis eficientes submetem as ações fenomenais, e, levando isso em consideração, a aparente contradição se desfaz.

<sup>61</sup> Kant parece constituir aqui um diálogo com a concepção céptica.

Kant compara a impossibilidade de explicar subjetivamente a liberdade com a impossibilidade de descobrir e tornar concebível um interesse pelas leis morais. E Kant diz que apenas uma coisa é certa:

não é porque tenha interesse que tem validade para nós (pois isto seria heteronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base, e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora), mas sim interessa porque é válida para nós como homens, pois que nasceu da nossa vontade, como inteligência, e portanto do nosso verdadeiro eu (FMC, BA 123).

Para que um ser racional finito, afetado pelos sentidos, queira aquilo que só a razão lhe prescreve como dever, é preciso uma faculdade da razão que inspire um sentimento de prazer ou de satisfação no cumprimento do dever. Entretanto, é impossível conceber tal coisa *a priori*, como é que um simples pensamento pode produzir uma sensação. Desse modo, é impossível explicar como e por que nos interessa a universalidade da máxima como lei, e, portanto, a moralidade. Todavia, mesmo não podendo explicar como acontece que o homem possa tomar interesse pela moralidade sem ser determinado por nenhum interesse empírico; Kant, admitindo aquele ponto de vista sob o qual o homem é tomado como inteligência, está autorizado a defender tanto a ideia de liberdade quanto o interesse que o homem toma pela lei moral.

## CONCLUSÃO

Este trabalho teve como tarefa reconstruir a argumentação kantiana acerca do conceito de liberdade exposta na *Crítica da Razão Pura* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, servindo-se em alguns momentos dos *Prolegômenos*. Evidenciamos que o problema da liberdade tem um papel significativo dentro da filosofia de Kant. Procuramos mostrar que tal problema tem a sua origem e seu âmbito a partir da distinção entre fenômeno e númeno. Pois, a possibilidade de se pensar o númeno em sentido negativo, em certo sentido, nos autoriza a pensar o incondicionado para as condições. A partir da Dialética Transcendental percebemos que as ideias da metafísica tradicional são consideradas por Kant, não no sentido de que delas possamos conhecer alguma realidade, mas que podemos pensá-las, e isso não é contraditório, como ideias regulativas da razão que auxiliam logicamente na completude arquetônica da razão.

A solução do conflito antinômico não oferece nada que possa servir para estabelecer positivamente a ideia transcendental da liberdade. Do mesmo modo, não encontramos nenhuma possibilidade da existência real da liberdade em sentido prático. O que verificamos na Dialética Transcendental é uma estratégia de defesa da liberdade transcendental, respaldada pela concepção de idealismo transcendental. Com isso, o terreno prático em que a moral pode se desenvolver tem de ser desconsiderado. Pois, se a liberdade transcendental pode ser pensada como uma causalidade no mundo, também, pode-se pensar igualmente uma liberdade em sentido prático que se apoia naquela. A *CRP* não tem interesse numa fundamentação da realidade da liberdade. A ideia transcendental de liberdade, tratada no interior da Dialética Transcendental, apresenta-se como um elemento fundamental para que a filosofia kantiana possa ser compreendida de uma perspectiva estritamente sistemática. Kant, ao tratar da causalidade por liberdade, pretende a sustentação dos resultados alcançados para a sua teoria do conhecimento, qual seja, a de restringir o conhecimento à experiência e de explicá-lo mediante leis naturais necessárias. A possibilidade de a razão ultrapassar os limites da experiência possível com o seu uso prático aponta para o estabelecimento de uma futura teoria da moralidade.

Na análise do texto da *FMC*, investigamos o estabelecimento do princípio da moralidade. A estratégia de Kant é mostrar que os pressupostos morais já estão contidos nos juízos mais comuns acerca de moralidade. Mas, como analisar a vontade de seres racionais finitos é complicado, pois esta pode vir influenciada por vários aspectos da sensibilidade. Primeiramente, fomos levados a inferir o que seja uma boa vontade através da sua relação com coisas que a princípio podem ser consideradas boas, mas que não são boas sem limitação ou sem restrição, ou ainda, incondicionalmente. Nesse sentido, apareceu o conceito de dever com o intuito de esclarecer o de boa vontade. Após situar o dever enquanto genuinamente moral, percebeu-se que o propósito de Kant era com isso derivar a fórmula do princípio supremo da moralidade, mas não fica tão claro assim qual é o papel da boa vontade e qual é a importância daquela declaração no início da obra.

Kant começa por mostrar uma vontade santa, como absolutamente boa, o que seria facilmente reconhecida pelo comum entendimento humano. Assim, o bom sem limitação só pode ser aplicado a uma vontade santa e não a uma vontade suscetível de inclinação. Nesse sentido, uma vontade ilimitadamente boa só vale para se criar uma ideia do bom, apontar para o puramente bom, mas não tem nada a ver com a vontade de seres humanos, essa necessita de uma lei da razão que se lhe impõe pelo imperativo categórico. A boa vontade pode ser entendida como a vontade genuína de um ser racional perfeito; mas também, como um tipo de vontade que um ser racional finito que se interessa pela lei moral pode ter. Essa boa vontade é aquela que juntamente com o princípio do agir corrige a influência daquelas outras coisas que podem ser consideradas boas, dando-lhes utilidade geral. Ou seja, uma boa vontade não é um tipo particular de ação e nem é posse de determinadas pessoas, mas é apenas um modo de querer, e este é a única coisa que diz da bondade de uma boa vontade.

Para Kant a lei moral demonstra a possibilidade e a realidade da liberdade em seres que reconhecem essa lei como obrigatória. Pelo que foi visto anteriormente sobre o conceito negativo de liberdade, pode-se compreender porque Kant agora afirma que a lei moral é uma lei da causalidade pela liberdade e, por conseguinte, da possibilidade de uma natureza supra-sensível. Do mesmo modo que a lei da causalidade natural constitui a natureza, à medida em que até mesmo o conceito de natureza deve ser compreendido como aquilo que está sujeito a leis, a lei moral

revela a realidade da liberdade num mundo inteligível, e, assim, a moralidade deve ser compreendida como aquilo que está submetido a leis, a saber, leis da liberdade.

Desse modo, o problema propriamente dito da fundamentação moralidade em Kant, qual seja, de como a liberdade pode ser considerada uma espécie de causalidade das ações morais, embora não possa ser explicado a partir da filosofia transcendental, só pode ser compreendido numa perspectiva transcendental, na medida em que um princípio moral fundamental pode ser concebido apenas pela própria razão como princípio puro de determinação da vontade. De acordo com Kant, apenas a partir do sujeito transcendental, é possível conceber um princípio moral objetivo. Sob esse aspecto a filosofia teórica desempenha um papel decisivo para a fundamentação da moralidade, mesmo que essa transcenda os limites da filosofia especulativa.

## REFERÊNCIAS

ALLISON, H. **El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa.** Prólogo y traducción de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

\_\_\_\_\_. **Kant's teory of freedom.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ALMEIDA, G. A. Moralidade e liberdade segundo Kant. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 175-202, 1997.

AMERIKS, K. Kant on the Good Will. In: HÖFFE, O. (Hrsg.). **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten:** Ein kooperativer Kommentar. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, p. 45-65.

BECK, L. W. **A commentary on Kant's Critique of Pratical Reason.** Chicago: University Chicago Press, 1984.

\_\_\_\_\_. Five Concepts of Freedom in Kant. In: SRZEDNICKI, Jan T. J. (ed). **Stephan Körner: Philosophical Analysis and Reconstruction.** Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

CASSIRER, E. **El problema del conocimiento.** V. II Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económico, 1986.

CAYGILL, H. **Dicionário Kant.** Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

DALBOSCO, C. A. "Círculo vicioso" e idealismo transcendental na *Grundlegung*. **Studia Kantiana**, Revista da Sociedade Kant Brasileira, Rio de Janeiro, v.6/7, p. 207-235, 2008.

ESTEVES, J. C. A Dedução do imperativo categórico na Fundamentação III. **Studia Kantiana**, Revista da Sociedade Kant Brasileira, v. 5, p. 79-103, 2004.

\_\_\_\_\_. A ilusão transcendental. In: KLEIN, J. T. (Org.). **Comentários às obras de Kant:** Crítica da Razão Pura. Florianópolis: NEFIPO, 2012, p. 493-564 (Nefiponline).

HENRICH, D. The Deduction of the Moral Law: The Reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. In: GUYER, P. (org.). **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998, p. 303-341.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Trad. com introdução e notas de Valerio Rohden. 2ª ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos a toda a metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. Que significa orientar-se no pensamento? In: \_\_\_\_\_. **Textos seletos**. Trad. De Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

KÖRNER, S. **Kant**. Versión española de Ignacio Zapata Tellechea. Segunda edición. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

PATON, H. J. **The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy**. London/New York: Hutchinson, 1971.

\_\_\_\_\_. **Kant's Metaphysics of Experience: a commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft**. London: Allen & Unwin, 1936.

PINZANI, A. Sobre a terceira antinomia. In: KLEIN, J. T. (Org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012, p. 565-594 (Nefiponline).

ROHDEN, V. Somente uma Nova Fórmula: A propósito das críticas eudemonista de Tittel à Filosofia Moral de Kant. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Número 61, 2005, p. 747-755.

SCHÖNECKER, D. “Uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa”: o conceito kantiano de autonomia e sua tese da analiticidade na Fundamentação III. In: FERRAZ, C. et al. (Orgs.). **A filosofia prática de Kant: ensaios**. Pelotas: NEPFIL online, 2014, p. 51-77. Modo de acesso: internet <<http://nepfil.ufpel.edu.br/dissertatio/index.php>>

WOOD, A. A boa vontade. **Studia Kantiana**, Revista da Sociedade Kant Brasileira, Traduzido por Vera Cristina de Andrade Bueno, Santa Maria, v.8, p.7-40, 2008.

ZINGANO, M. A. **Razão e História em Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1989.