

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia

VANESSA BRUN BICALHO

O *FAKTUM* DA RAZÃO COMO ARGUMENTO CRÍTICO NA
TEORIA MORAL DE KANT

TOLEDO
2013

VANESSA BRUN BICALHO

O *FAKTUM* DA RAZÃO COMO ARGUMENTO CRÍTICO NA
TEORIA MORAL DE KANT

Dissertação de mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em Filosofia do
CCHS/UNIOESTE, *Campus* de
Toledo, como requisito final à
obtenção do título de Mestre em
Filosofia, sob a orientação do prof.
Dr. Luciano Carlos Utteich.

TOLEDO
2013

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.

Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

B583f Bicalho, Vanessa Brun
O faktum da razão como argumento crítico na teoria moral de
Kant / Venessa Brun Bicalho. -- Toledo, PR : [s. n.], 2013.
106 f.

Orientador: Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do
Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e
Sociais.

1. Filosofia alemã 2. Kant, Immanuel, 1724-1804 3. Razão
prática 4. Liberdade 5. Razão 6. Crítica 7. Moral I. Utteich, Luciano
Carlos, Orient. II. T.

CDD 20. ed. 193

VANESSA BRUN BICALHO

O *FAKTUM* DA RAZÃO COMO ARGUMENTO CRÍTICO NA TEORIA
MORAL DE KANT

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Luciano Carlos Utteich.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich - Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Marcelo Amaral Penna-Forte - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Renato Valois Cordeiro - Membro
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Toledo, de de 2013.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich, pelo estímulo e orientação, pela disponibilidade, atenção, paciência e pela franqueza na condução deste trabalho. Uma vez que este resultado é fruto de sua permanente abertura ao diálogo e discussão filosófica.

À coordenação e professores do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE (*campus* Toledo), especialmente pela oportunidade de fazer parte deste Programa.

À CAPES, pela bolsa de estudos sem a qual este trabalho não seria possível.

Aos meus queridos pais pela constante compreensão de minhas abdições.

Ao amado Mauricio pela generosidade, paciência, apoio e afeto inestimável.

À querida Bruna Retameiro pela amizade sincera e por todos os inesquecíveis momentos de descontração.

“O gênio, esse poder que deslumbra os olhos humanos, não é outra coisa senão a perseverança bem disfarçada.”

(Johann Wolfgang von Goethe).

BICALHO, Vanessa Brun. *O Faktum da razão como argumento crítico na teoria moral de Kant*. 2013. 107 páginas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

RESUMO

Esta pesquisa tem como proposta principal analisar a validade do argumento do *Faktum* da razão como possível fundador da lei moral e da liberdade na filosofia prática kantiana. A fim de explicitar o domínio prático-moral no qual tematizamos o argumento do *Faktum* da razão, nosso texto demonstrará inicialmente a partir da leitura da *Crítica da Razão Pura*, os limites da razão teórica mediante os quais, pela distinção dos objetos em geral em fenômeno e *númeno*, Kant funda tanto o domínio especulativo da razão como também, em seguida, o da razão prática. A determinação dos limites da faculdade do entendimento é decisiva para instituir a tematização do conceito de liberdade como conceito não apenas especulativo (liberdade transcendental), mas também prático da razão (liberdade prática). Unicamente por isso são apresentadas as condições para serem pensados como não contraditórios Natureza e Liberdade. Por meio da compreensão do modo como a razão teórica (*Verstand*) conhece, e do modo adequado de compreender aquilo que a razão pura (*Vernunft*) admite em favor do pensamento de ideias que têm relação com o conhecimento (p.e., alma, Deus e liberdade), Kant desenvolveu o projeto da razão transcendental, do ponto de vista sistemático. A presença do argumento do *Faktum* da razão, de um único fato admitido como presente à razão (*Vernunft*), contrastou com a teoria moral kantiana, desenvolvida e explicitada até a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. O argumento de um *Faktum* presente à razão, trazido pela *Crítica da Razão Prática*, provocou uma inquietação na recepção da teoria moral kantiana, dando fôlego a um debate em torno da posse, pela razão, do conceito de liberdade. Esse novo argumento fundamentador foi explicitado por Kant como uma consciência do imediatamente prático, consciência que por si mesma e em si mesma garante a irrefutabilidade da justificação da posse da liberdade, a nosso ver, como o único argumento crítico possível de ser fornecido pela faculdade da razão pura prática. Interpretações e recepções desfavoráveis à estratégia kantiana de fundamentação da liberdade no *Faktum* da razão são debatidas na presente dissertação. Muitas propostas atuais de neutralizar o aspecto coerente da estratégia kantiana trazida pela *Crítica da Razão Prática* se mostram apegadas aos movimentos anteriores de prova para demonstrar o conceito de liberdade. Em oposição a essas propostas, que encontram na argumentação kantiana um componente desconstrutivo da perspectiva da razão crítico-transcendental ou da sua conformação sistemática, nosso texto estabelece um diálogo visando elucidar as possíveis incongruências argumentativas dessas interpretações, pela tematização da liberdade (transcendental) e da defesa do *Faktum*, como argumentos compatíveis com a própria perspectiva transcendental da razão, mantidos por isso em conformidade com o projeto da razão de fundar uma *Metafísica dos Costumes*.

Palavras-chave: Razão Prática. *Faktum* da razão. Liberdade. Natureza.

BICALHO, Vanessa Brun. The *Faktum* of reason how critical argument in Kant's moral theory. 2013. 107 pages. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

ABSTRACT

This research has as main purpose to analyze the validity from argument from *Faktum* of reason how possible founder of the moral law and freedom in Kant's practical philosophy. In order to explain the moral-practical domain in which conceptualized the argument from *Faktum* of reason, our text will demonstrate initially from the reading of the *Critique of Pure Reason*, the limits of theoretical reason by which, by the distinction of objects in general *phenomenon* and *noumena*, Kant founds both the speculative domain of reason as well, then the practical reason. The determination of the limits from the understanding's faculty is crucial to establish the thematization of the freedom's concept as a concept not only speculative (transcendental freedom), but also practical reason (practical freedom). Only so are presented the conditions to be thought of as not contradictory Nature and Freedom. Through the understanding of how theoretical reason (*Verstand*) knows, and the proper way to understand what pure reason (*Vernunft*) admits in favor from thinking of ideas that relate to the knowledge (ex., soul, God, and freedom), Kant developed the project of transcendental reason, the systematic point of view. The presence from the argument from *Faktum* of reason, a single fact admitted this as the reason (*Vernunft*) contrasted with the Kantian moral theory, developed and explained to the *Groundwork from the Metaphysics of Morals*. The argument of a *Faktum* at this reason, brought by the *Critique of Practical Reason*, caused a disturbance in the reception of Kant's moral theory, giving breath to a debate on the possession, by reason, of the freedom's concept. This new foundation argument was explained by Kant as an consciousness of immediately practical, awareness by itself and in itself guarantees the cogency of justification of possession from freedom, in our view, as the only critical argument can be provided by the faculty of pure practical reason. Unfavorable interpretations and receptions from Kant's strategy of reasoning from freedom in *Faktum* of reason are discussed in this dissertation. Many current proposals to counteract the appearance of coherent Kant's strategy brought by *Critique of Practical Reason* is shown attached to the previous movements of proof to demonstrate the freedom's concept. In opposition to these proposals, which are a deconstruct component in the Kant's argument of the perspective from critical-transcendental reason or systematic conformation, our text establishes a dialogue to elucidate the possible incongruities argumentative these interpretations, the themes of freedom (transcendental) and defense of *Faktum* as compatible arguments with the main transcendental perspective of reason, so kept in accordance with the project of reason from founding a *Metaphysics of Morals*.

Key words: Practical Reason. *Faktum* of reason. Freedom. Nature.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS	10
INTRODUÇÃO	11
Capítulo 1. CONSIDERAÇÕES SOBRE A NATUREZA E OS LIMITES DA RAZÃO NA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL KANTIANA	15
1.1. A PROPOSTA DA <i>CRÍTICA</i>	15
1.1.1. Sobre A Possibilidade Do Conhecimento Transcendental	17
1.2. REPRESENTAÇÕES E CONCEITOS: O ALCANCE DAS FACULDADES DA SENSIBILIDADE E DO ENTENDIMENTO	21
1.2.1. A Faculdade Da Pura Receptividade	22
1.2.2. A Faculdade Da Pura Espontaneidade.....	25
1.3. O INTERESSE DA RAZÃO PELAS IDEIAS TRANSCENDENTAIS	29
1.3.1. A Tese Da Compatibilização Entre Natureza E Liberdade	32
1.3.2. A Ideia De Liberdade No Contexto Da <i>Dialética Transcendental Da Crítica Da Razão Pura</i>	33
1.3.3. Liberdade Transcendental E Liberdade Prática: Preparação À Teoria Da Moralidade .	39
Capítulo 2. DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES À CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA	41
2.1. A RAZÃO PURA PRÁTICA AUTORA DE UMA <i>METAFÍSICA DOS COSTUMES</i>	41
2.2. DA BOA VONTADE AO PRINCÍPIO UNIVERSAL DE LEGISLAÇÃO.....	44
2.2.1. Boa Vontade E Dever.....	45
2.2.2. Regras, Princípios E Máximas.....	49
2.2.3. Imperativos.....	52
2.2.4. As Formulações Do Imperativo Categórico Pela Abordagem De Kant.....	54
2.2.4.1. As fórmulas conceituais e as fórmulas análogas: Guido de Almeida.....	59
2.2.4.2. As fórmulas principais e as fórmulas variantes: Allen Wood.....	60
2.2.4.3. Argumento da interdependência interna das fórmulas: Paton.....	62
2.2.5. O Princípio Da Autonomia Da Vontade Como Condição Da Moralidade E Satisfação Do Imperativo Categórico.....	63

2.3. TRANSIÇÃO DA <i>FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES À CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA</i> : A LIBERDADE E O PRINCÍPIO DA AUTONOMIA DA VONTADE.....	65
Capítulo 3. INSATISFAÇÃO NA PROVA DE LIBERDADE PRÁTICA.....	69
3.1. PRIMEIRA TENTATIVA DA PROVA: A VIA DA DEDUÇÃO DA LEI MORAL.....	71
3.2. SEGUNDA TENTATIVA DA PROVA: CONSCIÊNCIA DO INCONDICIONALMENTE PRÁTICO PELO <i>FAKTUM</i> DA RAZÃO.....	79
3.2.1. Recepções Da Segunda Prova: A Impossibilidade Da Dedução Como Abandono Do Projeto Da Filosofia Crítica.....	85
3.2.2. O <i>Faktum</i> Da Razão Como A "Única Resposta" Crítica Possível.....	87
3.3. UM BREVE DEBATE DO TEMA ATRAVÉS DA LITERATURA.....	91
3.3.1. Introdução À Questão Da Fundamentação Da Moralidade No <i>Cânon Da Razão Pura</i>	91
3.3.2. Tese Não-Compatibilista: Concepção Insatisfatória De Moralidade No <i>Cânon</i>	93
3.3.3. Tese Compatibilista: A "Metafísica Prático-Dogmática" No <i>Cânon</i>	95
3.3.4. Limites Das Interpretações: Estratégia I) Literal Encobridora, II) Sentido Literal Forte E III) Sentido Literal Fraco.....	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	103
Obras de Kant.....	103
Obras sobre Kant.....	103

LISTA DE ABREVIATURAS

O sistema de abreviações seguirá a convenção indicada abaixo, cujo critério usado para compor as siglas foi das letras iniciais dos títulos das obras de Immanuel Kant traduzidas do original.

<i>CRP</i>	<i>Crítica da Razão Pura (Kritik der reinen Vernunft, 1787 – segunda edição)</i>
<i>CRPr</i>	<i>Crítica da Razão Prática (Kritik der praktischen Vernunft, 1788)</i>
<i>CFJ</i>	<i>Crítica da Faculdade do Juízo (Kritik der Urteilskraft, 1790)</i>
<i>FMC</i>	<i>Fundamentação da Metafísica dos Costumes (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785)</i>

INTRODUÇÃO

A filosofia transcendental kantiana, mediante seu projeto fundador de uma *Metafísica da Natureza* e de uma *Metafísica dos Costumes*, pode ser compreendida em plena conformidade com o plano arquetônico da razão pura. Enquanto filosofia crítica e sistemática, ela buscou fundar tanto o estatuto teórico (incitado pela questão da constituição e dos limites do conhecimento), quanto provar a possibilidade de um domínio prático (referente à fundamentação da moral e da liberdade). Após negar a ampliação do conhecimento no domínio especulativo e inteligível da razão, Kant fundou um modo de passagem da esfera da razão teórica (*Estética e Analítica Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, dos conceitos puros pertencentes ao entendimento) à esfera da razão pura especulativa (à *Dialética*), vindo a instituir o uso não-constitutivo dos conceitos para pensar as tarefas das razões especulativa e prática.

Caracterizada a ampliação do conhecimento na esfera especulativa como *uso* transcendental das categorias, e o uso só regulativo das mesmas categorias como uso com *significado* transcendental, Kant negou a primeira atividade e admitiu a segunda, já que por meio desta se torna possível tematizar o conceito de liberdade como ideia transcendental e conceito da razão pura (*Vernunft*). A partir do critério distinguidor entre seres dos sentidos (*Sinnenwesen*) como objetos fenomênicos, concebidos cognitivamente pelo entendimento, e seres inteligíveis (*Verstandeswesen*) como objetos cuja natureza é em si e não pode de ser concebida cognitivamente pelo entendimento (pois não pertencem aos sentidos), Kant se colocou na perspectiva especulativa transcendental, desde a qual tematizará a seguir a liberdade.

Outra distinção conceitual apresentada foi aquela entre mundo dos sentidos (*mundus sensibilis*) e mundo do inteligível (*mundus intelligibilis*)¹, o primeiro referido à razão teórica e o outro à razão pura prática. Para Kant a possibilidade de pensar a esfera puramente prática da razão esteve ligada diretamente à prova do conceito de liberdade. Face ao insucesso dessa tentativa de demonstração da posse do conceito de liberdade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mediante uma via dedutiva, Kant concebeu em seguida, na *Crítica da razão prática*, como estratégia a de justificar o conceito de liberdade como dada e acessível mediante o apelo a um *Faktum* da razão.

A literatura kantiana tem pairado sobre as nuances ínsitas no desenvolvimento do argumento da *Faktum* da razão, desenvolvido como argumento derradeiro para prova da posse do conceito de liberdade, as mais diversas iniciativas de recepção e interpretação, algumas muito próximas e rentes à explicitação kantiana, outras muito distantes e pretensivas de uma

¹ Lembrando que para Kant esta concepção multifacetada, entre fenômeno e coisa-em-si (*Ding an sich*), mundo sensível e mundo inteligível, razão teórica (*Verstand*) e razão pura (*Vernunft*) é apenas uma distinção conceitual e não ontológica factual, trata-se de “dois pontos de vista” de uma mesma razão que difere-se apenas nos seus usos.

desqualificação do modo de condução desta prova. No objetivo de tematizar e debater com algumas destas diferentes recepções ao tipo de prova fornecida por Kant na *Crítica da razão prática*, acerca da evidência imediata de um *Faktum*, o único da razão, a presente dissertação pretende, pela contextualização do surgimento e da justificação do conceito de liberdade no interior da filosofia moral kantiana, questionar as linhas interpretativas de alguns autores que, tendo concluído pela má condução por parte de Kant da demonstração do conceito de liberdade pelo apelo a um “facto”, se serviram disso para interpretar como intervindo positivamente sua avaliação da ineficiência da justificação do próprio conceito de liberdade, na *Crítica da razão pura*, e para imputar como contraditória ou insuficiente a conciliação entre natureza e liberdade, exposta na Terceira Antinomia, enquanto conceitos condicionantes ao desdobramento que se seguiu para a admissão de uma harmonização segundo Kant, do ponto de vista sistemático, destas noções desenvolvidas pela razão pura.

O argumento kantiano do *Faktum* tem de ser debatido e mostrado como totalmente imbuído do contexto no qual Kant desenvolveu, inicial e preliminarmente, seu entendimento da liberdade e da efetividade deste conceito do ponto de vista teórico e prático. A não completa vinculação da interpretação destes argumentos, pelos comentadores, aos contextos específicos nos quais Kant justifica a posse do conceito de liberdade e as condições de sua fundamentação, conforme mesmo o caso último de uma auto-elucidação de sua exigência como posta pela própria razão pura, serviu de pretexto a certas recepções da Teoria Moral kantiana, para vincular textos progressos (em certo sentido retrógrados em relação ao estágio atual de argumentação por ele desenvolvida) e com isso amparar argumentos desqualificadores acerca do explicitado por Kant.

Para instituir o solo comum ao debate com essas diferentes linhas de interpretação convimos como tendo de ser seguido o percurso no qual fora explicitado o surgimento do conceito de liberdade, até alcançar a Terceira Antinomia, na *Crítica da razão pura* (1781), bem como as duas propostas tematizadoras de justificação da posse do conceito de liberdade, fornecidas pelo argumento dedutivo, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), e pelo argumento do *Faktum*, na *Crítica da Razão Prática* (1788).

Para proceder ao debate sobre esse terreno, nosso texto se compõe de três partes:

No Primeiro Capítulo analisamos as fronteiras da razão teórica (*Verstand*) na *Crítica da Razão Pura*, na qual foi estabelecido o alcance do conhecimento dos objetos no campo da experiência, negado o acesso (cognitivo) da faculdade do entendimento (*Verstand*) no domínio inteligível (por exemplo, dos conceitos puros) da razão (*Vernunft*), como a ideia de liberdade, fundamentada na perspectiva da pura razão (especulativa), e como podendo ser validado pela atividade pura especulativa da razão. Neste contexto a não distinção da atividade de dupla natureza da razão (aplicada a fenômeno ou a puros conceitos da razão, às ideias transcendentais) conduz a razão a um conflito consigo mesma, enredando-a num uso confuso dos conceitos, sem possibilitar distinguir entre ordem cognitiva (sensível) e ordem pura do pensamento (especulativa). O recurso para sair do impasse Kant o encontra na

distinção da dupla natureza causal à qual o homem se acha vinculado. Enquanto ser finito, o homem está vinculado à natureza sensível, determinado pelas leis mecânicas da natureza; enquanto ser infinito, é vinculado à natureza inteligível e determinado pela liberdade, como leis da moralidade.

Por estabelecer essa distinção, Kant mantém reservado um lugar para a atividade da razão teórica e outro para a da razão prática, no interior mesmo do projeto de desenvolvimento de uma Filosofia Transcendental. Do mesmo modo, graças a ela pode se mostrar que “natureza” e “liberdade” não são contraditórias de ser conjuntamente pensadas, isto é, podem ser ditas como se conciliando e compatibilizadas. A novidade nesta distinção assenta, entretanto, no fato de ser a perspectiva puramente inteligível (especulativa) da razão a condicionante do aspecto não-contraditório de pensar ambas as ordens causais.

Por isso, a incompreensão do primeiro passo na elucidação do conceito de liberdade é já decisivo: não compreendê-lo na sua “vinculação” ao aspecto estritamente teórico da razão (pelo entendimento), acarretará e demandará em desvios de rota na compreensão da argumentação e justificação kantiana, como um todo, acerca da evidência do conceito de liberdade.

A validade da Teoria Moral kantiana parece ficar estritamente depende da demonstração do fundamento último (do conceito de liberdade) como assentado numa efetividade compreensível do ponto de vista puramente inteligível, o direcionamento, na Seção Final da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, do debate, por Kant, justamente a uma conclusão de outra natureza acerca da expectativa para fornecer uma prova da efetividade desse conceito, como demonstrável pela razão pura prática. Como veremos, será apresentado outro tipo de prova na *Crítica da razão prática*, que em muitos aspectos pode parecer inusitado. Todavia, não parece consequente ser avaliada como devendo afetar a consonância da conciliação anterior, entre natureza e liberdade, o simples fato de a Teoria Moral não pode fornecer uma prova ou demonstração empírica de algo que tem de valer exclusivamente como demonstração do inteligível. Subjacente a tal debate, percorremos o texto kantiano tematizando o instituído pela faculdade prática da razão.

Em nosso Segundo Capítulo, explicitamos os elementos constitutivos da razão prática, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que colocam em andamento a abordagem prático-moral das ações, mediante os conceitos de *boa vontade*, *dever*, *máximas*, *lei universal a priori*, *imperativo categórico*, *autonomia da vontade*, *lei moral* e *liberdade*. Tais elementos constituem a razão pura prática, em decorrência e na sequência da qual será colocada como questão mais alta a da demonstração do conceito de liberdade, a fim de validar a efetividade da Teoria Moral.

Assim, se após expor o conceito de liberdade na esfera transcendental da razão, como trazendo em si um aspecto da incondicionalidade, e após imputar à razão pura prática também uma causalidade incondicionada, mediante a exigência de explicitar o caráter de efetividade (*Wirklichkeit*) do conceito de liberdade para garantir a universalidade da lei moral, na

determinação da vontade à pura ação, Kant passou a priorizar a liberdade a partir da exigência de demonstração, nele mesmo, deste conceito.

Em vista disso em nosso Terceiro Capítulo debatemos os aspectos inerentes às diferenças nas tentativas de tomar posição sobre a justificação da posse do conceito de liberdade na fundamentação da Teoria Moral kantiana. A partir das diferentes perspectivas de recepção e tomadas de posição sobre a explicitação kantiana da posse do conceito de liberdade, discutiremos em que sentido o elemento decisivo à aquiescência na doutrina kantiana do *Faktum* da razão assenta, previamente, na preservação desta doutrina como coerente com a perspectiva crítica e transcendental da razão. A quase maioria dos comentadores na literatura sobre tal doutrina, em relação à Teoria Moral de Kant, oscila entre conservá-la e entendê-la como uma argumentação enfraquecedora senão desta Teoria Moral, ao menos do sentido sistemático do projeto kantiano de uma razão transcendental (subentendido aqui sob a efetiva conciliação, pela razão, entre as noções de natureza e liberdade). À parte das abordagens que concluem em conformidade com a exposição kantiana, a nossa leitura visa mostrar que todas as pretensões interpretativas expostas aqui podem receber um afinamento em sua leitura sobre o lugar prestigiado do conceito de liberdade, no papel de pedra angular do sistema da razão transcendental e fundamento da *Metafísica dos Costumes*.

A doutrina kantiana do *Faktum* da razão representa o ponto mais alto da fundamentação da liberdade como um argumento crítico e conclusivo, também da conciliação das duas perspectivas, a sensível e a inteligível, da razão. Por isso, do ponto de vista sistemático, uma trans-alocação, no interior da argumentação kantiana, de exposições e argumentações pregressas relacionadas a essa conclusão e exposição última desenvolvida na *Crítica da razão prática*, alcança quando muito justificar abordagens e argumentações discordantes, sob o preço de não se manter conforme à letra e ao espírito do texto kantiano. Na medida em que unicamente a exposição dos contextos permite concluir em conformidade com o efetivamente exposto, acentuamos a discrepância no acompanhamento e compreensão da argumentação kantiana, das pretensões que insistem em desqualificar o acesso imediato da consciência à liberdade, como autossuficiência da própria razão pura prática. Afinal, Kant antecipa na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* a não-dedutibilidade da liberdade para princípio supremo da moralidade, ao convir da *inconcebibilidade* da lei moral à prova imediata de um *Faktum* como argumento definitivo, na *Crítica da Razão Prática*.

Capítulo 1 - CONSIDERAÇÕES SOBRE A NATUREZA E OS LIMITES DA RAZÃO NA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL KANTIANA

1.1. A PROPOSTA DA *CRÍTICA*

É digno de nota lembrar que a *CRP* se justifica, em grande medida, pela dificuldade de se estabelecer um fundamento sólido para que a metafísica possa progredir enquanto ciência. Para tanto, vale ressaltar que a insatisfação de Kant não foi conduzida pela rejeição das conclusões metafísicas tradicionais, mas antes, foi levada pela incerteza das suas conclusões e a fraqueza dos seus argumentos. Mas “houve um tempo em que esta ciência (a metafísica) era chamada a rainha de todas as outras e /.../ no nosso tempo tornou-se moda testemunhar-lhe o maior desprezo” (KANT, 2010a, p.3-4). Assim a proposta da crítica é, segundo Kant:

um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura*. (KANT, 2010a, p.5).

E sob este aspecto, Kant resume seu propósito na possibilidade de reabilitar a filosofia, cujo ponto de partida se dá pela investigação das fontes, capacidades e limitações da própria razão. Trata-se, portanto, de um tribunal da razão, na qual ela se encontra julgando a si mesma, delineando seus limites e impondo suas próprias regras, tudo isso para saber até que ponto podemos confiar na razão. Somente por meio de uma crítica da faculdade da razão é possível uma filosofia transcendental, que estabelece as condições de possibilidade de todo conhecimento em vista da pergunta pela possibilidade da metafísica como ciência².

2 Considerando as afirmações de Leonel dos Santos (1994) sobre a trajetória da *CRP* e situando-a “num ponto de vista transcendental, levando a razão a compreender a ingrata tarefa de se julgar a si mesma e de tornar consciente o seu modo de proceder, obrigando-a a realizar a anatomia das faculdades e atos do conhecimento (sensibilidade, entendimento, juízo e razão), Kant pensa ter não só determinado os limites de todo o conhecimento teórico da razão como surpreendido de vez a raiz e a natureza das ilusões da razão, iluminando, mas não eliminando, a sua natural dialética, ao mesmo tempo que coloca a Metafísica no caminho seguro da cientificidade. Também sob este aspecto, a razão não enjeita as suas responsabilidades. O seu fim último é a sabedoria, mas esta só se alcança e merece pela ciência, pelo procedimento metódico e sistemático segundo princípios. É cumprindo e esgotando as exigências do saber (*Wissen*) que se obtém um lugar para a fé (*Glauben*).” (SANTOS, 1994, p.148-149).

Com efeito, o problema que Kant enfrenta é, pois, o seguinte: porque a metafísica não apresenta o mesmo grau de certeza que a matemática e a física³? Para responder a esta questão Kant se atenta à repentina *revolução* causada pela *mudança de método* que condicionaram ao êxito da matemática e da física e, por isso, realiza o que chamou de “revolução copernicana” na Filosofia, ilustrada, por nós, numa paráfrase do texto kantiano: para levar a metafísica ao caminho seguro da ciência a fim de que alcance finalmente sua dignidade, Kant apresenta uma revolução no modo de pensar, que coloca o sujeito congnovente em uma relação com o objeto estabelecida por leis objetivas do pensamento.

O sucesso deste experimento da razão justificará a sua proposta, admitida inicialmente a título de mera hipótese. Compare-se à descoberta do astrônomo Copérnico: Copérnico fez algo de muito fundamental ao refutar a teoria astronômica tradicional pela superação da perspectiva de uma consciência natural, evidenciada no caráter ilusório da ideia de que o sol girava em torno da terra. Assim, se encontrou a verdadeira teoria para explicar as rotações da terra a partir de uma suposição invertida, a saber, que o sol permanecia imóvel e que era a terra rotacionava ao seu redor.

De modo semelhante, Kant adota o que foi ilustrado pela “revolução copernicana” para instituir a relação entre sujeito e objeto do conhecimento: através desta mudança da posição do sujeito face ao objeto, o conhecimento não mais se regula pelo objeto, mas antes que o objeto tem de ser regulado pelo conhecimento (entendimento). Ao proceder assim, Kant apresenta uma refutação das teorias metafísicas dogmáticas (racionalismo e empirismo), levando em consideração e preservando, por sua vez, os importantes ensinamentos trazidos pelo ceticismo⁴.

No que diz respeito à investigação das condições de possibilidade do conhecimento objetivo, a “revolução copernicana de Kant” consiste na hipótese de que os objetos do conhecimento devem ser trazidos à luz pelo sujeito transcendental (HÖFFE, 2005, p.44-45), visto não possuírem em si mesmos um estatuto independente do sujeito. E assim, se antes era

³ Podemos colocar, aqui, duas questões que impulsionaram Kant a recorrer aos exemplos da matemática e da física para justificar a possibilidade da metafísica enquanto ciência: “1º) Como se explica a existência de conhecimentos racionais e certos na matemática e na física? 2º) É possível haver tais conhecimentos na metafísica? E será a resposta à primeira pergunta que nos fornecerá a solução à segunda” (PASCAL, 1983, p.34), ou seja, é a partir de uma reflexão sobre a maneira como a matemática e a física progrediram enquanto ciência, que Kant acredita descobrir as possibilidades da razão no tocante ao progresso da metafísica.

⁴ Como podemos ver, a chamada “revolução copernicana de Kant” nada mais é do que a substituição, em teoria do conhecimento, de uma hipótese idealista à hipótese realista. Assim, frente à essa nova hipótese, conhecer consiste na capacidade da razão de intervir ativamente na elaboração do conhecimento, no qual o real é resultado de uma construção, e neste sentido é o que nos permite conhecer algo absolutamente *a priori*. Assim, como determina Kant, pela seguinte passagem: “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos” (KANT, 2010a, p.21).

admitido que o conhecimento se regulava pelos objetos, perspectiva que anulava qualquer possibilidade de descobrir algo *a priori*, agora ao se pressupor objetos em conformidade e adequação com a faculdade sensível é perfeitamente possível representar algo *a priori* (KANT, 2010a, p.20).

1.1.1. Sobre A Possibilidade Do Conhecimento Transcendental

Como vimos, é pela mencionada *mudança de método* de se conceber a teoria do conhecimento, que Kant insere a possibilidade de se pensar algo *a priori*. Deste modo, na *Introdução* da *CRP*, são apresentados todos os modos do conhecimento dos objetos a partir das seguintes condições: 1) a validade do conhecimento pode ser *a priori* ou *a posteriori*; e 2) os juízos, acerca do conhecimento, podem ser *analíticos* ou *sintéticos*.

Embora a experiência só forneça conhecimentos empíricos, denominados *a posteriori*, Kant insere uma nova modalidade de se pensar um tipo de conhecimento puro oriundo unicamente da faculdade da razão e que denomina-se *a priori*, pois propicia a ampliação do conhecimento devido à sua independência da sensibilidade. Enquanto características fundamentais do conhecimento *a priori* Kant enuncia a universalidade e a rigorosa necessidade. Tal como expressa pela seguinte passagem:

A experiência não concede nunca aos seus juízos uma *universalidade* verdadeira e rigorosa, apenas *universalidade* suposta e comparativa (por indução) /.../ Em contrapartida, sempre que a um juízo pertence, essencialmente, uma rigorosa universalidade, este juízo provém de uma fonte particular do conhecimento, a saber, de uma faculdade de conhecimento *a priori*. Necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra (KANT, 2010a, p.38).

Ao contrário do conhecimento fornecido meramente pela experiência, que só constata fatos causais sensíveis, o conhecimento *a priori* se realiza a partir de um fundamento assentado com independência das fontes sensíveis do conhecimento empírico; visto ser a única explicação possível para justificar a atividade objetiva da faculdade do entendimento (*Verstand*). O conhecimento aqui se realiza pela consideração *a priori* da estrutura dos fenômenos na sua relação com nossa faculdade de conhecer. Os conceitos de *a priori* e *a*

posteriori estabelecidos, inicialmente pela *CRP*, propõem distinguir, desde a sua fonte, os possíveis conhecimentos quanto à sua origem⁵ em conhecimentos da razão ou da experiência.

Por outro lado, aquela distinção dos juízos em *analíticos* e *sintéticos* têm relação com a pergunta sobre a verdade de um juízo. Visto que, para Kant, todos os juízos são pensados segundo a relação entre um sujeito e um predicado, então esta relação pode ser pensada de dois modos, a saber: quando o predicado B estiver contido sob o sujeito A, têm-se nisto um *juízo analítico*, pois o predicado está implicitamente contido no conceito do sujeito. Para Kant os juízos analíticos são juízos meramente explicativos, porque a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade mediante a mera análise do conceito. Ou seja, o predicado nada acrescenta ao conceito do sujeito, mas o que obtém para conteúdo do pensamento (sujeito) é obtido apenas pela análise e decomposição do predicado. Kant exemplifica a compreensão deste juízo na seguinte passagem:

Quando digo, por exemplo, todos os corpos são extensos, enuncio um juízo analítico, pois não preciso ultrapassar o conceito que ligo à palavra corpo para encontrar a extensão que lhe está unida; basta-me decompor o conceito, isto é, tomar consciência do diverso que sempre penso nele, para encontrar este predicado (KANT, 2010a, p.43).

Contrariamente, tem-se um *juízo sintético* quando o predicado B não estiver contido no sujeito A. Os juízos sintéticos são considerados extensivos já que a ligação do sujeito com o predicado é pensada sem identidade, isto é, apesar de acrescentar algo novo ao conceito do sujeito, o predicado presente nesta relação não é extraído por decomposição, mas sim por uma ampliação, alcançando algo para além da relação de mera análise lógica do conceito. Para ilustrar os juízos sintéticos, Kant exemplifica: “quando digo que todos os corpos são pesados, aqui o predicado é algo de completamente diferente do que penso no simples conceito de um corpo em geral” (KANT, 2010a, p.43).

Por conta desta distinção constata-se pontos elucidativos à compreensão destes dois tipos de juízos, a saber: I) através dos juízos analíticos nosso conhecimento não é de modo algum ampliado, mas através dos juízos sintéticos nosso conhecimento é alargado; II) os juízos de experiência são sintéticos; seria um absurdo fundar um juízo analítico sobre a

⁵ A respeito da origem e início do conhecimento Kant é enfático, na medida em que admite claramente que “Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência /.../ Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência. Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer /.../ produz por si mesma, acréscimo esse que não distinguimos dessa *l* matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los.” (KANT, 2010a, p.36).

experiência, pois na formulação de juízos não é necessário sair do conceito e nem sequer ter algum testemunho da experiência; e III) os juízos analíticos são importantes e necessários, embora não dêem uma aquisição propriamente nova, dão clareza aos conceitos (KANT, 2010a, p.43-45).

Por conseguinte, após examinar os pares conceituais “*a priori* e *a posteriori*”, relativos aos modos de conhecimentos; e *analíticos* e *sintéticos*, relativos aos tipos de juízos, é possível constituir, segundo a filosofia de Kant, todas as possibilidades de conhecimento: Mediante os “juízos analíticos *a priori*” têm-se o conhecimento puro não oriundo da experiência; e através de “juízos sintéticos *a posteriori*” é assegurada toda a possibilidade do conhecimento empírico e fenomênico. Todavia, visto que a filosofia kantiana se fundamenta sobre outro modo de se relacionar com os objetos, é que Kant estabelece uma nova modalidade para se pensar um conhecimento anterior à experiência, dada pela pressuposição de “juízos sintéticos *a priori*”, que decidem sobre a possibilidade da metafísica, e que consiste na verdadeira característica da Filosofia Transcendental de Kant.

Assim, a questão nuclear sobre a possibilidade da Filosofia Transcendental, que inicia e conduz a *CRP*, é assim formulada: “Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”. A primeira vista, um conhecimento independente da experiência e ao mesmo tempo “sintético” aparece como novidade e algo um tanto inusitado. Todavia, os exemplos das ciências (da matemática e da física) são a melhor pedra de toque para explicitar esse terceiro tipo de juízo, já que estas ciências progridem pelo fato de constituírem seus conhecimentos a partir de juízos sintéticos *a priori*. É o caso, por exemplo, da proposição matemática: $7 + 5 = 12$, que à primeira vista, tendemos a considerá-la como analítica, o que é uma ilusão, já que, segundo Kant:

Quando se observa de mais perto, verifica-se que o conceito da soma de sete e de cinco nada mais contém do que a reunião dos dois números em um só, pelo que, de modo algum, é pensado qual é esse número único que reúne os dois. O conceito de doze de modo algum ficou pensado pelo simples fato de se ter concebido essa reunião de sete e de cinco e, por mais que analise o conceito que possuo de tal soma possível, não encontrarei nele o número doze. (KANT, 2010a, p.47)

De modo semelhante, após reconhecer que a matemática e a física, operam sempre, e somente, segundo juízos sintéticos *a priori*, Kant traça um paralelo no respeitante à possibilidade de haver juízos sintéticos *a priori* na metafísica. E sobre esse perspectiva diz:

Na *metafísica*, mesmo considerada apenas como uma ciência até agora simplesmente em esboço, mas que a natureza da razão humana torna indispensável, *deve haver juízos sintéticos a priori*; por isso, de modo algum se trata nessa ciência de simplesmente decompor por conceitos, que formamos *a priori* acerca das coisas, para explicá-los analiticamente; o que pretendemos pelo contrário, é alargar o nosso conhecimento *a priori*, para o que temos de nos servir de princípios capazes de acrescentar ao conceito alguma coisa que nele não estava contida e, mediante juízos sintéticos *a priori*, chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar. Isso ocorre, por exemplo, na proposição: o mundo tem de ter um primeiro começo, etc. Assim, a metafísica, pelo menos *em relação aos seus fins*, consiste em puras proposições sintéticas *a priori* (KANT, 2010a, p.48-49).

Sobre o propósito de justificar a experiência fundamentada desde um domínio exterior à própria experiência, é que a Filosofia Transcendental assenta os princípios sintéticos *a priori* como constitutivos de todo conhecimento.

Kant denomina *Transcendental*, portanto, o modo de pensar a filosofia enquanto ciência fundamental que busca compreender o sistema da razão em sua totalidade. Seguindo essa concepção, Kant caracteriza como conhecimento transcendental aquele modo de conhecer os objetos de forma absolutamente *a priori*⁶, por isso a *CRP* deve ser chamada somente de “crítica transcendental”, que serve de *cânon*⁷ para a razão pura, já que investiga os limites da razão e, também, a possibilidade do conhecimento.

O transcendental designa, portanto, segundo Kant: I) o conhecimento não dos objetos, mas da natureza e das condições do conhecimento *a priori*; II) ele se origina de uma razão pura e só por isso é que se constitui como um conhecimento *a priori*; e III) diz respeito às intuições e conceitos necessários para a efetivação da síntese *a priori* do conhecimento (KANT, 2010a, p.92). Ou em outras palavras, a filosofia transcendental:

⁶ Seguindo essa concepção, Kant denomina de transcendental: “todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se *filosofia transcendental*” (KANT, 2010a, p.53). Do mesmo modo, Pascal afirma que o conhecimento transcendental designa o conhecimento daquilo que encontramos na experiência, mas que, mesmo assim, não está na experiência. Nosso conhecimento do espaço pode ser considerado como conhecimento transcendental “na medida em que o nosso conceito de espaço nos permite explicar a possibilidade de conhecimentos sintéticos *a priori*, isto é, de conhecimentos que não são tirados da experiência, e aos quais, todavia, à experiência deve conformar-se” (PASCAL, 1983, p.43).

⁷ Neste sentido Kant diferencia entre um *cânon* e um *organon* da razão pura, afirmando que um *organon* consiste num conjunto de princípios e possibilidade de constituição de **todo** conhecimento puro e *a priori*. Um *organon* é o que proporciona um sistema da razão pura. Mas como o conhecimento de tal sistema é algo desejado, porém muito exigente à razão na determinação de suas fontes e limites, deve-se considerar esta ciência (a crítica) como uma propedêutica do sistema da razão pura, isto é, como um *cânon* da razão. Uma crítica da razão pura segundo o ponto de vista especulativo se define como um *cânon* da razão, não se tratando por isso de uma doutrina, já que se trata somente de clarificar e manter a razão isenta de erros, limitando-se a examinar as fontes e limites da faculdade da razão pura (KANT, 2010a, p.53).

É a ideia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquitetonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício. [É o sistema de todos os princípios da razão pura]. Se esta mesma crítica já não se denomina filosofia transcendental é apenas porque, para ser um sistema completo, deveria conter uma análise pormenorizada do todo conhecimento humano (KANT, 2010a, p.54).

Portanto, tratando-se de uma ciência arquitetônica que apresenta o sistema de todos os princípios da razão pura, a teoria do conhecimento em Kant pressupõe, desde a perspectiva do sujeito, a constituição de duas faculdades que efetivam toda atividade objetiva do conhecer, e isto suprime o pressuposto dogmático da metafísica antiga que fazia a justificação da origem do conhecimento depender de uma realidade fora de si.

1.2. REPRESENTAÇÕES E CONCEITOS: O ALCANCE DAS FACULDADES DA SENSIBILIDADE E DO ENTENDIMENTO

Conforme afirma Kant na *Introdução* do capítulo da *Lógica Transcendental*, o conhecimento é oriundo de duas fontes fundamentais do espírito, por meio das quais se efetiva toda atividade objetiva do conhecimento: a primeira, a sensibilidade, consiste na receptividade pura das representações, através da qual o objeto é dado; e a segunda, o entendimento, consiste na capacidade de pensar um objeto mediante a espontaneidade pura dos conceitos.

Mediante o entendimento o objeto é pensado em relação à matéria dada pela sensibilidade, pelas intuições (dadas pela sensibilidade) e conceitos (pensados pelo entendimento) é que se “constituem /.../ os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento” (KANT, 2010a, p.88).

Os elementos primordiais da faculdade da sensibilidade e do entendimento podem ser empíricos e puros⁸, uma intuição pura contém unicamente a forma pela qual algo é intuído, enquanto que um conceito puro contém somente a forma do pensamento de um objeto em geral. Isto é assim porque uma intuição pura e um conceito puro são possíveis de modo

⁸ Estes elementos da faculdade da sensibilidade e do entendimento segundo Kant são *empíricos* quando a sensação, que pressupõe a presença real dos objetos, está contida neles; e são *puros* quando nenhuma sensação se mistura às intuições e conceitos (KANT, 2010a, p.88).

totalmente *a priori*, ao contrário da matéria do conhecimento sensível que é um elemento empírico chamado de *sensação*.

Sem a união destas duas faculdades nenhum conhecimento é possível. A esse respeito, diz Kant:

Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão *sensível*, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de *pensar* o objeto da intuição sensível. Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem sensibilidade, nenhum objeto seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas /.../ Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento (KANT, 2010a, p.89).

A fim de estabelecer a possibilidade e os limites do conhecimento, Kant separa ambas as faculdades e dedica-se a examinar, no capítulo da *Estética Transcendental*, as regras da faculdade da sensibilidade; enquanto que no capítulo da *Lógica Transcendental* expõe as regras gerais da faculdade do entendimento.

1.2.1. A Faculdade Da Pura Receptividade

No capítulo da *Estética Transcendental*⁹ Kant fundamenta a faculdade da sensibilidade como a faculdade da receptividade do sujeito, mediante a qual as representações dos objetos são dadas intuitivamente¹⁰, isto é, por meio de uma intuição sensível os objetos são dados como matéria, de modo imediato, à faculdade da sensibilidade.

O processo de receber os objetos depende da estrutura da sensibilidade humana, designada por Kant de formas puras da intuição, a saber, a formas de espaço e tempo. Ao mesmo tempo chamadas de *intuições puras*, elas são assim descritas:

Chamo *puras* (no sentido transcendental) todas às representações em que nada se encontra e pertença à sensação. Por consequência, deverá encontrar-se absolutamente *a priori* no espírito a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenômenos se intui em determinadas

⁹ Vale ressaltar que este trabalho trará somente uma exposição geral da faculdade da sensibilidade, isto é, do modo como os objetos são dados a esta pura receptividade das impressões, já que buscaremos apenas delinear as nuances do pensamento teórico de Kant.

¹⁰ A intuição é modo pelo qual um conhecimento se reporta imediatamente à objetos e a sensibilidade é a própria faculdade que torna possível intuir os objetos. (KANT, 2010a, p. 61).

condições. Essa forma pura da sensibilidade chamar-se-á também de *intuição pura* /.../ Nesta investigação [da Estética Transcendental] se apurará que há somente duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, o espaço e o tempo (KANT, 2010a, p.62-63).

As intuições puras, ou princípios de todo conhecimento *a priori* que pertencem à faculdade da sensibilidade são duas: o *espaço* e o *tempo*. Como observa Höffe (2005), elas decorrem de um duplo processo de abstração: primeiro se isolam todos os componentes da sensibilidade e do entendimento; e em seguida se elimina da intuição tudo o que pertence à sensação. O que sobra são as formas da intuição independente de toda experiência.

As representações originárias de espaço e tempo podem ser assim descritas:

Espaço e tempo pertencem a duas esferas distintas. O espaço é a forma intuitiva do sentido externo, que nos fornece, através dos cinco sentidos, as impressões acústicas, óticas, gustativas..., enquanto o tempo pertence ao sentido interno com suas representações, inclinações e seus sentimentos. No entanto, o sentido interno [tempo] tem a primazia, já que toda representação dos sentidos externos [espaço] é sabida pelo sujeito, sendo assim também uma representação do sentido interno. Conseqüentemente, o tempo é a forma de toda intuição, imediatamente da interna e mediatamente também da externa (HÖFFE, 2005, p.71).

Por meio das intuições puras são constituídas já as ciências puras (matemática) e também as ciências da natureza (física), na medida em que limitam o objeto da experiência a uma intuição. Tais intuições são os elementos formais da sensibilidade e que conduzem à matéria do conhecimento. Segundo Kant:

O tempo e o espaço são /.../ duas fontes de conhecimento das quais se podem extrair *a priori* diversos conhecimentos sintéticos, do que nos dá brilhante exemplo, sobretudo, a matemática pura, no que se refere ao conhecimento do espaço e das suas relações. Tomados conjuntamente são formas puras de toda a intuição sensível, possibilitando assim proposições sintéticas *a priori*. Mas estas fontes de conhecimento *a priori* determinam os seus limites precisamente por isso (por serem simples condições da sensibilidade); é que eles dirigem-se somente aos objetos enquanto são considerados como fenômenos, mas não representam a coisa em si. Só os fenômenos constituem o campo da sua validade; saindo deste campo já não se pode fazer uso objetivo dessas fontes (KANT, 2010a, p.76-77).

Espaço e tempo são, por conseguinte, as condições que possibilitam com que o diverso do fenômeno seja ordenado segundo determinadas relações. Uma vez distinguida a *forma* do

fenômeno como espaço-temporal, Kant caracteriza a *matéria* do fenômeno como o que corresponde às sensações¹¹, desde esta perspectiva vê-se que a matéria sempre é *a posteriori*, enquanto a forma é sempre *a priori*.

O homem enquanto um ser dotado da faculdade da sensibilidade recebe as intuições dos objetos, chamados *fenômenos*, e ordena de modo inteiramente *a priori* a matéria dada. Visto que recebe de modo singular e imediato conteúdos intuitivos, a faculdade da sensibilidade fornece *a priori* as condições da relação do objeto ao sujeito, constituindo-se no único modo de receber objetos (*Gegenstände*), e que permite ordenar todas as operações sensíveis oriundas das faculdades de ver, ouvir, cheirar, saborear e tocar. Justamente por isso, toda intuição¹² é dada somente pela faculdade da sensibilidade.

Nas palavras de Kant:

Por intermédio /.../ da sensibilidade são-nos *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objetos e é dele que provêm os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, as intuições, quer diretamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*) e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado (KANT, 2010a, p.61).

Segundo o propósito de objetivação do conhecimento, pela concepção da faculdade da pura receptividade, podemos enfatizar que sozinhas as formas *a priori* da sensibilidade (espaço-tempo) não são capazes de produzir nenhum conhecimento, já que só recebem o múltiplo do fenômeno segundo intuições dadas¹³. No entanto, constituem-se como indispensáveis para fornecer a matéria intuitiva que facultará às regras do entendimento reunir conceitualmente o diverso da sensibilidade a fim de pensá-lo em conformidade com uma determinação intelectual e objetiva.

É necessário, portanto, compreender a tarefa da faculdade do entendimento (*Verstand*), segundo a sua relação com a faculdade da sensibilidade, na efetivação da

¹¹ Kant denomina de sensação o efeito de um objeto sobre a capacidade representativa enquanto somos por ele afetados, e a intuição que se relaciona com o objeto por meio da sensação se chama empírica. Denomina também de fenômeno todo o objeto indeterminado de uma relação empírica, ou de outro modo, aquilo que é percebido pelos sentidos e que é possível de uma representação sensível (KANT, 2010a, p.61).

¹² Uma intuição intelectual é impossível ao homem, pois se trata de uma visão criadora, portanto, o homem como um sujeito limitado e sensível é somente possuidor de intuições sensíveis.

¹³ Caygill (1994) enfatiza as características e também as limitações do espaço e do tempo afirmando que eles são puros porque não podem ser derivados da experiência, são *a priori* porque antecedem todo e qualquer ato de pensamento, são formais porque ordenam a pluralidade da aparência, e, por último, são intuições porque ordenam a natureza da sensibilidade de modo diferente daquele que faz um conceito. Ou seja, o papel do espaço e do tempo, dentro da estrutura da *CRP*, é coordenar os objetos da sensibilidade antes deles serem unificados à um juízo pelas categorias do entendimento (CAYGILL, 1994, p.374).

atividade objetiva de conhecer. A fim de operar isso Kant realiza na seção da *Analítica Transcendental*, uma investigação das fontes e limites da faculdade do entendimento.

1.2.2. A Faculdade Da Pura Espontaneidade

Na seção da *Analítica Transcendental*¹⁴ apresentada como primeira parte do capítulo da *Lógica Transcendental*¹⁵, Kant expõe as regras da faculdade do entendimento para demonstrar sua efetiva atividade de conhecer como faculdade pura e em conformidade com a faculdade pura da sensibilidade.

Kant inaugura uma nova lógica para o pensamento, ocupada com a origem das *representações* do conhecimento. Denominada de Lógica Transcendental¹⁶, esta ciência do pensar investiga a possibilidade de puros conceitos do pensamento, estabelecendo uma ciência do Entendimento puro que faculta pensar os objetos de modo absolutamente *a priori* e, também, referir-se *a priori* e objetivamente à eles. A lógica transcendental, ao responder à pergunta: “como é possível que o pensamento humano se relacione com os objetos?”, investiga o âmbito de todo os conceitos puros de conhecimento, visando obtê-los por um processo de dedução na faculdade de pensamento (o entendimento).

Assim, se as intuições dão a multiplicidade de sensações como matéria do conhecimento, resta aos conceitos puros estruturar essa matéria em unidades possíveis de

¹⁴ Mais uma vez, vale lembrar que nossa apresentação do capítulo da *Analítica*, da *CRP*, fará somente uma exposição geral da faculdade do entendimento, isto é, do modo como os objetos podem ser pensados conceitualmente pelas categorias (formas puras do entendimento). Limitando-se a expor os elementos mais importantes para o desenvolvimento da problemática da dissertação, a saber, a delimitação dos limites do entendimento ao domínio puramente teórico da faculdade da razão.

¹⁵ O capítulo da *Lógica Transcendental* se divide em *Analítica* e *Dialética Transcendental*, a primeira, chamada de lógica da verdade, apresenta mediante desmembramento os pressupostos subjetivos e *a priori* da faculdade do entendimento, que possibilitam, juntamente com a faculdade da sensibilidade, a verdade de todo conhecimento objetivo (KANT, 2010a, p.96). Já a segunda, chamada de lógica da ilusão, apresenta como a razão (*Verstand*) recorre a contradições consigo mesma, quando tenta ultrapassar o âmbito da experiência possível. Para tanto, este trabalho buscará apresentar, separadamente, cada parte da lógica, expondo o modo operacional da faculdade da espontaneidade do entendimento (no capítulo da *Lógica Transcendental*), e seu uso legítimo no limite de todo conhecimento possível, seguindo de uma exposição das antinomias da razão (capítulo da *Dialética*), onde apresenta-se o uso ilegítimo do entendimento ao tentar sair dos seus limites para conceber realidades puramente transcendentais.

¹⁶ Segundo Kant: “A lógica geral abstrai /.../ de todo o conteúdo do conhecimento, ou seja, de todo a relação deste ao objeto e considera apenas a forma lógica na relação dos conhecimentos entre si, isto é, a forma do pensamento em geral. /.../ a lógica geral nada tem que ver com /.../ [a] origem do conhecimento, apenas considera as representações, quer sejam primitivamente dada em nós *a priori*, ou só empiricamente, segundo as leis pelas quais o entendimento as usa umas em relação com as outras para pensar; a lógica geral trata, por conseguinte, apenas da forma do entendimento que pode ser dada às representações, qualquer que seja a sua origem /.../. Uma tal ciência, que determina a origem, o âmbito e o valor objetivo desses conhecimentos, deveria chamar-se *lógica transcendental*, porque trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objetos *a priori*.” (KANT, 2010a, p.91-92).

serem determinadas e conhecidas: por meio dos puros conceitos o material adquirido na receptividade das intuições é transformado na unidade de um objeto. Aqui o conceito opera através da síntese¹⁷, concebida como uma espontaneidade da faculdade do entendimento, num processo que compreende o intuitivamente dado numa forma conceitual determinada.

A faculdade do entendimento, como atividade subsistente por si mesma e em si mesma suficiente, tem a capacidade de pensar conceitualmente todo o material dado intuitivamente. É no contraste com os conceitos empíricos que Kant apresenta os conceitos puros, denominados de categorias¹⁸: enquanto os primeiros (conceitos empíricos) se apoiam, quanto ao seu conteúdo, na experiência e apenas adquirem a forma geral através de comparações, reflexões e abstrações; os segundos (conceitos puros) têm sua origem no entendimento puro (KANT, 2010a, p.97).

Assim, atendendo à exigência da Filosofia Transcendental que visa o conhecimento puro *a priori*, só mediante conceitos puros é possível conceber as intuições dadas sob um conceito de unidade *a priori*. Pelas categorias do entendimento, toda multiplicidade de impressões dadas na intuição podem ser reduzida a uma unidade objetiva, sem a qual nenhum conhecimento é possível. Todavia, sozinhas tais unidades categoriais não permitem à faculdade do entendimento conhecer absolutamente nada, pois precisam das impressões sensíveis dadas no espaço e no tempo para efetivarem um conhecimento possível.

As categorias são, portanto, as condições pelas quais é possível pensar a unidade conceitual de uma intuição dada ao sujeito. Para justificar sua possibilidade enquanto fundamento de todo conhecimento possível, Kant demonstra a legitimidade dos conceitos puros por pela dedução transcendental, que expõe o modo pelo qual as categorias são demonstradas enquanto constituídas pelo sujeito, afirmando ainda assim sua validade objetiva para a constituição de todo objeto de conhecimento possível¹⁹.

¹⁷ Eis a definição apresentada por Kant sobre o conceito de síntese: “Entendo por *síntese*, na acepção mais geral da palavra, o ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conceito. Tal síntese é *pura* quando o diverso não é dado empiricamente, mas *a priori* (como o que é dado no espaço e no tempo)” (KANT, 2010a, p.109).

¹⁸ Kant afirma ao se referir às categorias, enquanto conceitos puros do entendimento que “o conceito é sempre produzido *a priori*, juntamente com os princípios sintéticos ou fórmulas extraídas desse conceito; mas o seu uso e aplicação a supostos objetos só pode encontrar-se na experiência, cuja possibilidade (quanto à forma) contém *a priori* (KANT, 2010a, p.260).

¹⁹ É tarefa da dedução transcendental buscar explicar a maneira pela qual os conceitos puros do entendimento podem se referir *a priori* a objetos. É a partir de uma análise regressiva das categorias à sua origem, que a dedução mostra que, sem formas puras do entendimento, nenhum objeto ou experiência é possível. Para compreender porque as categorias são imprescindíveis para o conhecimento dos objetos, têm-se duas possibilidades: ou as categorias se devem aos objetos, ou os objetos se devem às categorias. Mas como os objetos da experiência são válidos somente *a posteriori*, enquanto que as categorias possuem validade *a priori*, então o fundamento destas formas puras não deve ser procurado na experiência, mas antes, nascem da constituição *a priori* do sujeito, isto é, no puro pensamento. É notável que os conceitos puros do entendimento

Para além dos fenômenos não há qualquer uso das categorias, ou seja, elas estabelecem um limite para aquilo sobre o qual podemos conhecer e o que podemos pensar²⁰.

Ou nas palavras de Kant:

Não podemos *pensar* nenhum objeto que não seja por meio de categorias; não podemos *conhecer* nenhum objeto pensado a não ser por intuições correspondentes a esses conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, e esse conhecimento é empírico na medida em que o seu objeto é dado. O conhecimento empírico, porém, é a experiência. Consequentemente, *nenhum conhecimento a priori nos é possível, a não ser o de objetos de uma experiência possível*. (KANT, 2010a, p.169).

Portanto, sem as formas puras *a priori* do entendimento nenhum conhecimento ou sequer pensamento é possível, o único conhecimento *a priori* dos objetos de uma experiência possível é aquele mediante os seguintes princípios: espaço e tempo, categorias e apercepção²¹. Fora da esfera sensível cessa todo o uso e aplicação destes princípios. Ou nas palavras de Leonel dos Santos:

Mostrando a especificidade e a irredutibilidade das duas fontes do conhecimento (sensibilidade e entendimento), Kant revela-se, por um lado, como o “advogado da sensibilidade”, pondo em evidência as duas formas originárias da estruturação de toda a percepção sensível humana (o espaço e o tempo). Mas por outro lado, põe em destaque a espontaneidade do

demandam de uma dedução, visto que não são objetos e nem sequer fundam-se na experiência, mas se constituem como as condições de conhecimento de toda experiência possível. De acordo com Höffe (2005) a dedução transcendental pode ser apresentada através de dois passos demonstrativos: o primeiro passo, situa-se entre os §15 à §20 da *CRP* (KANT, 2010a, p.129-143) e diz respeito ao **alcance das categorias** do entendimento, o que dá lugar à unidade de autoconsciência transcendental, o “eu penso”. Esta representação é um ato de espontaneidade (*Spontaneität*) e não pode ser considerada como pertencente à sensibilidade, mas somente ao entendimento. A partir do eu penso kantiano designa-se a possibilidade de todo conhecimento *a priori*. Esta unidade sintética da apercepção (eu penso) é o ponto mais elevado que se pode chegar na filosofia teórica, é a própria faculdade do entendimento segundo um nível muito mais elevado, demonstrando que todo conhecimento só é possível porque há uma autoconsciência que converte o diverso da intuição em conhecimento. Já o segundo passo da dedução, situa-se entre os §22 à §27 da *CRP* (KANT, 2010a, p.145-173) e mostra os **limites e aplicação das categorias**, isto é, o valor cognitivo das formas puras do entendimento se limita aos objetos da experiência possível, ou seja, fora do alcance dos fenômenos, as formas puras e a *a priori* do entendimento nada podem conhecer.

²⁰ Vale lembrar que desde o prefácio da *CRP*, Kant já concebia uma distinção crucial entre aquilo que podemos conhecer e aquilo que podemos pensar, a saber: “Para *conhecer* um objeto é necessário provar sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir de sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não a um objeto” (KANT, 2010a, p.25).

²¹ Kant denomina de *apercepção pura* ou *apercepção originária* aquela “autoconsciência que, ao produzir a representação [do] *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras [representações], e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela” (KANT, 2010a, p.132).

entendimento que se manifesta no seu poder de produzir, completamente *a priori*, os conceitos puros ou categorias que lhe vão permitir conhecer tudo aquilo que lhe venha a ser dado na experiência, mediante a sensibilidade. O entendimento, porém, não cria o ser das coisas, mas apenas a forma que as coisas devem revestir para poderem ser por ele pensadas ou conhecidas. E necessita, para que se dê um efetivo conhecimento, que os objetos lhes sejam dados através duma intuição da sensibilidade (SANTOS, 1994, p.147-148).

Desde esta perspectiva, as categorias do entendimento se mostram como os princípios de possibilidade de toda a experiência em geral. O entendimento, que apenas se ocupa do seu uso empírico, não pode determinar nada além das fronteiras do seu uso. Esse é, pois aquilo que Kant denomina como os *limites do entendimento*, já que este só pode fazer um *uso empírico* e nunca um *uso transcendental* dos seus princípios e conceitos. E disso decorre aquela incontestável afirmação de Kant de que os conceitos puros do entendimento “não podem *nunca* ser para uso *transcendental*, mas *sempre* e apenas para uso *empírico*, e que só com referência às condições gerais de uma experiência possível se podem relacionar os princípios do entendimento aos objetos dos sentidos, mas nunca a coisas em geral” (KANT, 2010a, p.263).

As categorias puras do entendimento, sem as condições formais da sensibilidade, têm somente, *significado transcendental*, mas não possuem, nunca, *uso transcendental*²², já que este último uso é completamente impossível, na medida em que falta, para além das condições formais da sensibilidade, a subsunção de qualquer objeto. Se tirarmos, por conseguinte, ao conhecimento todo o pensamento (realizado mediante categorias), não resta conhecimento de nenhum objeto, pois pela simples intuição nada é pensado; em contrapartida, se abstraímos toda intuição, nos resta apenas a forma do pensamento. Em nós “o *entendimento* e a *sensibilidade* só *ligados* podem determinar objetos. Se os separarmos, temos conceitos sem intuições e intuições sem conceitos” (KANT, 2010a, p.272).

Desde esta perspectiva, em que o entendimento se encontra limitado ao conhecimento fenomênico, é que podemos pensar a distinção entre a *possibilidade lógica* e a *possibilidade real* de um conceito: segundo Kant, todo aquele conceito que possui um objeto correspondente no fenômeno tem sua *possibilidade real* demonstrada, na medida em que temos um conceito que se refere a uma intuição dada. Ao contrario disso, para todos os conceitos que não possuem um objeto que os corresponda no fenômeno, resta apenas a

²² Kant distingue entre um uso empírico e um uso transcendental de um conceito: “o uso transcendental de um conceito, em qualquer princípio, consiste em referi-lo a coisas em geral e em si; é empírico porém, o uso que se refere simplesmente aos fenômenos, ou seja, a objetos de uma experiência possível” (KANT, 2010a, p.258).

possibilidade lógica, pela qual é permitido apenas o pensamento não contraditório de um conceito cujo objeto nos é absolutamente incognoscível (KANT, 2010a, p.262) O entendimento pode apenas pensar de modo não contraditório estes conceitos vazios de conteúdo cognitivo, isto é, desde que não queira atribuir qualquer realidade objetiva ao pensamento de um conceito inteligível da razão. Por conta desta incapacidade de conhecer estes conceitos que não se referem a nenhuma experiência, Kant os denomina, também, de conceitos problemáticos devido à impossibilidade de conhecer uma realidade empírica a quem estes conceitos possam se referir. A respeito disso, diz Kant:

Assim, o conceito de objetos puros, simplesmente inteligíveis, é totalmente destituído de quaisquer princípios da sua aplicação, porque se não pode conceber o modo como deveriam ser dados; e o pensamento problemático, que deixa vago um lugar para eles, serve apenas como um espaço vazio²³, para limitar os princípios empíricos, sem, todavia conter ou mostrar qualquer outro objeto de conhecimento fora destes últimos. (KANT, 2010a, p.273).

Vejamos a seguir o modo como Kant concebe o pensamento desse espaço vazio do qual a razão especulativa (*Verstand*) jamais pode conhecer, mas que deve ser tematizado a fim de satisfazer o interesse da razão (*Vernunft*).

1.3. O INTERESSE DA RAZÃO PELAS IDEIAS TRANSCENDENTAIS

Após delinear os limites do entendimento, no que diz respeito a possibilidade do conhecimento ao domínio puramente fenomênico, vimos que Kant insere a capacidade do

²³ A esse espaço vazio do qual fala Kant trata-se, pois, da concepção de *númeno*, entendido como se tratando de um conceito-limite que deve cercar a sensibilidade, e que deve ser concebido como um “lugar” para pensar conceitos com *significação transcendental*, sem ao mesmo tempo querer conhecer esses conceitos pela sensibilidade, que está cerceada, e sem por isso ter de fornecer realidade objetiva a tais conceitos do mero pensamento. Neste sentido, tudo aquilo que é denominado de *númeno* deve sempre ser entendido em sentido negativo, e por isso, diz Kant: “a doutrina da sensibilidade é, pois, simultaneamente a doutrina dos *númenos* em sentido negativo, isto é, de coisas que o **entendimento deve pensar** /.../ não simplesmente como fenômeno, mas como coisa em si” (KANT, 2010a, p.268-269 – grifos meus). Kant denomina *númeno*, então, aquela dimensão diferente do fenômeno e que reserva lugar para o pensamento de todo incondicionado: “o conceito de um *númeno*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa-em-si” (KANT, 2010a, p.270). Em contrapartida, o conceito de *númeno* em sentido positivo seria, segundo Kant, o processo de aplicação cognitiva das categorias a objetos que não são fenômenos, pelo fato de pertencerem ao domínio da razão ou do puro pensamento. Afirmar como existindo na realidade (fonte da intuição sensível) objetos puramente pensados através dos conceitos puros do entendimento, sem reconhecer esses objetos oriundos da autonomia da razão, seria tomar para fundamento deste processo uma intuição intelectual e por isso criadora. Entretanto, vale lembrar aqui que, segundo Kant, está completamente fora da capacidade cognitiva humana qualquer intuição que não a intuição sensível.

entendimento pensar determinados conceitos que não fornecem nenhuma realidade objetiva, mas que se constituem como conceitos que a razão não pode jamais se esquivar.

Contudo, é no capítulo da *Dialética Transcendental*, que Kant mostra que as tentativas da razão pura de conhecer o mundo além dos fenômenos, no sentido de ser este o mundo real e verdadeiro, têm de falhar inevitavelmente, pois todos os esforços da razão para obter conhecimento da coisa-em-si (*Dinge an Sich*) conduzem ao fracasso, já que como vimos, trata-se de um conceito problemático²⁴ da razão.

Na medida em que, segundo Kant, o conceito de *coisa-em-si* está para a representação de um pensamento *incondicionado*, isto é, para algo que se situa fora de toda a experiência, não faz sentido atrelar tal conceito ao domínio da sensibilidade, mas única e exclusivamente ao domínio da razão. Os conceitos da razão²⁵, denominados de Ideias Transcendentais, contêm em si o pensamento do incondicionado e, por isso, se revelam como uma exigência da razão. A respeito destes conceitos puros da razão, diz Kant:

Entendo por ideia [transcendental] um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos a considerar, são, pois *ideias transcendentais*. São conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta das condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento. Por último, são transcendentais e ultrapassam os limites de toda experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode seguir um objeto adequado à ideia transcendental. (KANT, 2010a, p.317)

As ideias da razão têm de ser reduzidas a apenas três: *Deus*, que se refere à ideia da unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral, objeto da teologia; *Alma*, como ideia da unidade absoluta do sujeito pensante, objeto da psicologia; e *Liberdade*, enquanto ideia da unidade absoluta da série das condições de um fenômeno, objeto da

²⁴ No capítulo da *Analítica*, da *CRP*, Kant caracteriza a modalidade de juízos problemáticos, de modo que podemos entender sua “relação” com a noção de coisa-em-si na medida em que esse tipo de juízo diz respeito apenas a um valor possível e não efetivamente real. Sobre isso diz Kant: “Juízos *problemáticos* são aqueles em que se atribui à afirmação ou negação um valor apenas *possível* (arbitrário) /.../. A proposição problemática é, pois, a que exprime apenas possibilidade lógica (que não é objetiva), isto é, uma livre escolha de tomar esta proposição por válida, uma aceitação simplesmente arbitrária dela pelo entendimento” (KANT, 2010a, p.107).

²⁵ Para Kant há uma grande diferença entre os conceitos do entendimento e os conceitos da razão. Sobre essa distinção diz Kant: “Os conceitos da razão servem para conceber, assim como os do entendimento para entender (as percepções). Se os primeiros contêm o incondicionado, referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência; algo que a razão conduz, a partir de conclusões extraídas da experiência, algo mediante o qual avalia e mede o grau do seu uso empírico, mas que nunca constitui um membro da síntese empírica. /.../ assim, como demos o nome de categorias aos conceitos puros do entendimento, aplicaremos um novo nome aos conceitos da razão pura e designá-los-emos por ideias transcendentais” (KANT, 2010a, p.307-308).

cosmologia. De acordo com estes três conceitos se estabelecem os questionamentos acerca da existência de um ente supremo, da imortalidade da alma e da existência de uma causalidade espontânea, além da causalidade mecânica da natureza. A razão (*Vernunft*) desenvolve assim tais ideias, considerando a regra de que, para todo condicionado, deve-se buscar o incondicionado no pensamento, a fim de com isso levar o entendimento a um acordo completo consigo mesmo²⁶.

Ao tentar conceber essas totalidades incondicionadas a razão (*Verstand*) se envolve em contradições consigo mesma, cai em “antinomias” que se referem às aparências²⁷ concebidas pela razão teórica (*Verstand*) que busca conhecer desde a dimensão sensível a totalidade incondicionada dos fenômenos.

No entanto, no capítulo da *Dialética* Kant conseguiu um passo valioso por alcançar a reconciliação da razão consigo mesma, superando o seu estado antinômico, por meio da elucidação do natural engano da razão no seu envolvimento com tais tipos de objetos (NODARI, 2009, p.114).

Um dos modos pelo qual Kant elucida a saída do aspecto conflitivo motivado pelo estado antinômico no qual é colocada a razão teórica, se apresenta pela reformulação da questão desde o âmbito do pensamento transcendental e prático da razão.

Vejamos a seguir como Kant atrela a abertura à esfera do pensamento prático desde a dimensão de esgotamento do aspecto antinômico da razão teórica pela distinção, não meramente lógica, senão também transcendental dos domínios de objetos da razão.

²⁶ Segundo Kant, os conceitos puros só provêm do entendimento, enquanto que as ideias provêm da razão. E a razão exige, para cada condicionado dado, a série absoluta de todas as condições, assim “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*” (KANT, 2010a, p.381).

²⁷ Kant designa essa aparência como motivadora de uma “ilusão transcendental”, causadora de uma ambiguidade do pensamento que nasce da própria natureza da razão, e que só pode ser descoberta mediante uma reflexão crítica. Segundo Höffe: “a ilusão transcendental consiste em considerar o progresso natural do pensamento em direção ao incondicionado como uma ampliação do entendimento puro, e os resultados do pensamento como algo objetivamente válido, e em crer ter encontrado um conhecimento objetivo no sentido absolutamente abrangente. Na verdade, faltam ao incondicionado as duas condições de conhecimento objetivo, a saber, a intuição sensível e o conceito do entendimento. /.../ Enquanto os elementos constitutivos de toda experiência não estão esclarecidos metodicamente, a razão continuará seguindo seu interesse natural no conhecimento do incondicionado e se deixará levar à ilusão de poder ultrapassar o âmbito da experiência possível. Só a crítica transcendental permite desmascarar como vã a pretensão da metafísica de conhecer o incondicionado” (HÖFFE, 2005, p.144). Assim, a aparência pretende ser uma pretensa ampliação do conhecimento que se revela, por fim, enganoso, e mesmo assim não pode ser refutada, na medida em que faz parte da natureza da razão.

1.3.1. A Tese Da Compatibilização Entre Natureza E Liberdade

Quando a faculdade do entendimento se lança para além das condições de possibilidade da experiência e, com isso, busca fazer um uso transcendental das categorias a fim de adotar a exigência da razão teórica (*Verstand*) pelo *incondicionado*, cai em contradições por encontrar dois tipos de teses opostas e contrárias, mas ao mesmo tempo convincentes, ainda que não possam ser mantidas unidas e conjuntamente coerentes.

A antitética da razão mostra a particular limitação do entendimento (*Verstand*) de formular teses acerca de um conteúdo que transcende a experiência e o material fornecido pela sensibilidade. O entendimento não pode abstrair da particular função de manter-se atrelado ao mundo da experiência, sem a qual resvala na formulação de proposições *nonsense*, às quais tentará dar conta por meio de um salto no vazio (produzindo uma “ilusão transcendental”), que é o uso das categorias visando determinar objetos aos quais não há correspondente na sensibilidade. Ao proceder assim, à razão teórica é inevitável conduzir-se a um beco sem saída, por privar seus conceitos do vínculo à experiência, ela lidaria com conceitos sem realidade objetiva, único modo pelo o qual algo pode se tornar conhecimento para nós.

O operar próprio da razão (*Vernunft*) apresentado por Kant na *Dialética Transcendental* tematiza também a possibilidade de encontrar nas ideias um modo de obter aquilo que não poderia ser fornecido nem pelo entendimento (categorias), nem pela sensibilidade, a saber, o recurso estrutural de um conceito capaz de harmonizar as perspectivas sobre as quais se debatia o entendimento (*Verstand*). Ao tentar tratar – ao modo de uma tese e de uma antítese – objetos (determinações) como totalidades ou como o incondicionado, que concorrem entre si sem encontrar uma solução satisfatória.

Kant denomina de *método cético*, pois, aquele que é essencialmente próprio da filosofia transcendental, porém totalmente distinto do ceticismo. Este método consiste em assistir a um conflito de afirmações e não se pronunciar (no fim de uma investigação) a favor de uma ou outra asserção, mas investiga se o objeto do debate não consiste em uma mera ilusão. O método cético, diz Kant “aspira à certeza e procura o ponto de dissídio numa controvérsia bem intencionada e conduzida com inteligência” (KANT, 2010a, p.390-391).

Ao caracterizar as antinomias da razão como o conflito de leis²⁸ e considerar este conflito como uma prova decisiva da limitação da faculdade teórica da razão, para arbitrar neste domínio e com isso tentar dissolver a falsa pretensão do entendimento de conhecer além do sensível, Kant revela as operações dialéticas da razão e a necessidade de um procedimento corretivo para colocar numa correta perspectiva o uso dos conceitos puros da razão (ideias) em contraste com o único uso possível das categorias do entendimento. Na medida em que interessa-nos aqui o terceiro destes conflitos, que tematiza o conceito de Liberdade, veremos o recurso de que se serve Kant para dissolver a aparência transcendental e o caráter antinômico, no uso equivocado dos conceitos do entendimento. Doravante é sob o sentido da ideia transcendental de liberdade que deve assentar o caráter conciliatório das diferentes proposições, oriundas seja da faculdade teórica, seja da faculdade pura, ou prática da razão.

1.3.2 A Ideia De Liberdade No Contexto Da *Dialética Transcendental Da Crítica Da Razão Pura*

Kant apresentou na *Dialética transcendental* o debate motivado pela *Terceira Antinomia da razão pura*, a saber, aquela motivada pela admissão do conceito de liberdade no interior da razão teórica (*Verstand*). Em face do impasse resultado pela concessão simultânea pela razão teórica na admissão de duas simultâneas leis causais, a da natureza e a da liberdade, o desfecho só pode ser conduzido pela noção de causalidade.

Neste contexto a solução ao problema da causalidade não poderia ser conquistada por uma determinação qualquer oriunda da faculdade da razão teórica (entendimento), mas unicamente ser admitida por um autêntico conceito puro da razão. Exclusivamente desde essa perspectiva se mostrarão obsoletas as tentativas da tese e da antítese de fixar a explicação do problema da causalidade, porque não se podem admitir duas noções causais a partir de um mesmo nível de explicação e vinculação à sensibilidade. Ou seja, nem só a espontaneidade pensada pelas relações causais, nem somente a causalidade pura da lei da natureza conduz à solução do conflito gerado pela admissão conjunta de duas proposições contrárias no interior do interesse da razão (*Verstand*) de alcançar o *incondicionado*.

²⁸ Kant utiliza o termo antinomias para designar afirmações contraditórias (ou conflitos transcendentais), apresentadas por tese e antítese, que devem ser provadas pela razão. O autor define as antinomias como: “quatro problemas naturais e inevitáveis da razão; só pode haver este número, nem mais nem menos, porque não há mais séries de pressupostos sintéticos que limite *a priori* a síntese empírica” (KANT, 2010a, p.419).

Assim, a apresentação das duas proposições pode tornar transparente em que assenta, no fundo, o conflito entre causalidade da liberdade e causalidade da natureza. Seguindo essa perspectiva tese e antítese representam, respectivamente, a série causal infinita e incondicionada pela liberdade, e a série causal finita e condicionada pela natureza.

Pela *Tese* se afirma que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo /.../ Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” (KANT, 2010a, p.406). Ela defende a necessidade da existência de uma causalidade incondicionada para justificar toda relação causal na esfera da natureza.

Já a *Antítese* assegura que “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude da natureza” (KANT, 2010a, p.407), ela nega toda e qualquer possibilidade de fundamentar a causalidade da natureza segundo uma justificativa de ordem inteligível. Por esta postura toda resposta aos acontecimentos naturais teriam de ser pensados como encontrados unicamente na própria natureza empírica.

Conforme os argumentos de cada uma das posições, a *prova da tese* consiste na demonstração de que se tudo o que acontece na natureza exige um estado anterior que sucede infalivelmente segundo uma regra, o estado anterior à causa não deve ter sempre existido. Assim, a causalidade pela natureza é qualquer coisa acontecida que pressupõe, segundo a lei da natureza, um estado anterior, levando por isso a um regresso ao infinito. E assim, no caso de se sustentar a causalidade sempre segundo leis da natureza, haveria apenas um início subalterno e nunca um primeiro começo. Por sua vez, na busca por evitar um regresso ao infinito das relações causais, Kant recorre à noção de uma *espontaneidade absoluta* como aquilo que dá início por si mesmo a toda a série causal e mecânica da natureza sensível, redimensionando com isso o seu olhar sobre toda a relação causal. Sobre tais afirmações em favor da tese, afirma:

Ora, a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*. Assim, a proposição, segundo a qual toda causalidade só é possível segundo as leis da natureza, contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade seja única. Consequentemente, temos de admitir uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, [temos de admitir] uma *espontaneidade absoluta* das causas, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos que se desenrola segundo leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas (KANT, 2010a, p.406-408).

Por outro lado, pela *prova da antítese* se mostra a impossibilidade de se afirmar uma causalidade puramente pela liberdade, pois, se assim fosse a liberdade deveria começar por si a determinação de si mesma e também a série causal da natureza, de modo que não existiria nenhuma causa anterior à liberdade, isto é, ela teria seus efeitos manifestados na natureza e não seria determinada por nada de empírico. Ocorre que se todo começo pressupõe um estado de causas, um começo dinâmico não poderá possuir nenhum encadeamento de causalidade com o estado anterior (da causa) e em virtude disso tal princípio dinâmico da ação pressupõe já um estado no qual não há nenhum nexos causal com o estado antecedente da mesma. É desde aqui e do sentido dessa relação causal que Kant apresenta a noção de uma Liberdade transcendental, como conceito transcendental (Ideia da razão) que se opõe e é contrária à lei da causalidade natural, desde a qual se justifica como não devendo estar fora da experiência o conceito mesmo da unidade da experiência. Assim, no argumento da antítese não há senão natureza empírica: nela deve estar o encadeamento e a ordem dos eventos do mundo.

Por esse motivo Kant distinguiu entre Natureza e Liberdade a partir do critério que diretamente incompatibiliza considerar o encadeamento dos fenômenos pensado unicamente por uma causalidade incondicionada. Sobre isto, enuncia:

A natureza e a liberdade transcendental distinguem-se entre si como a submissão às leis e ausência das leis; pelo que a primeira sobrecarrega o entendimento, é certo, com a dificuldade de remontar, cada vez mais alto, na série das causas, para aí procurar a origem dos acontecimentos, porque a causalidade é sempre condicionada, mas prometem, em compensação, uma unidade da experiência universal e conforme à lei; enquanto que, pelo contrário, a ilusão da liberdade promete repouso ao entendimento, na sua investigação através da cadeia das causas, conduzindo-o a uma causalidade incondicionada, que começa a agir por si própria, mas como essa causalidade é cega, quebra o fio condutor das regras, único pelo qual é possível uma experiência totalmente encadeada (KANT, 2010a, p.409).

Diante do conflito da razão entre Liberdade e Natureza, o posicionamento favorável da razão pura não prima nem pela tese da liberdade, nem pela antítese da natureza, já que nenhuma das posições resolve o conflito da razão. Mas a partir do interesse especulativo da razão, direcionado pelo método cético, uma posição crítica deve ser encontrada e, como tal, ela encontra-se a meio caminho (como o meio termo estabelecido por princípios) para contornar o abismo entre as duas proposições, vinculado pelo conteúdo decisivo trazido pela *tese*.

Portanto, se a razão (como faculdade das ideias) fosse forçada a tomar partido de uma destas posições, teria de ser conduzida a tomar a da Tese. Pois são os pontos fortes da tese que conduzem a razão a tomá-la como preferível, a saber: I) A tese revela um interesse prático, que é o verdadeiro interesse do homem. As possibilidades de que o mundo tenha um começo, que o *eu pensante* seja de natureza simples e incorruptível, que as suas ações sejam livres e superiores à natureza, e que a ordem do mundo derive de um ser originário, são as pedras angulares de todo edifício da razão pura. E tal apoio incondicionado não é possibilitado pela proposta da antítese (KANT, 2010a, p.421-422). II) A proposição dogmática pela tese manifesta o interesse especulativo da razão, ao aceitar (pelo pensamento) as ideias transcendentais se alcança *a priori* toda a cadeia das condições causais, além de conceber a derivação do condicionado por parte do incondicionado. Do mesmo modo, a antítese também não permite tal procedimento, e isso resulta no descrédito da natureza pelo fato dela não dar nenhuma uma resposta satisfatória às condições causais do fenômeno (KANT, 2010a, p.422). E por último, III) a popularidade é ainda outra vantagem da tese, já que o senso comum não encontra qualquer dificuldade em admitir um início absoluto e incondicionado. Enquanto a proposição da antítese se remete infinitamente do condicionado à condição, a proposição da tese apresenta ao menos um solo firme, mais compatível com aquilo que se espera de uma razão em geral (*Vernunft*) não voltada estritamente só para o conhecimento dos fenômenos, mas que admite, desde outra dimensão da razão (razão especulativa), o pensamento do incondicionado (KANT, 2010a, p.422).

Em favor disso diz Kant “a razão humana é, por natureza, arquetônica” (KANT, 2010a, p.426) e, porque considera todos seus conhecimentos como pertencentes ao pensamento de um sistema possível, admite princípios que não impedem um conhecimento de coexistir com outros em um todo único e sistemático. A antítese, por sua vez, obstrui a construção de um sistema da razão na medida em que admite só uma natureza de coisas sensíveis, não permitindo que conceitos puros da razão sejam tomados como fundamento da esfera fenomênica.

Para desfazer o conflito antinômico da razão, no que diz respeito à incompatibilização ente Natureza e Liberdade, anuncia Kant: “Eis porque o interesse arquetônico da razão (que exige não uma unidade empírica, mas uma unidade racional pura *a priori*) comporta, naturalmente uma recomendação a favor das afirmações da tese” (KANT, 2010a, p.427).

É a partir, portanto, da admissão da tese pela liberdade que se torna possível pensar uma causalidade incondicionada, que age em conformidade, ou sem entrar em contradição, com a causalidade pela natureza. Ou seja, trata-se de uma causalidade incondicionada,

pensada desde outra dimensão daquela fenomênica, mas que não influencia nem se contradiz a natureza empiricamente condicionada. Deste modo os problemas da razão podem ser solucionados desde a perspectiva crítica da razão. Pois só assim se pode evitar a confusão dogmática, substituindo-a por uma crítica sóbria, caminho pelo qual se designa a conciliação entre natureza e liberdade (KANT, 2010a, p.391).

No capítulo dedicado à *Solução das ideias cosmológicas da Dialética Transcendental*, Kant compatibiliza natureza e liberdade²⁹ sem causar dano ao projeto da Filosofia Crítica. Ali se afirma que, em relação a tudo o que acontece, existem somente duas espécies de causalidade: a causalidade pela natureza e a causalidade pela liberdade. A causalidade natural diz respeito ao fenômeno, no qual se apresenta a possibilidade de pensar a ligação de um estado precedente a um estado atual a partir de uma regra³⁰. Em contrapartida, a causalidade da liberdade é entendida, em sentido transcendental, como a faculdade capaz de iniciar por si mesma um estado e que não se encontra subordinada ao tempo e nem à lei natural³¹.

Tais considerações permitem demonstrar a liberdade transcendental como fundamentada em harmonia com a natureza, pois se toda causalidade no mundo dos fenômenos fosse simplesmente causalidade pela natureza, todos os acontecimentos seriam sempre determinados por outros acontecimentos segundo leis necessárias dos fenômenos e o *arbítrio*³² seria determinado, reduzindo todas as causas e ações a meras considerações naturais.

²⁹ Esteves aponta em dois de seus artigos sobre Kant (*Kant tinha de compatibilizar Tese e Antítese da 3ª Antinomia da "Crítica da Razão Pura"?*, 1997. e *Kant tinha de compatibilizar Natureza e Liberdade no interior da filosofia crítica?*, 2000) que natureza e liberdade são rivais e mutuamente contraditórias, mas que através do idealismo transcendental, não é contraditório afirmar que princípios contraditórios sejam igualmente verdadeiros. A esse respeito diz que "Kant não pretende mostrar que natureza e liberdade não são compatíveis entre si, pois, definitivamente, Kant não é um compatibilista. Kant quer antes mostrar que não é autocontraditório reconhecer que princípios que estão em oposição contraditória são igualmente justificados. /.../ E, de fato, para mostrar não que liberdade e natureza são compatíveis entre si, mas sim para mostrar que não é incompatível sustentar ao mesmo tempo e como respeito ao mundo fenomenal, que tudo cai sob a causalidade natural e que nem tudo cai sob a causalidade natural, que o idealismo transcendental na versão 'dois pontos de vista' é introduzido" (ESTEVES, 2000, p.69).

³⁰ A respeito da causalidade pela natureza repousa, segundo Kant, "[sob] condições de tempo, e o estado precedente, se sempre tivesse sido, não teria produzido um efeito que se mostra pela primeira vez no tempo, a causalidade da causa do que acontece ou começa, também *começou* e, segundo o princípio do entendimento, tem necessidade, por sua vez, de uma causa" (KANT, 2010a, p.462-463).

³¹ Sobre a causalidade incondicionada pela liberdade, define Kant: "A liberdade é, neste sentido [sentido especulativo da razão], uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda experiência" (KANT, 2010a, p.463).

³² Kant tematiza o conceito de *arbítrio* enquanto noção do pensamento puro. O arbítrio se distingue da vontade, pois enquanto ele diz respeito a possibilidade de escolha, a vontade diz respeito propriamente aos seres humanos racionais, pois só eles possuem uma vontade. Ora o arbítrio humano quando é determinado independentemente dos impulsos sensíveis e unicamente pela razão pura prática chama-se *arbitrium liberum*; em contraposição o arbítrio patologicamente afetado pelos impulsos sensíveis é chamado *arbitrium sensitivum*, e distingue-se de um *arbitrium brutum* como aquele somente animal e por isso patologicamente necessitado (KANT, 2010a, p.463).

Ocorre, porém, que a causalidade pelo fenômeno não é tão determinante, visto o arbítrio humano (como *arbitrium liberium*) possuir uma causalidade capaz de produzir por si uma série de acontecimentos sem ter de se remeter à causalidade pela natureza, evitando nisso um regresso ao infinito no encadeamento dos fenômenos do mundo natural (KANT, 2010a, p.463-464).

Apesar das diferenças existentes entre natureza e liberdade, Kant afirma que para tanto basta apenas discriminar o motivo pelo qual a natureza não entra em conflito com a liberdade. Ou, como diz:

O problema /.../ tratava-se apenas de saber se a liberdade entrava em conflito com a necessidade natural numa e mesma ação; e a isto demos suficiente resposta ao mostrarmos que, se pode haver naquela [liberdade] uma relação a uma espécie de condição completamente diferente da que há nesta [natureza], a lei da última não afeta a primeira e, por conseguinte, ambas se verificam independentemente uma da outra e sem que uma à outra se perturbem (KANT, 2010a, p.478).

Pode-se assim concordar com a hipótese de compatibilização das duas esferas que, embora conflitivas e contraditórias, são perfeitamente possíveis de serem efetivas sem serem incoerentes entre si. Como afirma Kant, a divisão do mundo em mundo dos sentidos (fixado pela causalidade mecânica da natureza empírica e pela atividade da faculdade do entendimento) e mundo do entendimento (consolidado pela causalidade da liberdade e pela faculdade da razão pura) não poderia ser aceita em sentido positivo, isto é, entendido aqui *mundo* como um conceito de natureza ontológica, no entanto, podem ser perfeitamente admitidos sem erro ou contradição os conceitos de mundo como mundo sensível e mundo intelectual (KANT, 2010a, p.271).

Assim, parece que se encontra um modo possível de conciliar natureza e liberdade apenas a partir de uma concepção bilateral da razão. No dizer de Paton,

Liberdade e necessidade podem ser conciliadas apenas se o homem pode ser concebido em dois sentidos ou em duas relações (isto é, como coisa-em-si e como fenômeno). É tarefa da razão especulativa resolver a antinomia, estabelecendo esta dupla perspectiva (ou duplo ponto de vista) e assim defender a razão prática e as crenças morais contra todo possível ataque. A razão prática legitimamente exige este serviço da razão teórica e assim fazendo não está indo além de seus limites (PATON, 1948, p.266 – trad. minha).

Ou seja, a razão quando se concebe sob uma esfera puramente prática não ultrapassa nenhum limite, já que trata-se apenas um ponto de vista que a razão se vê obrigada a tomar para conceber a si mesma como prática: o que há é apenas um mundo, que pode ser concebido através de dois pontos de vista perfeitamente possíveis (PATON, 1948, p.228).

A suposta contradição é, então, resolvida devido à distinção kantiana sobre os dois pontos de vista da natureza humana, ou seja, o homem enquanto ser finito, que deve ser pensado encadeado temporalmente à natureza sensível, e o homem como ser prático, como devendo pensar a si mesmo como coisa em si, enquanto causa inteligível dos fenômenos. Logo o homem se encontra dotado, respectivamente, de um caráter empírico e um caráter inteligível (KANT, 2010a, p.470-471).

Ao final do capítulo da *Dialética* Kant reconhece a necessidade de salvar o pensamento da causalidade por liberdade, e que no domínio da razão teórica ela (liberdade) tem de ser pensada a título de uma ideia meramente regulativa da razão (*Verstand*), como conceito limitador da esfera dos fenômenos e, também, enquanto princípio fundamental na pressuposição de uma futura teoria da moralidade (possibilidade da razão ser concebida como prática).

1.3.3 Liberdade Transcendental E Liberdade Prática: Preparação À Teoria Da Moralidade

Ao final da *Terceira Antinomia*, após salvar a possibilidade de pensar tanto uma causalidade pela natureza quanto também pela liberdade, Kant parece anunciar justamente a necessidade de garantir uma possível teoria da Moralidade³³ a partir do posicionamento do conceito de liberdade transcendental. Embora essa possibilidade tenha sido anunciada desde o *Prefácio*, da Segunda Edição, da *CRP*, Kant se detém no capítulo da *Dialética* e do *Cânone* com o problema de demonstrar que a Moralidade pode ser afirmada como constituindo outro domínio em relação com os pressupostos da Filosofia transcendental, a saber, o domínio da razão prática.

Contudo, para constituir uma ciência do prático seria preciso, primeiramente, alcançar a validação objetiva do pressuposto conceito de liberdade. Assim, no capítulo da *Solução das*

³³ Ao que tudo indica, a afirmação de Kant pela causalidade da liberdade, na *CRP*, evidencia a possibilidade de uma futura teoria moral ao afirmar a necessidade de uma causa espontânea na determinação da vontade humana. (KANT, 2010a, p.26-27). Pela admissão de duas leis causais, de naturezas completamente distintas, o autor acaba possibilitando uma visão do edifício da razão pura, no que diz respeito ao conhecimento (determinado pela razão teórica) e a respeito da moralidade (pela determinação da possibilidade da razão pura ser prática).

ideias Cosmológicas, da *CRP*, Kant introduz a distinção do conceito de liberdade, conferindo-lhe um significado transcendental e uma significação prática.

Em sentido cosmológico (transcendental) a liberdade significa uma *espontaneidade absoluta*, isto é, ela é a faculdade capaz de iniciar por si mesma toda a série causal da natureza, e que não é extraída da experiência nem situa-se nos fenômenos. A ideia transcendental de liberdade sequer pode ser dada objetivamente ou determinada pela experiência, tratando-se, pois, da liberdade em sentido negativo, cujo pensamento é concebido como uma causalidade incondicionada da razão.

Já em sentido prático, a liberdade está relacionada à vontade: trata-se da independência do arbítrio (*arbitrium liberum*) em relação às coações e impulsos da sensibilidade, por meio da qual ela presume o que deve acontecer, ainda que jamais aconteça. A liberdade possui aqui um sentido positivo, pois diz respeito estritamente à determinação das ações humanas. Segundo Kant, o conceito prático de liberdade deriva do conceito *transcendental* de liberdade, e isso é assim, pois, “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (KANT, 2010a, p.464).

Tratando-se de dois sentidos distintos entre si, porém dependentes, parece que “a dependência da liberdade prática em relação à liberdade transcendental é inevitável /.../ Portanto, ser livre em sentido prático implica ser livre em sentido transcendental” (PAVÃO, 2002, p.172). Contudo, Kant apresenta como problemático, no desenvolvimento do conceito de liberdade, admitindo tratar-se de uma ideia transcendental da razão, que permite pensar o início incondicional da série mecânica da natureza empírica³⁴, de cuja realidade e demonstração ela está, contudo, dispensada.

Vejamos, no segundo capítulo, como Kant fundamenta a teoria da moralidade em conformidade com a efetivação da realidade (prática) do conceito de liberdade, enquanto único princípio supremo e universal na determinação da vontade.

³⁴ Conforme declara Rohden o “erro lógico” encontrado na base do conceito especulativo de liberdade consiste na hipótese da razão converter uma totalidade empírica, finita e incompleta, em uma totalidade transcendental, fazendo assim, dos fenômenos coisas-em-si (ROHDEN, 1981, p.103-104).

Capítulo 2. DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES À CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

2.1. A RAZÃO PURA PRÁTICA AUTORA DE UMA METAFÍSICA DOS COSTUMES

No capítulo anterior tematizamos o modo pelo qual Kant distinguiu o estatuto dos conceitos para tratar a natureza empiricamente condicionada, e o domínio puramente inteligível (incondicionado), que possibilitou afirmar a liberdade enquanto ideia fundamental de um sistema da faculdade da razão pura³⁵. Nesta consideração do modo pelo qual foi legitimada a liberdade como conceito puro da razão (*Vernunft*), enquanto liberdade transcendental, se verificou a independência do domínio inteligível da razão que se tornará no espaço de fundação da razão prática e de fundamentação da liberdade.

Do ponto de vista prático, a razão (*Vernunft*) é a faculdade que trata do que *devemos fazer*, estabelecendo para isso uma lei de valor moral incondicional, enquanto fundamento de obrigação, à base de uma necessidade *a priori* e objetivamente válida³⁶. A faculdade da razão prática remete à capacidade humana de determinar de modo puro suas ações, sem tomar para fundamento de obrigação da ação motivações puramente subjetivas (impulsos e inclinações sensíveis). A razão fornece as condições de autodeterminação à escolha só do incondicionalmente bom, modo pelo qual o princípio determinante da vontade é dado pela faculdade de desejar³⁷.

35 Nosso texto não se propõe dar conta do conceito de liberdade em relação a todo sistema kantiano. Já que, como descreve Terra (1998, p.293), tal projeto arquitetônico da filosofia prática kantiana teria de levar em conta a Religião, a Filosofia da História, a Política e a Ética. Uma articulação entre *CRP* e *CRPr*, cujo objetivo seria justificar o “primado prático” da razão, acarretaria uma análise da *CFJ*, em cujo *Prefácio* Kant já indicara ser preciso supor uma faculdade do juízo (*Urteilkraft*) para justificar o abismo entre o *domínio da natureza* e o *domínio da liberdade* (KANT, 2010b, p.20-21). No *Prefácio* da *CRPr* Kant enfatiza a primazia da liberdade na efetivação de tal sistema filosófico, afirmando: “O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este conceito e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua possibilidade é provada pelo fato de a liberdade ser efetiva; com efeito, esta ideia releva-se mediante a lei moral” (KANT, 2008a, p.12).

36 Se a lei moral fosse fundada pela experiência, não haveria nenhum modo de universalizá-la (lei). Consequentemente, jamais teríamos uma vontade boa (livre), mas sempre uma vontade condicionada, porque seria sempre influenciável por princípios puramente contingentes.

37 Na *CRPr* Kant apresenta uma distinção entre a faculdade de desejar inferior que corresponde no princípio da felicidade como princípio de determinação da vontade, e a faculdade de desejar superior que determina a vontade pela simples forma da lei. Assim, “ao se determinar por si mesma a vontade (não ao serviço das inclinações), é que a razão é uma verdadeira faculdade de desejar superior. /.../ A razão, numa lei prática, determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer, /.../ e só porque ela pode ser prática enquanto razão pura é que se lhe torna possível ser legisladora” (KANT, 2008a, p.41).

No domínio puramente moral, a razão está de posse de princípios fundadores que conduzem à autodeterminação da vontade (liberdade prática). Acerca do ponto de vista prático da razão, descreve Allison:

A exigência de que a razão é prática no sentido de Kant é a de exigir não apenas que ela forneça regras para a ação, mas também que estas regras tenham uma força motivacional. De modo similar, /.../ a exigência de que a razão pura é (ou pode ser) prática, é a de que ela é capaz de "determinar" a vontade em si mesma, independentemente de inclinação. (ALLISON, 1990, p.51 - trad. minha).

Na medida em que a vontade é determinada unicamente pela faculdade da razão prática é que se produz uma autêntica ação moral, trata-se aqui de demonstrar que há tal faculdade que por si mesma é o fundamento universal da obrigação, do dever e do respeito à lei. Assim, a tarefa da razão prática é demonstrar a vigência de uma lei que é fundamento de obrigação da ação, na qual a liberdade se apresentará como autonomia da vontade.

É por este motivo que trataremos de investigar a possibilidade de fundamentação da razão prática, em favor de uma *Metafísica dos Costumes*, que tematiza os conceitos de *boa vontade*, *dever*, *máximas*, *lei universal a priori*, *imperativo categórico*, *autonomia da vontade*, *lei moral* e *liberdade*. Sobre a necessidade de uma Filosofia Moral, Kant declara:

Uma *Metafísica dos Costumes* é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento. Pois que aquilo que deve ser moralmente bom não basta para que seja *conforme* à lei moral, mas tem também que cumprir-se *por amor dessa mesma lei*; caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando ações conformes à lei moral, mas mais vezes ainda ações contrárias a essa lei. Ora a lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exatamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir, portanto, em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma Filosofia moral. (KANT, 2008b, p.16).

Sobre essa necessidade Kant desenvolve, portanto, na *FMC* os elementos indispensáveis para uma filosofia moral, a partir do debate das tradições até então vigentes no domínio de investigação e fixação do verdadeiro princípio supremo da moralidade. Neste sentido, Kant busca fundamentar uma *metafísica dos costumes* depurada de todos os

elementos empíricos e válida para todos os seres racionais em geral³⁸. Pois mesmo que o ser humano seja constantemente afetado por desejos e inclinações, ele é ainda capaz de conceber a ideia de uma razão prática que o permite distinguir e separar criticamente os princípios puros dos empíricos na determinação da sua vontade à lei. Sobre esta necessidade, afirma Kant:

a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (que só então se dá conta de que por si mesma também pode ser prática), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis que se possam ir buscar ao campo empírico /.../ Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais têm sua sede e origem completamente *a priori* na razão, /.../ que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exatamente nesta pureza de sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhe acrescentamos qualquer coisa de empírico diminuimos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das ações. (KANT, 2008b, p.47-48).

Trata-se de retirar somente da razão pura prática os conceitos e leis da ação válida a todo ser racional. A fim de compreender como tal lei se dá universalmente aos homens, Kant inicia descrevendo as regras de determinação da faculdade da razão pura prática, ou seja, os princípios de obrigação e determinação da vontade. Já que os elementos de pureza e dignidade da lei só podem ser fundamentados por princípios práticos supremos, universalmente válidos.

Nesta direção Kant considera o sujeito como devendo ser capaz de representar a si mesmo o motivo (*Bewegungsgrund*) de suas ações³⁹, em acordo às determinações do princípio supremo de obrigação da vontade. Só a ação praticada por dever pode ser considerada ilimitadamente boa, isto é, quando o motivo da ação é puramente formal o princípio e norma suprema da lei são fundamentados só pela faculdade da razão pura prática.

Daí que, a fim de validar a dimensão prática da faculdade da razão e fundar a possibilidade de uma filosofia moral, tem de ser justificado, impreterivelmente, a realidade do conceito de liberdade. A razão só é prática na medida em que possui em si o fundamento

³⁸ Esta é a necessidade de elaborar uma filosofia moral pura assenta na necessidade de construção de um sistema prático e de caráter universal. Daí que uma Metafísica dos Costumes, cujo princípio deva ser válido a todo o ser racional, terá de ser encontrada só a partir de conceitos da razão pura. Neste sentido, tratar-se-á de uma teoria moral fixada na possibilidade do conhecimento prático da liberdade, desde a fonte na qual a razão pura extrai ensinamentos *a priori*.

³⁹ Se o homem é capaz de *representar o motivo* de sua ação, então esse motivo (*Bewegungsgrund*) é um princípio racional; isto é, cuja ação é representada em harmonia com a lei moral. Do contrário, se o homem não tem condições de representar a si mesmo a lei, então esse motivo (*Triebfeder*) é um motivo sensível (inclinação sensível).

universal de determinação da vontade, ou seja, em vista da possibilidade da liberdade da vontade como fundamento de própria lei.

Feita esta elucidação introdutória sobre a necessidade de estabelecer uma Filosofia Moral pura e completamente à parte de influências empíricas, mas que funda-se num domínio de estruturação puramente formal⁴⁰, investigaremos a seguir a transformação do conceito de vontade em *vontade prática*, como condição indispensável para nos tornar-mos dignos da felicidade.

2.2. DA BOA VONTADE AO PRINCÍPIO UNIVERSAL DE LEGISLAÇÃO

Na *Primeira e Segunda Seção* da *FMC* Kant utiliza-se do método analítico de desenvolvimento argumentativo⁴¹ a respeito dos fundamentos de uma teoria moral. Para tanto, a investigação se inicia do conhecimento vulgar e segue em direção ao conhecimento filosófico.

Desde a distinção entre os dois domínios da razão, o domínio sensível (natureza/razão teórica) e o domínio inteligível (liberdade/razão prática) é que ganha terreno a fundamentação pura da moralidade (a partir exclusivamente de conceitos). Pois, só os conceitos fundados num princípio puro da razão têm força legítima de obrigação.

Embora tenha evidenciado a necessidade de estabelecer uma filosofia moral pura, fundamentada de modo absolutamente *a priori*, Kant não enfatiza prioritariamente os seres puramente racionais, senão ao homem racional sensível e finito. Isto porque o homem não está ausente do conhecimento moral popular no sentido do *bom* e do *mal* moral; ao contrário,

⁴⁰ Contudo, Kant não rejeita por completo os fenômenos e afirma que “descer até aos conceitos [natureza] é sem dúvida muito louvável, contanto que se tenha começado por subir até aos princípios da razão pura e se tenha alcançado pela satisfação neste ponto” (KANT, 2008b, p.45), ou seja, trata-se de primeiramente estabelecer os “fundamentos da doutrina dos costumes na metafísica”, para só depois a tornar acessível pela popularidade. Allison, afirma que a estratégia utilizada por Kant na *FMC*, é a do isolamento, pois busca descrever situações cujo valor moral das ações encontra-se na ausência de inclinações (ALLISON, 1990, p.110).

⁴¹ Neste segundo capítulo abordaremos apenas a respeito da ascensão dos elementos de uma possível filosofia moral. As vias sintéticas da argumentação serão tratadas no próximo capítulo desta dissertação na medida em que trataremos o problema da realidade da lei moral. Nesta medida, enquanto as vias analíticas da argumentação se limitam a apresentar e desenvolver os conceitos essenciais de uma teoria moral. Na *Terceira Seção* da *FMC* Kant desenvolve as vias sintéticas da argumentação que funda-se a possibilidade de dedução da liberdade, como prova do fundamento universal da moralidade, este método é evidenciado por Kant pela seguinte passagem: “A presente Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do *princípio supremo da moralidade* [...] O método que adotei neste escrito é o que creio mais conveniente, uma vez que se queira percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo deste conhecimento, e em seguida e em sentido inverso, sinteticamente, do exame deste princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar onde se encontra a sua aplicação” (KANT, 2008b, p.19).

é preciso mostrar que os conceitos morais puros estão enraizados no conhecimento moral vulgar. Tal como expressa Kant na seguinte passagem:

O conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e, por conseguinte saber, é também pertence de cada homem, mesmo o mais vulgar. E aqui não podemos furtar a uma certa admiração ao ver como a capacidade prática de julgar se avanta tanto à capacidade teórica no entendimento vulgar. /.../ No campo prático, porém, a capacidade de julgar só então começa a mostrar todas as suas vantagens quando o entendimento vulgar exclui das leis práticas todos os móveis sensíveis. (KANT, 2008b, p.36-37).

Embora o ser humano seja constantemente afetado por desejos e inclinações sensíveis, ainda assim reconhece suas motivações com perspicácia suficiente, a ponto de não poder exigir o mesmo no domínio teórico⁴². Muito sucintamente alega Kant que o não desenvolvimento da capacidade cognitiva da razão vulgar só é pertinente ao conhecimento teórico (razão teórica), não sendo de mesmo significado na esfera prática, que aqui se avanta bastante, conduzindo, por fim, após uma depurada análise, à ideia de uma razão pura prática e de princípios puros. Enquanto estes fornecem uma lei moral, os primeiros só podem fornecer prescrições práticas.

2.2.1. Boa Vontade E Dever

Na *Primeira seção* da *FMC* Kant inicia apresentando o conceito central para o desenvolvimento de uma filosofia prática e guia para as nossas ações. Por isso, deve-se considerar o conceito de uma vontade irrestritamente boa, já que ela é condição indispensável para a efetivação da moral. Sobre esse conceito, diz Kant: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**” (KANT, 2008b, p.21). A boa vontade (*guter Wille*) é a única coisa boa em si, ela é boa sem restrição, isto é, sem limites⁴³.

⁴² Sobre essa capacidade do homem racional de reconhecer suas motivações diz Kant: “a razão humana vulgar, impelida por motivos propriamente práticos e não por qualquer necessidade de especulação (que nunca a tenta, enquanto ela se satisfaz com ser simples razão), se vê levada a sair do seu círculo e a dar um passo para dentro do campo da *filosofia prática*. Aí encontra ela informações e instruções claras sobre a fonte do seu princípio, sobre a sua verdadeira determinação em oposição às máximas que se apoiam sobre a necessidade e a inclinação. /.../ Assim, se desenvolve insensivelmente na razão prática vulgar, quando se cultiva, uma *dialética* que a obriga a buscar ajuda na filosofia, como lhe acontece no uso teórico” (KANT, 2008b, p.38-39).

⁴³ O que torna boa a boa vontade é a própria vontade e natureza do querer. A boa vontade é a vontade de agir por dever (PASCAL, 1983, p.112).

Portanto, o conceito de boa vontade é um elemento vital, tendo de ser levado em conta no caso de se pensar aquilo que pode se tornar o verdadeiro guia das ações consideradas morais. Para efeito de consagrar a noção de *boa vontade*, Kant a contrapõe ao conceito de felicidade: a boa vontade (*guter Wille*) se sobressai sobre a noção de felicidade (*Glückseligkeit*)⁴⁴, pois esta fornece motivações subjetivas que satisfazem só imediata e momentaneamente a vontade humana.

A boa vontade, por sua vez, tem caráter muito mais elevado, esta possui um valor intrínseco e, por isso, encontra-se à base do conceito de dever (*Sollen*). Neste sentido, relativo às ações morais, o fim puramente subjetivo de benefício meramente individual não interessa. A boa vontade não é boa por aquilo que produz, mas é boa em si mesma e possui, por isso, valor absoluto. Enquanto seres humanos e racionais, possuímos uma faculdade prática da razão que determina a vontade como fundamento das ações⁴⁵. Sobre a capacidade da razão, diz Kant:

a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quicá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos. Esta vontade não

⁴⁴ A única coisa que nos pode tornar digno da felicidade é a boa vontade (KANT, 2008b, p.22). Paton (1948, p.44) diz que a felicidade é um bem condicionado, isto é, relativo, enquanto que só a boa vontade é um bem incondicionado. Sobre esse bem condicionado da felicidade, diz Kant: “quanto mais uma razão se consagra ao gozo da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento” (KANT, 2008b, p.24). Todos os homens possuem, por natureza, uma íntima inclinação para a felicidade, de tal modo que considera que o próprio conceito de felicidade reúne em si mesmo todas as inclinações, assim, as necessidades e inclinações podem todas elas serem descritas pelo nome de felicidade (KANT, 2008b, p.38). Não há, portanto, qualquer imperativo moral que ordene que o homem faça aquilo que o torna feliz porque “a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação; que assenta somente em princípios empíricos dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de conseqüências de fato infinita” (KANT, 2008b, p.58). Na *Primeira parte* da *CRPr* Kant diz que “todos os princípios materiais que colocam a causa determinante do livre-arbítrio no prazer ou desprazer /.../ são inteiramente da *mesma espécie*, na medida em que, no seu conjunto, pertencem ao princípio de amor de si ou da felicidade pessoa” (KANT, 2008a, p.37). Contudo, o autor não se opõe completamente à busca pela felicidade, pois trata-se de algo intrínseco da própria natureza do homem. Mas no que se trata a uma metafísica dos costumes, a razão deve produzir uma vontade boa em si mesma para que só assim o homem possa se tornar digno da felicidade. Sobre o conceito de felicidade e seu significado para a constituição de uma moral, Höffe diz que a moralidade é incondicional e válida de modo estritamente universal, contudo, a felicidade, como contentamento, depende da constituição (individual, social e genética) do sujeito, de suas inclinações, e de seus instintos e necessidades, interesses, nostalgias e esperanças, como também das possibilidades que o mundo natural oferece, isto tudo porque “a felicidade pelo seu conteúdo é variamente condicionada empiricamente, não se presta para a lei universal e não pode fornecer o fundamento determinante da moralidade” (HÖFFE, 2005, p.218).

⁴⁵ Höffe (2005, p.188-189) entende esta faculdade de agir segundo a representação da lei como algo puramente racional (*Rationales*). A vontade designa, portanto, a capacidade de não extinguir os impulsos naturais, mas apenas distanciar-se deles e suspendê-los como fundamento determinante último para a ação. Por isso, só uma faculdade da razão pura prática é independente de todas as condições empíricas e é capaz, por si mesma, de determinar absolutamente uma boa vontade.

será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser, contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração da felicidade. (KANT, 2008a, p.25-26)

Assim, a vontade será boa pela adotada representação da lei, motivadora da ação. O que é visado para servir de motivação da ação não os efeitos (fins) das ações praticadas, mas sim a representação mesma da lei, motivadora por si da vontade à autodeterminação: só isso tem condições de tornar a vontade irrestritamente boa. A boa vontade é o bem mais elevado⁴⁶ e, visto que um bem condicionado (felicidade) não alcança tal valorização, só ela é o bem incondicionado.

Portanto, há que se considerar, como condição indispensável à efetivação da lei moral, o conceito de uma vontade irrestritamente boa a fim se de serem estabelecidos tanto o caráter moral de uma motivação, quanto o próprio dever moral. Desde modo, é a partir da noção de boa vontade que Kant desenvolve o conceito de dever⁴⁷, sendo que dever é “a *Sittlichkeit* [moralidade] na forma do mandamento, do desafio, do imperativo” (HÖFFE, 2005, p.193). O dever tem de ser a necessidade prática-incondicionada da ação e deve valer para todos os seres racionais (KANT, 2010b, p.67).

Os deveres podem ser descritos, segundo Kant, pela seguinte classificação: I) no cumprimento da ação por *intenção egoísta* (*eigennütziger Absicht*), ao exemplo do comerciante que por medo de perder seus clientes trata honestamente a todos os seus compradores (KANT, 2008b, p.27); II) no cumprimento da ação *conforme o dever* (*pflichtmäßige Handlung*) ou por *inclinação imediata*, no caso do homem que conservar a vida por inclinação ou medo da morte (KANT, 2008b, p.28); e III) no cumprimento da ação puramente *por dever* (*aus Pflicht*), é o caso das ações praticadas sem nenhuma intenção ou inclinação, a exemplo do homem que conserva a vida mesmo quando só lhe resta tristeza e não ama a si mesmo, mas a conserva não por medo ou desgosto, mas puramente *por dever* (KANT, 2008b, p.28).

Em face destas diferentes motivações pelo cumprimento do dever, pode-se observar que tanto as ações praticadas por *intenção egoísta*, quanto as ações *conforme o dever*, valem enquanto satisfazem uma inclinação e disto não resulta um genuíno valor moral, já que a ação é sempre condicionada. Em ambos os casos temos, no máximo, uma mera conformidade

⁴⁶ Kant refere-se à boa vontade com uma jóia que brilha por si mesma, e que em si mesma se constitui o seu pleno valor (KANT, 2008b, p.23).

⁴⁷ Como observa Höffe, vontade e dever não possuem a mesma extensão conceitual, pois o conceito de boa vontade contém o conceito de dever unicamente sob a ressalva de certas “limitações e obstáculos subjetivos” (HÖFFE, 2005, p.193).

contingente com o dever (FAGGION, 2003, p13-14). Em contrapartida, somente a ação praticada *por dever* se caracteriza como um dever moral e que satisfaz, por isso, a necessidade de uma vontade incondicionalmente boa.

Portanto só o dever moral, isto é, cuja ação tenha sido praticada *por dever*, se manifesta como uma necessidade de se cumprir a ação por respeito unicamente à lei, sem qualquer inclinação subjetiva e imediata⁴⁸. Em relação ao conceito de dever, diz Kant:

Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade inclinação, mas nunca respeito, exatamente porque é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, /.../ Só pode ser objeto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer a simples lei por si mesma. Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a lei objetivamente, e, subjetivamente, o puro respeito por esta lei prática. (KANT, 2008b, p.31-32).

O dever consiste, assim, na capacidade de agir por respeito à lei e o objeto de respeito é aquilo que se encontra ligado à vontade enquanto princípio. Assim, o dever não é outra coisa que o puro respeito à lei, sendo o respeito (*Achtung*) a obediência ao vínculo intrínseco entre uma vontade não incondicionalmente boa e a própria lei. Kant não nega que o respeito seja uma espécie de sentimento, porém é completamente distinto daquele sentimento recebido por influências e inclinações, mas antes, dirá que aquilo que o homem reconhece imediatamente como lei moral, reconhece-a através do sentimento de respeito que significa a consciência da subordinação (*Unterordnung*) da vontade à lei, sem intervenção de outras influências sobre a sensibilidade (KANT, 2008b, nota, p.32)⁴⁹.

⁴⁸ O real valor dos atos morais só pode ser encontrado, portanto, nas ações praticadas por dever. E a tarefa principal no domínio da fundamentação da filosofia moral kantiana está em reconhecer quais as ações são realmente *por dever* (e por isso morais), em distinção às praticadas só *conforme o dever*, não vinculadas ao princípio prático que é a lei moral. A respeito disso, dirá Kant que: “nunca podemos penetrar completamente até os móveis secretos dos nossos atos, porque, quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos, que não se vêem.” (KANT, 2008b, p.42). E embora pareça louvável uma ação puramente moral, nunca podemos afirmar com absoluta certeza que determinada ação tenha sido praticada unicamente em respeito à lei, já que não podemos nunca conhecer os motivos de determinação da vontade. Isto é assim pelo fato de não ser possível qualificar as ações do ponto de vista externo (aparência), já que desde aí não conhecemos o real princípio motivador, nem se há alguma finalidade oculta na prática de determinada ação, pois é “absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima da ação /.../ se tenha baseado puramente em motivos morais” (KANT, 2008b, p.42).

⁴⁹ Ainda sobre o conceito de respeito, segue Kant: “A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua

Assim, Kant dirá que uma ação praticada por dever tem seu valor moral não no propósito ou finalidade da ação, mas sim na máxima⁵⁰ que a determina. De tal modo as ações, puramente morais, dependem do princípio do querer (*Prinzip des Wollens*) que obriga a vontade a abstrair-se dos fins e de toda matéria das máximas, para que só assim se torne uma vontade incondicionalmente boa.

Pelo conceito de boa vontade se acrescenta, pela condição do dever, a ideia de obrigação⁵¹, dada pelo princípio do querer, como imputabilidade necessária à forma da lei. Para entendermos melhor este critério puramente formal para o agir moral, vejamos como Kant desenvolve a concepção de um princípio moral universalmente válido a partir da distinção entre regras práticas subjetivas e objetivas, isto é, máximas e leis, respectivamente.

2.2.2. Regras, Princípios E Máximas

Vimos que, para Kant uma regra moral deve valer universalmente para todos os seres racionais e deve, além disso, se constituir de tal modo que obrigue a vontade a ser determinada de modo absolutamente necessário. Em contrapartida, uma regra empírica é estabelecida sempre a partir de necessidades materiais (inclinações) e devido sua natureza contingente e condicionada não é capaz de determinar a vontade a se tornar incondicionalmente boa. É por este motivo que só uma regra moral universal (ou lei prática) pode ser concebida de forma totalmente *a priori*.

causa. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio [*Selbstliebe*]. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor /.../ O objeto de respeito é portanto simplesmente a lei, quero dizer aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e no entanto como necessária em si. /.../ Todo o chamado *interesse* moral consiste simplesmente no respeito pela lei” (KANT, 2008b, nota, p.32-33).

⁵⁰ Kant caracteriza sob o conceito de máxima em contraposição à lei, pela seguinte nota: “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é o que serviria também objetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática” (KANT, 2008b, nota, p.32). Segundo Moraes as máximas são como regras gerais da conduta e não dependem de qualquer conteúdo definido. A máxima deve ser considerada como um “elo” que conecta o critério moral universal, que é necessariamente formal, e as ações particulares e contingentes. Apenas uma máxima em conformidade com a lei prática incondicional da razão pode ser considerada moralmente válida. Neste caso, a máxima cujo objetivo seja promover a felicidade por pura inclinação e satisfação pessoal, não pode ser transformada numa lei prática universal, porque só pode ser compreendida empiricamente, isto é, apenas de modo subjetivo e contingente (MORAES, 1998, p48-51).

⁵¹ O conceito de obrigação é esclarecido por Kant pela seguinte passagem: “se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme leis objetivas, é obrigação [*Nötigung*]; quer dizer, a relação das leis objetivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão, sim, princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente” (KANT, 2008b, p.50)

Para tanto, é preciso apontar, primeiramente, a distinção de Kant entre Máxima (*Maxime*) e Lei (*Gesetze*) para compreender as sutilezas de sua busca pelo princípio universal de determinação da vontade⁵². Assim, a máxima fornece um princípio prático subjetivo (*subjektive Praktische Grundsätze*) de determinação; e a lei indica um princípio prático objetivo (*objektive Praktische Grundsätze*) de determinação da vontade e, por isso, de real valor moral. A respeito desses diferentes princípios diz Kant:

Princípios práticos são proposições que contêm uma determinação geral da vontade, a qual inclui em si várias regras práticas. São subjetivos, ou *máximas*, quando a condição é considerada pelo sujeito como válida unicamente para a sua vontade; mas são objetivos, ou *leis* práticas, quando essa condição é reconhecida como objetiva, isto é, válida para a vontade de todo ser racional. (KANT, 2008a, p.33).

O princípio prático objetivamente válido é reconhecido como uma lei incondicional e absolutamente necessária; apenas neste sentido é que se pode falar de um princípio moral. E a máxima se caracteriza pelo “princípio subjetivo do querer” (KANT, 2008b, nota, p.32), que trás o conceito de obrigação como inerente à máxima da ação. Se a máxima obedece a esse princípio (do querer) ela se torna lei universal; se não obedece, não se torna. A máxima obedece ao princípio do querer, porque atende à obrigação implícita nesse princípio, mediante atenção à *forma* do querer, pela suspensão da *matéria* do querer. E o vínculo entre o princípio formal do querer, a saber, a obrigação, determinado pela pura vontade (razão prática), com a forma subjetiva do querer (máxima), conduz ao entendimento prático acerca do cumprimento de uma lei advinda como produzida da boa vontade.

Desde modo, o que torna a vontade boa é a natureza do querer⁵³, na medida em que o princípio do querer elimina qualquer possibilidade de influência empírica. E isto tem de ser assim porque, segundo Kant, a vontade humana não é perfeitamente boa⁵⁴ (KANT, 2008b,

⁵²Além das máximas e leis, Kant insere um “terceiro termo” que são, pois, os preceitos práticos (*praktische Vorschriften*), também conhecidos como Imperativo hipotético, que é distinto da máxima e também da lei prática. Sobre esta distinção diz Kant: “os imperativos, têm, pois, um valor objetivo e são totalmente distintos das máximas /.../. As máximas são, pois, certamente *princípios* [*Grundsätze*], mas não *imperativos*. Mas os próprios imperativos, quando são condicionados, isto é, /.../ quando são imperativos hipotéticos, são sem dúvida *preceitos* práticos, mas não leis. Estas últimas devem determinar suficientemente a vontade como vontade /.../ devem, por conseguinte, ser categórica, de outro modo não são leis.” (KANT, 2008a, p.34-35).

⁵³ Faço lembrar que, segundo Kant, há uma grande diferença entre querer e desejar, ou seja, enquanto aquele está relacionado com o fundamento *a priori* da lei moral, este último relaciona-se com os princípios de prazer, que são princípios subjetivos materiais e que, por isso, não fornecem nenhuma universalidade e dignidade moral.

⁵⁴ Ao exemplo de uma vontade divina que não precisa ser determinada, enquanto que uma vontade pertencente à seres racionais e finitos deve ser determinada por algo *a priori* e que lhe permita tornar-se digno da felicidade. E

p.51) e deve ser determinada de maneira absolutamente *a priori* por um princípio que não se encontra nos fenômenos, mas é dado somente pela faculdade da razão pura prática, que se manifesta enquanto lei por meio das determinações do princípio formal do querer.

O princípio formal do querer⁵⁵ se manifesta como lei objetivamente válida da faculdade da razão prática, que obriga a vontade a se determinar puramente pela lei e só assim, tornar-se incondicionalmente boa. Ou seja, tenho que *querer* que minha vontade se torne incondicionalmente boa, e por respeito só a lei que minha ação é completamente praticada por princípios puramente formais e igualmente *a priori*.

Encontrando-se como diante de uma espécie de encruzilhada, entre seu princípio formal *a priori* e seu móbil material *a posteriori*, a vontade pode arbitrar-se se deve determinar por um móbil material (ser passiva) ou se, ao contrário, deve ser determinada (se autodeterminar) pelo princípio formal do querer, que conduz à prática da ação que é designada por um dever (*Sollen*). Unicamente a partir disso é que o princípio do querer pode conduzir a vontade humana a escolher um fundamento incondicionalmente bom. O valor da ação não se encontra no propósito da ação, mas na máxima, enquanto início da forma do princípio do querer, representador das ações capazes de se tornar morais, ou em outras palavras: “Apenas uma máxima que prescreve a observância incondicional da lei, que deve ser possível pela razão pura pode ser considerada moralmente válida” (MORAES, 1998, p.46).

Há, contudo, certa diferença entre uma *máxima moral* e uma *máxima não moral*, que reside no fato de que naquela o princípio determinante da vontade é incondicional, enquanto que na última o princípio que determina a vontade é constituído de uma matéria para a ação. E sob este aspecto “podem ser considerados os dois principais níveis de obrigação aos quais a vontade pode estar sujeita e que Kant apresenta sob a fórmula de imperativos” (MORAES, 1998, p.52). Vejamos como o filósofo desenvolve estas fórmulas de obrigação da vontade, a partir da distinção entre ações boas apenas como meio para alcançar qualquer fim, e as ações boas em si mesmas.

mais uma vez, vemos aquela concepção bilateral do homem, isto é, enquanto coisa em si, legislador de si mesmo pela ideia de liberdade da vontade; e como ser finito afetado pela natureza sensivelmente encadeada.

⁵⁵ É preciso aqui, retomar aquela diferença já estabelecida entre o *princípio formal do querer* que corresponde só a lei moral objetivamente válida e universalmente necessária, e o *princípio subjetivo do querer* refere-se à *máxima* que deve ser determinada por algo *a priori* para que a ação seja moralmente válida.

2.2.3. Imperativos

Para que uma ação seja concebida como moral, vimos que é necessário que a vontade seja em si plenamente conforme a razão, ou seja, é necessário que o sujeito seja capaz de representar a si mesmo um princípio objetivo, que obrigue incondicionalmente a vontade. Neste sentido, Kant dirá que tal princípio de obrigação chama-se “mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*” (KANT, 2008b, p.50). Em todas as ações a vontade é obrigada mediante imperativos, e por isso, todos os imperativos são expressos pelo verbo *dever* (*Sollen*) e, são dados através da relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que, devido a sua constituição subjetiva, não é necessariamente determinada por uma obrigação incondicionada. (KANT, 2008b, p.51). Como a vontade do ser racional não é perfeitamente boa, é preciso submetê-la ao mandamento da razão, dado pela forma do imperativo, que expressa um dever incondicional e uma exigência absoluta da razão para com a vontade. É por isso que, segundo Kant:

os imperativos não valem para a vontade *santa*; o *dever* [*Sollen*] não está aqui no seu lugar, porque o *querer* coincide já por si necessariamente como lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana por exemplo. (KANT, 2008b, p.52).

Relativo às possíveis intenções às ações, os imperativos podem ordenar hipotética ou categoricamente. Os hipotéticos se relacionam à escolha dos meios para se alcançar um fim, não podendo ordenar, por isso, de modo universal e absoluto. Os categóricos não se baseiam em nenhum interesse que não seja estritamente moral, uma ação é representada como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade, eles ordenam por meio de princípios universais e absolutos. Sobre esta necessidade afirma Kant: “no caso de a ação ser boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a ação é representada como boa *em si*, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico*” (FMC, BA39/40, p.52).

Assim, enquanto fórmulas que imprimem, na relação entre a imperfeição subjetiva do querer humano e as leis objetivas do querer racional, o “incondicionalmente bom”, o imperativo categórico é, portanto, o único que faz parte da fórmula imperativa da lei moral.

Pelo imperativo categórico, se identifica uma ação moralmente boa com o agir por dever, e agir por dever implica agir apenas pelo puro respeito a lei, e neste sentido, o valor moral da ação reside propriamente na máxima desta ação, mas apenas quando esta máxima pode conformar-se ao princípio formal da razão (MORAES, 1998, p.57).

A respeito da intenção da ação, podemos distinguir os imperativos como pertencendo a três classes: os *problemáticos*, os *assertórico-práticos*, e os *apodíticos*⁵⁶. Os imperativos hipotéticos podem ser definidos a partir da concepção de que *quem quer o fim quer necessariamente os meios para alcançá-lo*, e por isso podem ser chamados de *problemáticos* ou *assertóricos*. Já o imperativo categórico é *apodítico*, já que é incondicionado, e não visa nenhum fim condicional. Do mesmo modo, Paton diz que os imperativos hipotéticos (enquanto princípios *problemáticos* e, ou *assertóricos*) e os categóricos (como princípio *apodítico*) podem ser compreendidos pela distinção entre *necessidade* e *obrigação*, respectivamente (PATON, 1948, p.115).

O imperativo hipotético *problemático* é também denominado de *regra de destreza*, e por isso determina a vontade apenas em vista a uma finalidade possível. E neste sentido, o princípio determinante da vontade não representa uma necessidade absoluta e objetiva, já que a razão é empiricamente condicionada. E, por isso, diz: “Se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la” (KANT, 2008b, p.53). Ou seja, se se propõe a alcançar um determinado fim, se aceitará, conseqüentemente, os meios adequados para atingi-lo e “o imperativo extrai o conceito das ações necessárias para este fim do conceito do querer deste fim” (KANT, 2008b, p.56).

Já o imperativo hipotético *assertórico*, também denominado de *conselhos de prudência*, representa a necessidade da prática da ação como meio para fomentar a felicidade. A vontade é determinada a partir de uma intenção real, isto é, “uma finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente /.../ e, portanto, uma intenção que

⁵⁶ Na *Primeira Introdução*, da *CFJ*, Kant veio a emendar a sua exposição a respeito dos imperativos feita na *FMC*. Ali ele adiciona uma nova modalidade de imperativo, a saber, o imperativo técnico, e a este respeito diz: “Aqui é o lugar de corrigir um erro que cometi na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* [1785]. Pois, depois de ter dito, sobre os imperativos da habilidade, que estes comandariam apenas de maneira condicionada, e aliás sob a condição de fins meramente possíveis, isto é, *problemáticos*, denominei tais prescrições práticas [de] imperativos *problemáticos*, expressão em que há uma ambigüidade. Eu deveria tê-los denominado [de] imperativos técnicos, isto é, imperativos da arte. Os [imperativos] pragmáticos, ou regras de prudência [*Klugheit*], que comandam sob a condição de um fim efetivo e até mesmo subjetivamente necessário, estão também, por certo, entre os [imperativos] “técnicos” (pois o que é a prudência, senão a habilidade para poder usar homens livres e, entre estes, até mesmo as disposições naturais e inclinações em si mesmo, para seus propósitos?). Somente porque o fim a que submetemos a nós e aos outros, ou seja, a felicidade própria, não faz parte dos fins meramente arbitrários, se legitima uma denominação particular para esses imperativos técnicos. Pois o problema [no caso dos fins arbitrários] não requer meramente, como [n’] os [fins] técnicos, o modo de execução de um fim, mas também a determinação daquilo que constitui esse próprio fim (a felicidade), o que, nos imperativos técnicos em geral, tem de ser pressuposto como conhecido.” (KANT, 1995, p.36).

/.../ se deve /.../ por uma necessidade natural. Essa finalidade é a *felicidade*” (KANT, 2008b, p.54). Logo, sob este aspecto, o imperativo assertórico não se distingue do problemático, na medida em que considera que quem quer o fim, quer também o meio necessário para atingi-lo.

Em contraposição a estas perspectivas, o imperativo categórico é *apodítico*, ou também denominado como *mandamento da moralidade*, porque representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação a qualquer finalidade. Só o imperativo categórico representa um princípio prático formal, ele abstrai-se de todos os fins subjetivos e materiais e ordena a vontade de modo absoluto. Em tal imperativo não há uma relação à matéria da ação ou àquilo que dela resulta, mas só à forma e ao princípio do qual ele deriva, no sentido de que o “essencialmente bom na ação reside na disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado” (KANT, 2008b, p.55).

O imperativo moral é, portanto, um imperativo *apodítico* pelo fato de não basear-se em nenhuma condição para atingir o objetivo como ordenando imediatamente à vontade. Concernente ao isso não cabe ao imperativo de moralidade fundar-se em exemplos (de ações praticadas por dever) pelo fato de, diz Kant, não poder ser encontrado um “exemplo seguro em que a vontade seja determinada somente pela lei, sem qualquer outro móbil” (KANT, 2008b, p.59). E sendo assim, não é por meio dos dados da experiência, mas segundo um caráter eminentemente puro e *a priori*, constante da universalidade e da obrigatoriedade da lei que será justificada a possibilidade do imperativo moral⁵⁷.

Em contraste com os demais imperativos, a questão acerca da possibilidade do dever moral categórico demanda uma solução. Vejamos a seguir como Kant responde a isso através das fórmulas do imperativo categórico.

2.2.4. As Formulações Do Imperativo Categórico Pela Abordagem De Kant

A capacidade do homem, como ser sensível e racional em agir segundo princípios da razão encontrados nos mandamentos, o habilitam para conduzir-se de modo autonomo e em conformidade à capacidade da vontade de dar uma lei (*hèautonomia*) a si mesma.

⁵⁷ Em nota, Kant esclarece o significado do imperativo categórico como juízo sintético prático *a priori*: “Eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o ato *a priori*, e, portanto, necessariamente (posto que só *objetivamente*, quer dizer partindo da ideia de uma razão que teria pleno poder sobre todos os móveis subjetivos). Isto é pois uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação de um outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida” (KANT, 2008b, nota, p.60).

O imperativo categórico é um mandamento prático moral expresso pelo dever, que imprime a obrigação da razão sobre a vontade por ser determinada unicamente em respeito à lei. O imperativo categórico exprime a validade universal da lei que obriga incondicionalmente: a máxima promovida a imperativo categórico é aquela cuja necessidade exprime um agir por dever contido numa lei extensiva a todos os seres racionais e sensíveis. Afinal, argumenta Kant, segundo o *cânone da moral*: “temos que *poder querer* que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal” (KANT, 2008, p.65). Só em vista disto, a máxima é universalizada, tornando-se lei moral válida a todos. E por isso, o imperativo é expresso através de fórmulas universais de determinação da máxima⁵⁸.

A fórmula geral do imperativo categórico é, portanto, só uma: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 2008b, p.62). Trata-se, assim como determina o cânone da moral, da possibilidade de querer, de modo consistente e não contraditório, a universalização da máxima. Esta fórmula geral representa o imperativo categórico, como manifestação da própria lei universal da razão e a partir dele são derivados outros imperativos universais do dever (KANT, 2008b, p.62). As derivações desta primeira fórmula⁵⁹, não buscam apresentar um novo imperativo da moralidade, mas visam esclarecer a possibilidade de determinação da vontade pela universalidade da lei.

A primeira formulação do imperativo categórico é a Fórmula da lei da natureza: “*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (KANT, 2008b, p.62). Para esclarecer esta formulação, Kant apresenta vários exemplos em que podemos testar nossa máxima, a fim de saber se ela pode ser ou não universalizada em lei da natureza. Dentre os exemplos, questiona se é moralmente correto tirar a própria vida, quando não há qualquer disposição para preservá-la devido as desgraças do destino. E diz que a pergunta correta que devemos fazer é se é universalizável a máxima de que todos os homens possam, quando se encontrarem em uma situação de desgraça, tirar a

⁵⁸ As formulações do imperativo categórico permitem que a lei moral seja mais adequadamente aplicável às diversas circunstâncias que encontram-se submetidos os seres humanos na ordem da natureza. Além do que, torna compreensível aquela determinação da ação, isto é, “agir sempre e somente depois de se ter verificado a possibilidade de universalização de sua máxima para a ação” (SANTOS, 2006, p.45).

⁵⁹ É preciso ressaltar a dificuldade em se encontrar alguma unanimidade entre os intérpretes de Kant sobre as diferentes formulações do imperativo categórico. Para Kant apenas uma fórmula representa de fato o princípio do imperativo categórico, a saber, *agir de tal modo que a máxima transforme-se em lei universal*, as demais formulações são, portanto, procedimentos decorrentes que derivam da primeira e única fórmula. Embora na última seção da *FMC* o filósofo venha a rotular a fórmula da autonomia como o próprio princípio universal da lei moral. Mas, vale lembrar que a discussão a respeito do número e porquê das formulações do imperativo categórico não é simples e, tampouco, se encontra consenso nas interpretações dos comentadores de Kant. Por isso, assumirei aqui a posição que considero mais adequada ao propósito de nossa questão.

própria vida para não mais sofrer. Ou seja, é possível converter a máxima do suicídio em lei universal da natureza? Em resposta, a essa universalização da máxima, diz Kant:

destruir a vida em virtude do mesmo sentimento cujo objetivo é suscitar a sua conservação, se contradiria a si mesma e, portanto não existiria como natureza. Por conseguinte aquela máxima não poderia de forma alguma dar-se como lei universal da natureza, e, portanto é absolutamente contrária ao princípio supremo de todo o dever. (KANT, 2008b, p.63).

Do contrário, se a máxima do suicídio pudesse ser universalizada ela seria o princípio do fim da humanidade. O homem tem como dever (*Sollen*) dispor de todas as suas forças para preservá-la, mesmo quando só houver desgostos e motivos para tirar sua própria vida. Trata-se de fazer um uso correto do princípio do querer como determinante da natureza humana. A lei moral está acessível a todos os homens, basta que ele pergunte a si próprio *se queres que a máxima de sua ação se converta em lei universal da natureza humana?*, pois seria impossível a este homem “*querer* que a sua máxima se erga à universalidade de uma lei da natureza, pois que uma tal vontade se contradiria a si mesma” (KANT, 2008b, p.66).

Esse princípio prático supremo, dado pelo imperativo categórico como fórmula universal da lei, deve valer para a vontade de todos os homens em geral. A lei assim também como seu princípio deve ser a representação “daquilo que é necessariamente um fim para toda gente, porque *é fim em si mesmo*” e o fundamento deste princípio objetivo da vontade e que serve de lei prática universal é “*A natureza racional existe como fim em si*” (KANT, 2008b, p.72). Trata-se da capacidade do homem representar sua existência não como meio para um determinado fim, mas como fim em si mesmo. A respeito desta perspectiva resulta a fórmula da humanidade como fim em si mesmo, a saber, “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (KANT, 2008b, p.73). O que significa que o homem não deve procurar motivar suas ações por meio de fins relativos e materiais, como a busca pela felicidade, mas deve visar tão somente um fim (*Zweck*) que existe em si mesmo e, por isso, absoluto e incomparável a qualquer outro valor. Pois “se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível *os meus*, para aquela ideia poder exercer em mim *toda* a sua eficácia” (KANT, 2008b, p.75).

Sobre esta perspectiva, o agente da ação não é atribuído de nenhum objeto e, por isso, ele não é meio para qualquer finalidade. E, deste modo, “o homem não é uma coisa; não é, portanto, um objeto que possa ser utilizado *simplesmente* como um meio, mas */.../* em si

mesmo” (KANT, 2008b, p.73). Estas considerações nos remetem, mais uma vez, às motivações do dever moral, já que o significado da ação por dever é sustentada, pela fórmula da humanidade, no fato de que “agir por dever é agir por estima à humanidade daquele que considero como um fim em si mesmo” (SANTOS, 2006, p48). E deste modo, esse fim (*zweck*) de valor absoluto, do qual o homem é suficientemente capaz de se representar, está diretamente ligado à noção de autonomia dos seres racionais, isto é, a próxima formulação do imperativo categórico.

A fórmula da autonomia da vontade é, portanto, esta: “*O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para /.../ se julgar a si mesmo e às suas ações*” (KANT, 2008b, p.79). Esta é a capacidade do homem de servir-se do seu próprio entendimento⁶⁰, na formulação de leis que possam orientar sua ação. Pela fórmula da autonomia da vontade o ser racional através de suas máximas, torna-se apto a dar a si mesmo suas próprias leis (de caráter universalmente válido), se reconhecendo como legislador universal, em conformidade com as determinações do imperativo categórico.

Esta conformidade como o princípio do imperativo categórico é necessária e indispensável para a moral, para se evitar que ações que atendam interesses subjetivos e materiais sejam motivadoras da vontade. Lembrando que, estes princípios condicionados se encontrem à base de imperativos hipotéticos e, por isso, não satisfazem o verdadeiro objetivo moral. Ou nas palavras de Kant:

Via-se o homem ligado a leis pelo seu dever, mas não vinha à ideia de ninguém que ele estava sujeito *só a sua própria legislação*, embora esta legislação seja *universal*, e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal. Porque, se nos limitávamos a conceber o homem como submetido a uma lei (qualquer que ela fosse), esta lei devia ter em si qualquer interesse que o estimulasse ou constrangesse, uma vez que, como lei, ela não emanava da *sua* vontade, mas sim que a vontade era legalmente obrigada por *qualquer outra coisa* a agir de certa maneira. Em virtude desta consequência inevitável, porém, todo o trabalho para encontrar um princípio supremo do dever era irremediavelmente perdido; pois o que se obtinha não era nunca o dever, mas sim a necessidade da ação partindo de um

⁶⁰ Em seu texto *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?*, diz Kant: “Iluminismo (Aufklärung) é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento!” (KANT, 2002, p.11). Esta menoridade do entendimento é a incapacidade do homem de servir-se de sua própria razão, enquanto que a maturidade da razão poderia ser entendida, entre outras coisas, como a capacidade segundo a qual o ser racional formula, livremente, leis práticas que devem orientar suas ações.

determinado interesse /.../. Mas então o imperativo tinha que resultar sempre condicionado e não podia servir como mandamento moral. Chamarei, pois, a este princípio, princípio da **Autonomia** da vontade, por oposição a qualquer outro que por isso atribuo à **Heteronomia**. (KANT, 2008b, p.78-79).

Por meio desta fórmula, Kant quer mostrar que o imperativo da moralidade consiste num mandamento que ordena que a vontade seja livre, isto é, autônoma. Desde este princípio, o homem é capaz de considerar-se legislador universal de todas as suas máximas, se tornando digno de pertencer ao reino dos fins⁶¹. Kant concebe que o homem pertence a este reino quando é capaz de conceber a si mesmo e também todos os outros seres, como legisladores universais de um reino dos fins, que só é possível pela liberdade da vontade. Esta é, pois, a última das formulações do imperativo categórico, nomeada de fórmula do reino dos fins, que expressa a seguinte obrigação: “*Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível*” (KANT, 2008b, p.87).

Pela vontade livre e pela faculdade da razão prática, o ser racional se concebe pertencente a este reino na qualidade de *membro* e não na qualidade de *chefe*, visto que ele é um ser limitado e, mesmo assim, legislador de si mesmo, sempre estará submetido à vontade do outro (KANT, 2008b, p.80). Ao mesmo tempo em que o homem, como membro deste reino, é legislador, ele encontra-se também sujeito à sua própria lei, e vê suas ações em acordo com as máximas universalizadas de todos os demais membros deste reino, como princípios objetivos de obrigação e dados pela forma do dever. Neste sentido o “dever não pertence ao chefe no reino dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida” (KANT, 2008b, p.80). Esta necessidade prática de agir segundo este princípio, não fornece nenhuma vantagem futura, apenas nos remete à ideia de dignidade de que não obedecemos à outra lei que não seja aquela que nós mesmos nos damos⁶².

⁶¹ Kant entende esta condição do reino dos fins, pela seguinte passagem: “Por esta palavra *reino* entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática /.../. Seres racionais estão pois todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles *já* se trate a si mesmo ou aos outros como *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*. Daqui resulta porém uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, i.e, um reino que, exatamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é um ideal).” (KANT, 2008b, p.79-80).

⁶² Sobre o valor e dignidade do homem em agir só em conformidade com a lei moral, diz Kant: “O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um *preço venal*; aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é, uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem um *preço de afeição ou de sentimento* [*Affektionspreis*]; aquilo porém que

Portanto, só a moralidade é condição pela qual o homem racional pode representar a si mesmo fórmulas de obrigação da vontade, tornando-se membro legislador de um reino dos fins possível. Assim, “a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade” (KANT, 2008b, p.81).

Contudo, apesar deste breve esclarecimento sobre as formulações do imperativo categórico, elas ainda são motivos de divergência interpretativa na filosofia kantiana, já que não há qualquer unanimidade sobre a quantidade de fórmulas e o grau de importância de cada uma delas. Por este motivo, apresento a seguir o debate de algumas das interpretações sobre a abordagem desse tema, na leitura de Guido de Almeida, Allen Wood e Herbert J. Patton.

2.2.4.1. As fórmulas conceituais e as fórmulas análogas: Guido de Almeida

Para Guido de Almeida (2002), na *FMC* podem ser destacadas seis fórmulas do imperativo categórico, três fórmulas conceituais, a partir das quais cada uma é remetida a uma fórmula correspondente análoga. Ele distingue dois grupos diferentes de fórmulas, um grupo contendo as fórmulas puramente conceituais, entendidas sob um princípio prático objetivo; e outro grupo formado por fórmulas análogas ao primeiro grupo, baseadas em algo intuitivo, entendidas sob um princípio prático subjetivo.

Deste modo, segundo Almeida, as fórmulas se dividem em: Fórmula da Lei Universal e a Fórmula da Autonomia, como pertencentes ao grupo das fórmulas conceituais; e Fórmula da Lei da Natureza e Fórmula do Reino dos Fins, como referidas ao grupo das fórmulas análogas.

Sob este critério, a Fórmula da Lei da Natureza, a Fórmula da Humanidade como Fim e a Fórmula do Reino dos Fins se apresentam realmente como fórmulas de determinação da vontade, enquanto a Fórmula da Lei Universal e a Fórmula da Autonomia são consideradas como princípios da lei moral. Contudo, adverte Almeida, a Fórmula da Lei da Natureza fornece uma espécie de *conteúdo prático* à Fórmula da Lei Universal, na medida em que:

a fórmula da lei da natureza nada acrescenta teoricamente e, a rigor, não pode ser considerada como uma fórmula nova, mas apenas como um ‘guia prático para a ação’, no sentido de que fornece /.../ uma ‘típica’ para o julgamento moral. (ALMEIDA, 2002, p.92).

constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor íntimo, isto é *dignidade*” (KANT, 2008b, p.81).

Ou seja, a Fórmula da Lei Universal e Fórmula da Lei da Natureza são análogas e, por isso, facilitam a aplicação de um princípio moral. E o mesmo ocorre com a Fórmula da Autonomia e a Fórmula do Reino dos Fins: elas se mostram, respectivamente, como fórmula conceitual e sua análoga.

Para Almeida as fórmulas análogas sempre pressupõem as suas conceituais e toda vez que se apresenta uma fórmula análoga está implícita, como princípio formal da lei, a sua correspondente conceitual. Mas, a questão principal se encontra no fato de que ou a Fórmula da Humanidade como Fim se refere a uma fórmula análoga (e não possui a sua correspondente na determinação conceitual); ou ela é conceitual e não possui a sua análoga.

Diante disso é preciso perceber que cada uma das fórmulas conceituais se fundamentam na esfera da razão prática (esfera suprassensível), enquanto que suas análogas encontram-se na razão teórica (esfera do fenômeno). E, por isso, é preciso considerar que a Fórmula da Humanidade como Fim deve conseqüentemente se referir a uma fórmula conceitual, devido ao seu caráter *a priori*. Por conta disto, diz Almeida:

A ambigüidade da referência à “natureza” do homem ou do “ser racional” torna assim a /.../ fórmula [Fórmula da Humanidade como Fim] ambivalente, e permite entendê-la tanto como uma fórmula puramente conceptual, quanto uma fórmula analógica. Para tornar isso claro, basta suprimir a ambigüidade do termo “natureza”, acrescentando-lhe ora o qualificativo “compreendida em sentido lógico”, ora o qualificativo “em sentido teleológico”. (ALMEIDA, 2002, p.99).

Por conta do desdobramento da Fórmula da Humanidade como Fim em conceitual e análoga a si mesma é possível pressupor haver, segundo Almeida, não cinco, mas seis fórmulas do imperativo categórico.

2.2.4.2. As fórmulas principais e as fórmulas variantes: Allen Wood

Contrasta-se à abordagem de Almeida a interpretação de Allen Wood (2008), que apresenta cinco fórmulas, três fórmulas principais e duas fórmulas variantes. Ainda que esta divisão se assemelha aquela feita por Almeida, a proposta de Wood as fórmulas são divididas em: I) a Fórmula da Lei Universal e sua variante a Fórmula da Lei da Natureza; II) a Fórmula da Humanidade como Fim; e III) a Fórmula da Autonomia seguida da sua variante, a Fórmula

do Reino dos Fins. Cada grupo apresenta o princípio da moralidade sob um determinado ponto de vista: o primeiro considera a *forma* do princípio da moralidade; o segundo considera o *valor* que motiva a obediência ao princípio moral, e o terceiro considera a *autoridade* que o princípio da moralidade impõe aos seres racionais.

Segundo Wood, ao se considerar a Fórmula da Lei Universal como ponto de partida para alcançar o princípio da lei moral, ela se mostra em sua evidência completa, visto ser ela “a mais abstrata, a mais provisória e (nesse sentido) a menos adequada das três fórmulas” (WOOD, 2008, p.167). Na *Segunda Seção* da *FMC*, Kant afirmara que a Fórmula da Lei Universal não deve ser considerada a mais importante das fórmulas, pelo fato de ela não ser considerada como o princípio da lei moral:

Se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma exceção para nós (KANT, 2008b, p.66).

A Fórmula da Lei Universal parece referir-se a uma fórmula em que o sujeito, se não cumpre com o dever, age por uma máxima que não quer que seja universalizada como lei. Mas, na medida em que Kant não pretende determinar modos morais para a ação em todas as situações, segundo Wood, se ilustra apenas:

como alguns dos deveres morais que nós já reconhecemos podem ser vistos como expressão do espírito⁶³ da primeira e mais abstrata fórmula [Fórmula da Lei Universal] que Kant foi capaz de derivar a partir do conceito de um imperativo categórico (WOOD, 2008, p. 168).

Segundo Wood, a Fórmula da Lei Universal e sua variante se mostram inadequadas ainda para representar o princípio moral. Apesar disso, em vista de ser um ponto de lançamento para o verdadeiro princípio prático supremo, elas não podem ser descartadas.

Daí que deva ser considerado que a fórmula de maior importância à filosofia moral kantiana se encontra na Fórmula da Autonomia (seguida pela sua variante, a Fórmula do Reino dos Fins), a qual é constatada como princípio supremo da lei moral.

A Fórmula da Autonomia é tomada, assim, como a verdadeira fórmula do imperativo

⁶³ Pela concepção “expressão do espírito” Wood entende o modo pelo qual as máximas subjetivas podem criar (ou ser) exceções a si mesmas, face às leis morais (WOOD, 2008, p.168).

categórico, pois ela se apresenta como um princípio objetivo e *a priori* da lei moral. Se tivesse sido admitido por Kant, como princípio supremo da moralidade, um conceito externo à vontade racional e incondicionada, não seria possível derivar o imperativo categórico mas só um imperativo hipotético, que não condiz com as exigências da lei moral. Em vista disso se admite a Fórmula da Autonomia como a base para as leis práticas.

Em função da proposta de descrever os elementos que demonstram a origem da lei moral na filosofia prática kantiana⁶⁴, destacamos aqui, em ambas as interpretações, o caráter inteligível das fórmulas do imperativo categórico. Todavia, para Almeida há uma diferença entre as fórmulas conceituais encontradas só na esfera da razão prática e as fórmulas análogas encontradas na esfera da razão teórica. Mas, em contraposição a Wood, Almeida não apresenta graus de “importância” entre as fórmulas do imperativo categórico. Para Wood, embora sejam consideradas a Fórmula da Lei Universal e a Fórmula da Autonomia as mais importantes das fórmulas, relativas à busca do princípio da lei moral, há que se defender a primeira fórmula como tendo de ser vista como ponto de partida do filósofo para chegar à Fórmula da Autonomia, considerada o princípio objetivo supremo.

2.2.4.3. Argumento da interdependência interna das fórmulas: Paton

Por sua vez, Paton (1948) se posiciona de um modo ainda diferente de Almeida e de Wood, no fato de admitir haver cinco fórmulas, sem tentar explicar porque Kant tencionou declarar, em geral, apenas três fórmulas. Sobre isso diz Paton:

Poderíamos ter esperado que Kant se contentasse com uma só formulação do imperativo categórico. Em vez disso, ele confunde-nos com nada menos que cinco fórmulas diferentes, embora curiosamente ele tende a falar como se houvessem apenas três (PATON, 1948, p.129 – trad. minha).

Segundo Paton se trata de entender como se Kant tivesse estabelecido, de algum modo, uma espécie de relação entre as diferentes fórmulas. Nesta perspectiva a Fórmula da Lei Universal estaria ligada a Fórmula da Lei da Natureza; a Fórmula da Autonomia estaria ligada à Fórmula do Reino dos Fins, e a Fórmula do Reino dos Fins, à Fórmula da Humanidade como Fim (PATON, 1948, p.130).

⁶⁴ Encontrar argumentos que levam à demonstração da origem e existência da liberdade na esfera inteligível, na filosofia prática kantiana.

Apesar dessa estreita ligação, para Paton ainda pode ser defendida a hipótese de que a Fórmula da Lei Universal ocupa uma posição especial, sendo as demais fórmulas subordinadas à primeira (Fórmula da Lei Universal), cujas funções se destinariam a “ajudar-nos na aplicação da Fórmula 1 [Fórmula da Lei Universal], que tras consigo o princípio geral e supremo da moralidade para mais próximo da intuição e do sentimento” (PATON, 1948, p.130 – trad. minha).

Ainda assim, Paton não nega a importância e a relevância da Fórmula da Autonomia, como fio condutor ao desenvolvimento do fundamento da moralidade e da ideia de liberdade na *CRPr*. Ou, nas palavras do comentador:

o princípio da autonomia e o princípio do reino dos fins são preparações para o terreno da discussão na última parte do livro [*FMC*]: estabelecer princípios que serão conectados mais tarde, como o conceito de liberdade e o conceito de um mundo inteligível. A partir deste ponto de vista, a Fórmula 3 [Fórmula da Autonomia] e a Fórmula 3a [Fórmula do Reino dos Fins] são as mais importantes. Constituem, por assim dizer, o ponto principal em torno do qual gira o argumento da *Fundamentação*. (PATON, 1948, p.130 – trad. minha).

Assim, em consideração a essa leitura, constata-se uma aproximação ao tratamento das fórmulas no desenvolvimento na abordagem de Paton, visto esta interpretação salvar a relevância da Fórmula da Autonomia enquanto condição da Liberdade e, conseqüentemente, da moralidade.

2.2.5. O Princípio Da Autonomia Da Vontade Como Condição Da Moralidade E Satisfação Do Imperativo Categórico

Segundo Kant, a autonomia vincula-se ao conceito de vontade como a condição suprema para uma razão pura prática, única faculdade capaz de estabelecer leis de caráter universal e *a priori*, ou na medida em que trata “da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal” (KANT, 2008b, p.76).

Neste conceito de vontade, como vontade submetida à lei, tem-se o início da compreensão do modo da transformação da vontade em razão prática. A vontade, enquanto atuante, torna-se razão prática, à medida que a razão corrobora, por meio da vontade submetida à lei pura, a obtenção das ações, previamente instituídas a partir da aplicação da lei

enquanto autonomia, já como faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom.

Enquanto legisladora, tem-se no vínculo da razão a cada máxima da vontade, concebida como legisladora universal, só pela ideia de dignidade⁶⁵ de um ser racional, que não obedece a outra lei senão a que dá a si mesma, o elemento fundacional da lei moral para a filosofia prática. Segundo Kant: “*Autonomia* é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (KANT, 2008b, p.83), de tal modo que é pela imposição do princípio da autonomia da vontade, que se conectam todos os elementos apresentados na formulação de uma teoria moral⁶⁶.

A exigência do imperativo categórico é satisfeita pelo princípio da autonomia da vontade, de tal modo que, dirá Höffe, Kant procura de um lado, pelo conceito e pelo parâmetro de todo agir moral e, de outro, pelo fundamento último da ação. À primeira questão Kant responde pelo fornecimento do imperativo categórico e, à segunda, pelo princípio da autonomia da vontade. Assim “o imperativo categórico nomeia o conceito e a lei sob os quais a autonomia da vontade se encontra; [e] a autonomia possibilita cumprir as exigências do imperativo categórico” (HÖFFE, 2005, p.216).

Assim, o imperativo categórico é o critério supremo para todo agir moral, e o princípio da autonomia da vontade é o que torna possível ao homem agir em conformidade com o critério do imperativo categórico. E, deste modo, a condição de possibilidade de toda moralidade repousa na autonomia da vontade, ou nas palavras de Kant:

Autonomia da vontade é aquela propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O

⁶⁵ Sobre a noção de dignidade, escreve Kant: “Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então ela tem dignidade. O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um *preço venal*; aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem um *preço de afeição ou de sentimento* [*Affektionspreis*]; aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim e si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é um preço, mas um valor íntimo, isto é *dignidade*. Ora a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade” (KANT, 2008b, p.81). Ou seja, só o princípio da autonomia seguido, conseqüentemente, pela capacidade do homem de se tornar membro e legislador de um possível reino dos fins é o único modo dele tornar-se livre e digno da felicidade.

⁶⁶ Esta intenção pode ser identificada na passagem em que diz: “A moralidade é, pois, a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, como a legislação universal possível por meio de suas máximas. A ação que possa concordar com a autonomia da vontade é permitida; a que com ela não concorde é proibida. A vontade cujas máximas concorde necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade santa, absolutamente boa. A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a obrigação. Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se dever.” (KANT, 2008b, p.88-89).

princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal. /.../ Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral. Pois desta maneira se descobre que esse seu princípio tem de ser um imperativo categórico, e que este imperativo não manda nem mais nem menos do que precisamente autonomia. (KANT, 2008b, p.89-90).

O princípio da autonomia da vontade deve, pois, expressar a relação (*a priori*) da vontade consigo mesma, na medida em que o ser racional deve conceber suas máximas como leis práticas, isto é, como princípios que contêm em si a base de determinação da vontade, não segundo a matéria, mas unicamente segundo a forma (KANT, 2008a, p.44), já que só a forma da máxima é que pode ser transformada em lei prática universal, possível por um princípio incondicionado da vontade.

Esta independência material da razão, na determinação da vontade, no sentido em que o princípio da autonomia só pode determinar a vontade de modo totalmente independente da lei natural dos fenômenos, deve-se chamar liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental, já que uma vontade livre é aquela que se determina só a pura forma legisladora da máxima, isto é, por um princípio prático absolutamente incondicionado (KANT, 2008a, p.47).

Assim, após percorrer esse caminho e chegar à lei moral, pela imposição do princípio do imperativo categórico, como um juízo sintético *a priori* capaz de obrigar a vontade a agir pela ideia de liberdade, única capaz de justificar a moral, resta investigar a *possibilidade* de que o conceito de liberdade e o princípio do imperativo categórico obriguem de fato a vontade do ser humano a agir somente em nome de princípios objetivamente universais.

2.3. TRANSIÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES À CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA: A LIBERDADE E O PRINCÍPIO DA AUTONOMIA DA VONTADE

A teoria moral proposta por Kant, apresentada pela multiplicidade de conceitos e que visa à questão da Fundamentação da Moralidade destaca, assim como vimos, certos elementos fundamentais à base do agir moral. É, pois, o caso do *incondicionalmente bom* (*boa vontade*),

o *imperativo categórico*, e o *princípio da autonomia da vontade*, todos possíveis pela ideia da *liberdade*.

Na *Terceira Seção* da *FMC*, Kant serve-se do método sintético de investigação, no qual apresenta o conceito de liberdade, de antemão, como chave de explicação da autonomia da vontade. E deste modo, diz que uma vontade livre é uma vontade sob leis, e assim vontade livre, vontade autônoma e vontade submetiva à lei moral são uma e mesma coisa (KANT, 2008b, p.98). Neste sentido, o princípio da autonomia da vontade como condição da moralidade, na medida em que o homem, como ser racional, possui a capacidade de se autolegislar, permite entender a ideia de liberdade sob um ponto de vista *negativo* e outro *positivo*⁶⁷. Enquanto que em sentido negativo a liberdade consiste em agir, independentemente das causas externas do mundo sensível; o conceito positivo da liberdade apresenta a capacidade do homem de dar a si mesmo sua própria lei, como propriedade da vontade de ser lei para si mesma. O conceito positivo de liberdade consiste fundamentalmente, no princípio da autonomia da vontade, embora seja daquele conceito negativo que decorre seu conceito positivo.

A partir da *FMC* a liberdade é, então, fundamentada pela determinação da lei moral, já que ela é a própria condição de possibilidade de toda moralidade, e é exatamente sobre o conceito de liberdade que recai o caráter transcendental da fundamentação da ética proposta por Kant (MORAES, 1998, p.64).

Com efeito, a moralidade implica a liberdade, visto a moralidade se impor ao homem, devido à sua condição empiricamente condicionada e finita. Unicamente mediante a ideia de liberdade, enquanto condição universal de todas as ações morais, pode o ser humano vir a tornar-se digno da felicidade. É em vista disso que, diz Kant,

Todo ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade*, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre. /.../ [e deste modo] A todo ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe

⁶⁷ Sobre a liberdade na *FMC* e *CRPr* e sua possibilidade em relação ao princípio da autonomia da vontade, diz Höffe: “O conceito de liberdade transcendental formado na primeira Crítica, a independência de toda a natureza, revela-se na Ética como liberdade prática (moral), como autodeterminação. A vontade livre de toda a causalidade e determinação estranha dá a si mesma sua lei. Por conseguinte, o princípio de todas as leis morais encontra-se na autonomia, na autolegislabilidade da vontade. Negativamente, a autonomia significa a independência de fundamentos determinantes materiais, positivamente a autodeterminação ou legislação própria.” (HÖFFE, 2005, p.219). Como já vimos no primeiro capítulo da dissertação, Kant apresenta o conceito de liberdade de dois modos: sob um ponto de vista *negativo*, pelo qual o homem pode apenas *pensar-se livre*, e sob o ponto de vista *positivo* de liberdade, o home *se faz livre*, pela confirmação do princípio da autonomia da vontade. Contudo, não podemos pensar o conceito positivo, sem antes conceber o conceito negativo de liberdade (como conceito teórico da razão), já que, se o homem não *pensar-se* primeiramente livre, jamais poderá *se fazer* de fato livre (como conceito prático da razão).

necessariamente também a ideia de liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir. (KANT, 2008b, p.99-100).

Em Kant só é possível pensar uma vontade moralmente boa, se concebemos, de antemão, a ideia de liberdade; a qual é o pressuposto básico para se pensar um ser racional determinado pela lei moral. A liberdade é, portanto, uma propriedade indispensável da vontade e, além disso, condição de possibilidade da lei moral.

A moralidade se impõe ao ser humano, que devido seu estatuto racional age unicamente pela ideia de liberdade, de modo que faz desta ideia a condição de todos os seus atos (NODARI, 2009, p.227). E por isso, o conceito de liberdade é um pressuposto indispensável para a vontade de todos os seres racionais em geral, já que é devida esta ideia que suas ações podem ser de fato morais. Porque a moralidade se impõe ao homem pela sua condição finita e empiricamente condicionada, para que só por esta ideia ele possa tornar-se digno da felicidade.

No entanto, tendo ainda explicado o princípio da autonomia da vontade pelo conceito de liberdade, Kant ainda procura apresentar uma justificação para este princípio. Noutras palavras: falta demonstrar as condições de possibilidade da liberdade⁶⁸ para, só então, fazer sentido admitir haver um princípio puro por meio do qual nos pensamos (tornamos) livres, a partir de uma lei *a priori* da razão. Esta dificuldade é, também, apresentada por Moraes, na seguinte passagem:

Ao determinar a fórmula do imperativo categórico, isto é, de uma 'lei'prática ou do único princípio que pode determinar a vontade de forma absolutamente necessária, Kant enfrenta-se com o problema, a nosso ver essencial no que diz respeito à questão da validade deste princípio, a saber, mostrar argumentos que comprovem o caráter *obrigatório* do critério supremo da moralidade. Este problema é agravado se considerarmos que em certo momento da argumentação Kant praticamente identifica o imperativo categórico com o princípio da autonomia da vontade. Essa identificação é

⁶⁸ Pela passagem a seguir, Kant apresenta a dificuldade em que repousa a possibilidade da liberdade e, conseqüentemente, de fixação do princípio da autonomia da vontade como proposição sintética: “Se, pois, se pressupõe a liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade como o seu princípio, por simples análise do seu conceito. Entretanto este princípio continua a ser uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal; pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar aquela propriedade da máxima. Mas tais proposições sintéticas só são possíveis por os dois conhecimentos [liberdade e autonomia da vontade] estarem ligados entre si pelo enlace com um terceiro em que eles de ambas as partes se encontram. O conceito *positivo* da liberdade cria esse terceiro que não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível (em cujo conceito se vêm juntar os conceitos de alguma coisa, como causa, em relação com outra coisa, como efeito). O que seja então este terceiro a que a liberdade nos remete e de que temos uma ideia *a priori*, eis o que se não pode ainda mostrar imediatamente, como também não se pode deduzir da razão prática pura o conceito de liberdade, e como ela também a possibilidade de um imperativo categórico” (KANT, 2008b, p.98-99).

até mesmo necessária tendo em vista a seguinte reflexão analítica: Considerando que o imperativo categórico requer unicamente a universalização de uma máxima, isto é, de um princípio subjetivo, ele só pode ser pensado como ligado *necessariamente* ao conceito de vontade pura /.../. Sob este aspecto o princípio moral já não é simplesmente um ‘dever’, mas sim um ‘querer’ (MORAES, 1998, p.67).

Não obstante, o projeto de fundamentação da filosofia prática de Kant parece ameaçado, já que a questão de *não demonstração da origem do conceito de liberdade* conduz a um círculo vicioso, devido a relação de dependência presente nas definições de liberdade e de lei moral. As questões em torno do problema a respeito de onde provém a obrigação da lei moral, ficam ainda em abertas. Sobre essa dificuldade em que repousa a validade e demonstração da lei moral, do princípio da autonomia da vontade e, conseqüentemente, da liberdade diz Kant:

Parece, pois, que na ideia da liberdade pressupusemos apenas propriamente a lei moral, isto é o próprio princípios da autonomia da vontade, sem podermos demonstra por si mesma sua realidade e necessidade objetiva; teríamos então, na verdade, ganhado algo de muito importante, por termos determinado pelo menos o princípio autêntico com mais exatidão do que costumava suceder; mas, pelo que respeita à sua validade e à necessidade prática de se submeter a ele, nada teríamos adiantado; pois não poderíamos dar resposta satisfatória a quem nos perguntasse 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 atribuimos a tal modo de agir. (KANT, 2008b, p.101-102).

A fim de demonstrar a realidade objetiva da liberdade prática, reafirmando a possibilidade da lei moral (imperativo categórico ou liberdade como lei universal da razão), Kant estabeleceu duas estratégias: a primeira a partir do recurso de um procedimento de dedução do conceito de liberdade na *FMC*, em analogia ao procedimento de dedução das categorias puras do entendimento na *CRP*; e a segunda, mediante o expediente de um *Faktum* da razão como admissão da liberdade enquanto um único fato constatado imediatamente pela própria razão.

No próximo capítulo será exposto estas duas tentativas mediante as quais Kant procurou *provar* o conceito de liberdade e de lei moral, como elementos importantes e constituintes de uma filosofia prática, sob um ponto de vista sistemático.

Capítulo 3. INSATISFAÇÃO NA PROVA DE LIBERDADE PRÁTICA

Vimos no primeiro capítulo Kant, levando subjacentemente o posicionamento do método cético para elucidar o conflito da razão (antinomia) e, com isso, conciliar natureza e liberdade (antítese e tese) no domínio do pensamento transcendental (pelo conceito de liberdade). A partir disso se obteve, respectivamente, uma posição nova da razão, preservada graças ao pressuposto da abordagem cética desde um ponto de vista sistemático, que concebia a possibilidade da liberdade e da razão pura prática.

Com isso, no segundo capítulo expomos os elementos e o funcionamento interno da razão prática, por meio da elucidação dos conceitos de boa vontade, de mandamentos de obrigação, de máxima como princípio subjetivo e lei moral como princípio objetivo, de fórmulas do imperativo e do princípio da autonomia como condições da liberdade prática e da fundamentação da lei moral. Deixando para o debate seguinte (o terceiro capítulo) a problematização da validade, seja por meio de uma dedução (como efetuada na *FMC*) seja por outra alternativa (como efetuada na *CRPr*), de demonstração da realidade prática da liberdade.

Neste sentido, este último capítulo irá apresentar de que modo Kant (em base a analogia ao procedimento de dedução transcendental das categorias na *CRP*) instituiu (na *FMC*) uma primeira investigação para demonstrar a posse do conceito de liberdade por um processo dedutivo. Em seguida, após constatar a ineficácia desta iniciativa de justificar a efetividade da liberdade, tematizaremos a inserção do argumento da liberdade como um *Faktum* da razão, enquanto o único argumento crítico, decisivo, para fundamentação da posse desse conceito.

Antecipa-se aqui que somente porque lançou mão, na perspectiva conciliatória de natureza e liberdade no domínio dialético da razão, do meio-termo instituído pela abordagem que conservava o posicionamento cético enquanto compatível com a abordagem transcendental (especulativa) da razão, que se pode encontrar a prova da liberdade por um *Faktum* como um caminho exclusivo na demonstração da vigência do conceito de liberdade⁶⁹.

Tematizado no domínio especulativo da razão, o conceito de liberdade prática foi demonstrado como legítimo pela sua localização no interior do conceito da liberdade transcendental, na medida em que este último foi posto como fundamento do primeiro. Nesta direção a demonstração da realidade prática da liberdade deve ser mantida como dependente

⁶⁹ Neste sentido, no domínio da razão especulativa o posicionamento cético, conservado pela conciliação da razão, pode ser considerado como atuando como um meio-termo que permanece vigente na formulação kantiana, até a condução da fundamentação do conceito da liberdade num *Faktum* da razão.

dos recursos internos da própria razão (*Vernunft*), seja do ponto de vista da razão pura especulativa, seja do da razão pura prática.

Se, na *FMC*, o procedimento dedutivo da liberdade deu lugar a uma abordagem que visa compatibilizar a necessidade e a exigência de legitimar, pela razão, um conceito do qual esta já está de posse, resta questionar a respeito do esforço do qual a razão tem de se servir para, além da justificação dos elementos puramente práticos da vontade, alcançar uma estratégia condizente com o caráter *puramente prático* da liberdade. Isto é, a impossibilidade de ser levada a bom termo a estratégia dedutiva da liberdade na *FMC* não é impeditiva para a consideração de ter de ser levada ainda a um bom termo, mesmo que alternativo, a exposição kantiana da fundação da liberdade por um *Faktum* da razão.

Pode-se considerar aqui que o abandono do projeto de uma *crítica da razão prática pura*⁷⁰ em favor do projeto menos ambicioso de uma *crítica da razão pura prática* tenha alguma relação com o tipo de incapacidade da razão prática de legitimar a posse do conceito de liberdade? É porque a própria liberdade (efetividade da liberdade como conceito que produz efeitos no mundo natural) fora posta inicialmente em questão, que teve de ser adotado o projeto de uma crítica da razão pura prática, em vez de uma crítica da razão prática pura, que pressuporia já um completo e integral entendimento e uma clareza acerca da autoevidência da liberdade como autodeterminação de um ser racional e ao mesmo tempo sensível que é o homem. Ou seja, exclusivamente porque devia ser por primeiro mostrado que “*existe uma Razão pura prática*” (KANT, 2008a, p.11) e que tem de ser desdobrado e extraído tudo o que pode ser haurido de uma faculdade prática da razão, que Kant intitulou crítica da razão pura prática a abordagem fundadora do primado da liberdade.

Daí que pode ser avaliada, diretamente, a influência intrínseca das estratégias explicativas da posse da liberdade, como conceito da razão, na *FMC* e na *CRPr*. Vejamos como se desenvolveram os dois argumentos decisivos à fundamentação do princípio supremo da moralidade, na medida em que, por um lado, o argumento da dedução se mostra insuficiente e, por outro, enquanto o recurso a um *Faktum* da razão apela a algo que aparenta

⁷⁰ Desde o prefácio da *CRPr* Kant esclarece porque esta crítica não se intitula Crítica da Razão Pura Prática: “Este tratado /.../ não se intitula Crítica da razão *pura* prática, mas simplesmente Crítica da razão prática em geral, embora o paralelismo da mesma com a Razão especulativa pareça exigir o primeiro dos títulos. [O tratado] deve apenas demonstrar que *existe uma Razão pura prática* e critica com essa intenção toda a sua *faculdade prática*. Se conseguir isso, já não precisa de criticar a própria *faculdade pura* a fim de ver se a razão não se *ultrapassa* /.../ (como sucede com a razão especulativa). Pois, se ela como razão pura, é realmente prática, prova assim a sua realidade [*Realität*] e a dos seus conceitos pelo fato mesmo e é em vão todo o sofismar contra a possibilidade de ela ser prática” (KANT, 2008a, p.11).

ser um contrasenso, diante das estruturas lógico-reflexivas inauguradas pela razão transcendental.

3.1. PRIMEIRA TENTATIVA DA PROVA: A VIA DA DEDUÇÃO DA LEI MORAL

Na *Terceira* e última seção da *FMC* Kant tratou de elucidar os aspectos concernentes à realidade objetiva e à existência da lei moral (imperativo categórico ou liberdade como lei universal da razão), devendo serem provados a partir de uma prova dedutiva. Contudo, no decorrer da exposição desta tentativa Kant incorre num círculo vicioso⁷¹, dando-se conta de que o argumento dedutivo da liberdade permanece assentado no mutualismo previamente explicitado, no qual liberdade e lei moral surgem como conceitos transmutáveis, remetendo-se um ao outro.

Na impossibilidade de levar adiante essa tentativa de dedução⁷² é que se abrirá passagem para uma nova tentativa de resolução da questão na *CRPr*, que virá declarar

⁷¹ A circularidade do problema é afirmada por Kant pela seguinte passagem: “Mostra-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 pensamos-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e a própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis” (KANT, 2008b, p.103).

⁷² Sobre a divergência entre as interpretações sobre a dedução transcendental de Kant, apresentarei algumas delas aqui: Segundo Faggion há certas características que repousam sob a possibilidade de dedução, que não podem ser desprezadas: “Uma dedução como a transcendental visa estabelecer a validade objetiva de um princípio sintético *a priori*. Significa apresentar um terceiro termo que se encarregue de conectar necessariamente dois termos que, isolados, não está em relação de implicação. Para que a dedução tenha sucesso, é preciso que aquilo que deve ser deduzido seja demonstrado como condição de possibilidade para algo que é dado” (FAGGION, 2002, p.1). Assim, a liberdade, enquanto conceito a ser deduzido, precisa ser demonstrado como possibilidade de algo que seja dado. Por outro lado, Dall’Agnol afirma que uma dedução transcendental não é uma prova demonstrativa, mas antes refere-se à uma justificação, e por isso Kant, na *CRP*, fala que trata-se de uma questão de direito e não de fato. Deste mesmo modo, o comentador afirma que “deduzir, aqui [na *FMC*], não significa inferir algo de outro supostamente aceito como válido. Este é o principal erro que a maior parte dos intérpretes de Kant cometem: pensam que, quando se trata de deduzir a liberdade, está-se querendo inferi-la de outro conceito, por exemplo, da moralidade. Não. O que se está querendo fazer é justificá-la, isto é, apresentar as razões pelas quais ela tem realidade objetiva. Outra importante distinção que o comentador apresenta é a diferença metodológica entre *FMC* e *CRPr*, já que enquanto a primeira obra segue o método analítico, que parte do dado e regride até as suas condições (liberdade); a *CRPr* segue o método sintético, que parte das condições para constitui-se o dado, e por isso há “uma diferença no aspecto metodológico e não uma falha de uma das deduções” (DALL’AGNOL, 1997, p.286). Allison, em contrapartida, alega que a dedução, realizada pela *FMC* é falha, já que Kant tentou deduzir a liberdade a partir de premissas não morais e que a *CRPr* têm a tarefa de “corrigir” esse erro fazendo uma “inversão” que consiste em deduzir a liberdade da moralidade, a partir do argumento do *Faktum* da razão (ALLISON, 1990, p.227)

desnecessária a via dedutiva do princípio fundamental de nossos juízos morais, visto que a validade do princípio supremo da moral se mostra, por fim, como um *Faktum der Vernunft*⁷³.

No debate da resolução da questão da realidade (*Realität*) e da validade (*Gültigkeit*) do princípio supremo do imperativo categórico (conceito de liberdade) busca-se garantir que tanto a liberdade quanto a moralidade são não só possíveis, mas efetivos. Para elucidar isso estava presente a dificuldade de demonstrar o caráter *a priori* dos conceitos do entendimento e na referência *a priori* deles aos objetos de conhecimento, mediante o procedimento dedutivo categorial. Se na *CRP* foi fundamental essa demonstração dedutiva dos princípios puros do entendimento, ainda em relação aos limites do conhecimento, por sua vez, tais limites e fundamentos não podiam prescindir de tal exame e justificação a fim de ser fundada, de modo crítico, a capacidade humana de conhecer.

Por seu turno, como encaminhamento mais óbvio no modo de proceder Kant tratou, na *FMC*, de assegurar-se que a liberdade é um princípio puro da razão (*Vernunft*) e que possui realidade objetiva, levando a efeito uma dedução do conceito de liberdade e tendo alcançado através deste processo, diz ele, uma “censura que teria de dirigir-se à razão humana em geral” (KANT, 2008b, p. 122)⁷⁴.

Na tentativa de fazer uso da tarefa de uma dedução, dois aspectos podem ser distinguidos em relação ao seu alvo: o concernente ao imperativo categórico (voltado à determinação *a priori* da vontade como autonomia) e o concernente ao conceito de liberdade⁷⁵. Neste período desempenha um papel decisivo a tentativa de dedução do

⁷³ Sobre a compreensão da expressão *Faktum* da razão, Dall’agnol a partir tanto da leitura de certas passagens da *CRPr*, quanto das interpretações de Beck (*A commentary on Kant’s critique of practical reason*, 1960) e Allison (*Kant’s theory of freedom*, 1990) apresenta seis significados básicos da expressão, a saber, *Faktum* da razão designa: 1) consciência da lei moral; 2) consciência da liberdade da vontade; 3) a lei; 4) autonomia no princípio da moralidade; 5) uma inevitável determinação da vontade pela mera concepção da lei; e 6) um caso real de uma ação pressupondo uma causalidade incondicionada. (DALL’AGNOL, 1997, p.275). Contudo, Allison chega a conclusão de que podemos unificar os diferentes significados da expressão *Faktum* da razão, e por isso afirma: “Embora os textos estão longe de não serem ambíguos /.../ sugere-se que o fato é melhor entendido como *a consciência de estar sob a moral e o reconhecimento deste lei ‘pela razão humana natural como a lei suprema de sua vontade’*” (ALLISON, 1990, p.232).

⁷⁴ Pois, continua Kant, o fato de a razão humana em geral “não poder tornar concebível uma lei prática incondicionada (como tem que sê-lo o imperativo categórico) na sua necessidade absoluta”, diz justamente isso que ela é uma “lei suprema da liberdade”. Ou seja, trata-se neste domínio da razão pura prática que somente porque não é possível a nós concebermos é que, diz Kant, nós “não concebemos, na verdade, a necessidade prática incondicionada do imperativo moral, mas concebemos, no entanto, a sua *inconcebibilidade*, e isto é tudo o que, com justiça, se pode exigir de uma filosofia que aspira a atingir, nos princípios, os limites da razão humana” (KANT, 2008b, p. 122).

⁷⁵ Almeida caracteriza assim o argumento dedutivo na terceira seção da *FMC* como uma “*dedução do conceito de liberdade*” (KANT, 2008b, p.98 – grifos meus), e, mais tarde, como uma “*dedução do imperativo categórico*” (KANT, 2008b, p.109 – grifos meus). Vale ressaltar, como afirma Almeida, o fato de Kant não ter explicitamente caracterizado esta dedução como transcendental. Todavia, trata-se ainda assim de responder à questão *quid juris*, a respeito da justificação do princípio supremo da moralidade. E devido a isso se mostrou,

imperativo categórico, como princípio supremo do agir moral e da liberdade, visto que, no dizer de Almeida, sem esta prova Kant “não poderia se certificar do direito que temos de atribuir a nossos juízos morais uma necessidade e validade universal” (ALMEIDA, 1999, p.58).

De antemão, ao tratar de provar o fundamento da lei moral, a dificuldade consistia em que a liberdade, apesar de se constituir em propriedade da vontade e ser necessária a todos os seres racionais, também conduz intrinsecamente (enquanto é um conceito puro da razão) o homem à lei moral, considerado como ser racional, mas ao mesmo tempo sensível.

Aqui o imperativo categórico revela sua diferença em relação ao conceito de liberdade, face aos distintos aspectos da dedução: a lei pura prática é evidenciada pelo princípio supremo da moralidade como princípio da autonomia. Mas, só porque essa lei tem de ser obrigada aos seres humanos e estes têm de se adequar e se pôr em conformidade à ela, atua a lei moral através da liberdade pura e simplesmente como um pressuposto, enquanto que, por outro lado, para um ser puramente racional essa mesma lei já teria validade em si mesma pelo próprio fato de sua necessidade. Vindo a ser cumprida diretamente (sem mediação sensível) pela forma da lei, no interior da razão que tem de encontrar dentro de si própria a justificativa da posse do conceito de liberdade.

Noutros termos, os seres humanos apesar de se submeterem à lei moral, pensam a liberdade como uma ideia determinante em relação às ações e desenvolvem sua vontade como autonomia. Entre os elementos da autodeterminação que constituem a conversão da determinação da lei em autonomia (como determinação do sujeito pela fórmula do imperativo categórico), está presente como componente a liberdade, não como conceito desdobrado internamente pela razão, mas simplesmente como pressuposição.

Neste sentido o pretense grau de equivalência entre o imperativo categórico e o princípio da autonomia dá conta de antecipar um primeiro fechamento em relação à pretensão de extrair tudo (ou englobar) na tentativa dedutiva inicial, decretando por isso a derrota desta mesma tentativa no caso de ser ainda pensada como devendo se estender para justificar a posse do conceito de liberdade, no domínio apenas admitido para explicitar os recursos internos e o instrumental da razão pura prática.

Em vista de o sujeito moral conservar sua dignidade, vale a subordinação do homem à lei moral como um autoconhecimento do que é exigido para alcançar o propósito de uma vontade livre, enquanto autoconhecimento mesmo que recoloca a lei moral como fornecida e

inicialmente, necessária no aspecto moral uma dedução, como a realizada na *CRP*, ou seja, para considerar a dedução do imperativo categórico como uma dedução transcendental (ALMEIDA, 1999, p.59).

posta pelo próprio sujeito. É neste conhecimento prático de sua necessária subordinação à lei, e, ao mesmo tempo, de seu pertencimento à comunidade legislante (como reino dos fins), que resta como importante à própria lei moral e não o pressuposto implícito e não demonstrado por ela.

A liberdade é, neste caso, o pressuposto; como fundamento dos conceitos dela derivados, ela própria não pode ser demonstrada, senão que só por constituir um *elo de ligação* com a lei moral (ou entre “vontade livre” e “lei moral”) é que ela surge, na *FMC*, segundo a abordagem kantiana, como conceito intercambiável com o da lei moral. Daí que se diga então que ser livre, em sentido prático, é todo o homem que age somente pela ideia de liberdade: ele obedece às leis que se acham necessariamente vinculadas à lógica dessa ideia indemonstrável de liberdade; sua vontade é livre porque sua ação se subordina e se baseia numa lei universal, alcançada pela lógica que expurga toda a produção para si de uma exceção⁷⁶.

Assim se evidencia que o homem, enquanto racional e ao mesmo tempo sensível, é capaz de agir moralmente e em acordo com os ditames da razão pura prática, devido a tal pressuposto; lei moral e liberdade se intercambiam intrinsecamente do ponto de vista lógico-estrutural. Todavia, assentado o conceito de liberdade na razão pura prática, sua realidade não pode ser deduzida desde os critérios análogos aos que proporcionaram provar dedutivamente a posse de categorias do entendimento. Ou, nas palavras de Kant,

esta liberdade não é um conceito da experiência, nem pode sê-lo, /.../ Por isso a liberdade 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. (KANT, 2008b, p.110-111).

Ao homem dotado de razão prática, a força da lei moral faculta se sentir na posse de uma atividade autodeterminante e escolher para si cumprir o mandamento de suas ações, de modo puramente incondicional. Todavia, isso somente ocorre porque a faculdade da razão prática é a fonte de leis que obrigam (fonte dos mandamentos) a agir única e exclusivamente pelo conceito incondicionado da liberdade.

⁷⁶ Pois, como acentua Hannah Arendt, o homem é mau só quando “*abre uma exceção para si*” em relação à máxima para seus atos, que adota para tornar em lei geral. Daí que o problema reside, concernente à instituição do domínio moral como designando o que é favorável ao interesse e ao bem comum, na possibilidade de querer, por exemplo, uma mentira particular, mas não “querer que a mentira se torne a lei universal” (ARENDR, 1994, p.21-22).

Têm-se por detrás de toda exigência de ação moralmente boa, que o homem dotado de razão e vontade agirá obrigado pela ideia de liberdade, já que em seu íntimo toca a condição de ponderar os móveis da ação. Daí que conhecer o móbil se constitui no elemento diferencial da ação por dever, em relação à ação apenas em conformidade ao dever, na qual não há acesso nem ao móbil nem ao momento ponderador da máxima da ação, por ambos inexistirem neste domínio.

Com base nos exemplos de Kant se pode dizer e incluir o momento de ponderação da máxima como fazendo parte da atividade intrínseca relativa ao comportamento moral, excluindo já nisso de modo derradeiro a hipótese da ação de uma intuição intelectual na esfera prática.

Outra coisa é dizer, porém, que a dificuldade posta a seguir por Kant pode ser facilmente destrinchada, a saber: de que modo se pode provar, a partir da liberdade, a efetividade da lei moral, se nem a prova da existência da liberdade fora alcançada ou constituída? Neste contexto se trata de reconhecer que a demonstração da realidade prática do conceito de liberdade assenta já numa circularidade (círculo vicioso). Todavia, em que a questão acerca de “*onde provém que a lei moral obrigue*” (KANT, 2008b, p.102) toca menos no esclarecimento acerca da realidade prática da liberdade, que na confissão dos limites das informações passíveis de serem obtidas pela tentativa dedutiva?

Decerto essa confissão se vincula à espécie de círculo vicioso mantida entre liberdade e lei moral na exposição da *FMC*. Mas, em vista disso se tratará de conduzir a questão a um encaminhamento alternativo a outra explicação da relação entre elas, sendo pressuposta a moralidade como condição de conhecimento da liberdade, e a liberdade como condição de existência da lei moral⁷⁷.

Se na *FMC* a liberdade não pode ser usada para explicar a fundamentação da lei moral, nem o contrário, talvez seja possível afirmar, através do caráter transmutável (*Wechselbegriffe*) dos conceitos de liberdade e de lei moral, um fundo comum desde o qual seja ao menos vetado considerar os conceitos da metafísica dos costumes como deixados à mercê de uma ilusão e como podendo acabar numa teoria mal concebida.

Daí que o não fornecimento da prova da realidade prática do conceito de liberdade não implica desconsiderar outro tratamento da questão, desde o qual se pode reafirmar (ou manter) a teoria da determinação moral do ser humano, já explicitada, seja por não influenciar

⁷⁷ Como encaminhamento alternativo de resposta à questão, Kant apresenta na *CRPr* as noções de *ratio cognoscendi* e *ratio essendi*, da lei moral como condição de conhecimento da liberdade e da liberdade como condição de existência da lei moral (KANT, 2008^a, nota1, p.12). Debateremos isso na subunidade seguinte, na qual tematizamos a exposição a doutrina do *Faktum* da razão.

na ordem do reino dos fins, que constitui o domínio das leis de determinação da vontade, seja por conservar a validade da ordem das causas eficientes.

Ciente da reciprocidade e reiteração do *looping* ao infinito, no qual lei moral e liberdade se pressupõem mutuamente e encaminham menos uma explicação completa que uma referência, é diante das condições do ser humano como ser ao mesmo tempo racional e sensível que terá de ser pensada, através do conceito de liberdade, ainda a noção de causalidade eficiente *a priori*, desde a qual se torna obsoleto adotar outro ponto de vista relativo à representação de si mesmo, do sujeito, como causa livre de suas ações (NODARI, 2005, p.230).

Para Kant a necessária distinção entre mundo sensível e mundo inteligível salvaguarda em si mesmo os propósitos da metafísica dos costumes. Sobre isso, diz ele:

ainda nos resta 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. (KANT, 2008b, p.103).

Kant parece introduzir aqui um argumento capaz de quebrar o círculo, pelo fato de distinguir entre mundo inteligível e mundo sensível⁷⁸. Contudo, tal argumento se refere à constatação de que, a menos que se privilegie a concepção da noção de mundo inteligível, não será possível demonstrar através dela a possibilidade do conceito de liberdade. É relativo ao modo de se compreender a fundamentação transcendental da faculdade do pensamento que tem lugar a distinção entre o sensível e o inteligível, bem como entre razão teórica e razão prática.

Em vista disso o homem tem de ser concebido como membro e cidadão de dois mundos. Se Kant se serviu do argumento da dupla perspectiva da natureza humana para mostrar o aspecto conciliatório na *Terceira Antinomia*, sugere-se que essa mesma estratégia argumentativa reaparece, na *FMC*, reintroduzida como recurso para tornar vigente a estrutura do argumento como tal, desde seu estofado fundador e de suas consequências para o todo do pensamento transcendentalmente constituído⁷⁹. Enquanto na *Primeira Crítica* a distinção

⁷⁸ Sobre a possibilidade de se pensar uma possível alternativa ao argumento do círculo, Faggion esclarece que na “distinção entre mundo inteligível e mundo sensível, que Kant introduz acreditando poder, com seu auxílio, quebrar o círculo /.../ O problema é que talvez possamos mostrar que a distinção nada tem haver com a circularidade” (FAGGION, 2002, p.6). Já que para a comentadora, o único argumento capaz de quebrar tal circularidade se encontra no argumento de que Kant “não percebeu este círculo em nenhum momento da **Fundamentação**” (FAGGION, 2002, p.13).

⁷⁹ No que tange à *Terceira antinomia* da razão pura, da *CRP*, e sua “consequência” à filosofia prática diz Esteves: “se é verdade que o idealismo transcendental é chave para a possibilidade de se pensar uma causalidade

objetivou compatibilizar ou mostrar o caráter não contraditório de pensar conjuntamente a causalidade da natureza e a causalidade pela liberdade; na *FMC* essa distinção desenvolveu o conceito de liberdade na sua implicação à fundamentação da moralidade⁸⁰ e, resolveu a demonstração da realidade deste conceito pela ênfase na primazia do mundo inteligível (razão pura prática) em relação ao mundo sensível (entendimento).

Nesta perspectiva o homem pode conceber a si mesmo ao mesmo tempo como sujeito a dois tipos de leis: sob as leis naturais enquanto membro do mundo sensível, e sob a lei prática, enquanto membro do mundo inteligível⁸¹. Contudo, só sob um destes pontos de vista (*Standpunkt*) o homem é considerado livre, pois só a “independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade” (*FMC*, BA109, p.106). Portanto, a liberdade mesma já é a condição de possibilidade do mundo inteligível⁸², de tal modo que, dirá Kant, “a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível” (KANT, 2008b, p.108), perfazendo aquela condição de possibilidade segundo a qual o pensamento um mundo inteligível se dá pelo próprio pensamento da liberdade e, conseqüentemente, por meio disso (do conceito de um mundo inteligível) se pensa a moralidade. Daí que tanto a ideia de liberdade quanto a noção de um mundo puramente inteligível prescindam de demonstração empiricamente. Vimos que tal distinção fora possível mediante sua vigência exclusivamente conceitual e de modo algum num sentido ontológico.

Daí que, ao mesmo tempo, resulte ser ainda insuficiente, para elemento de prova da validade e da realidade dos conceitos práticos, só a pressuposição conceitual de um mundo inteligível, na medida em que a distinção entre sensível e inteligível (apresentada pela *FMC*) serve apenas para constatar que quando nos pensamos livres, nós nos pensamos pertencentes ao mundo inteligível. Mas esse círculo só se repetirá, numa reiteração que evita ser quebrado, vindo, por isso, carecer o problema de ser apenas remodelado (FAGGION, 2002, p.10).

livre e inteligível produzindo efeitos no mundo fenomênico, tal como exigido pela filosofia prática, então a demonstração de que tese e antítese da 3ª Antinomia, longe de serem compatibilizáveis, representam exigências contraditórias incompatíveis entre si” (ESTEVES, 1997, p.172-173).

⁸⁰ Podemos, aqui, nos questionar sobre como a distinção entre sensível e inteligível pode resolver o problema da circularidade? (PATON, 1948, p.225) Já que pela liberdade pressupomos a lei e seu princípio (autonomia da vontade), sem poder demonstrar sua realidade e objetividade. A princípio, parece que tal distinção não será capaz de solucionar a circularidade do problema da liberdade. Vejamos porque, no decorrer da argumentação.

⁸¹ Lembrando que, como vimos no primeiro capítulo, essa distinção do homem como cidadão de dois mundos é unicamente conceitual, já que trata-se somente de dois pontos de vista (*Standpunkt*) de uma mesma a razão.

⁸² E isso não pode ser colocado em dúvida, nem em risco, já que, diz Kant, tem de ser preservada a abertura desta “magnífica perspectiva que nos abre a razão prática pura mediante a lei moral, /.../ a perspectiva de um mundo inteligível pela realização do conceito /.../ de liberdade”. (KANT, 2008a, p.133).

Em vez da descoberta de uma solução da questão, ainda no domínio da *FMC*, se dará a negação e o contorno de continuar neste caminho na tentativa de solucionar isso atendendo ao apelo de tomar para guia dos padrões do problema da dedução proposto pela *CRP*. Ou seja, o grande problema da dedução da liberdade⁸³ é que, talvez, na *FMC*, Kant “estivesse tentando ainda, de algum modo, deduzir a moralidade da razão teórica” (DEJEANNE, 2008, p.106).

Se nada pode ser acrescentado ao caráter puro da lei moral, mesmo por meio de um procedimento dedutivo da liberdade, como acentua Almeida, no mínimo três pontos conduzem à impossibilidade de se realizar uma dedução da lei moral na *FMC*: I) porque a dedução significa a prova da validade objetiva de um “determinado” princípio sintético *a priori*; II) porque a dedução dos princípios sintéticos *a priori* do entendimento realizada na *CRP* apresentou a possibilidade de conhecimento e do uso “empírico” das categorias; e III) porque a dedução do princípio sintético *a priori* da lei moral se mostra impossível de se realizar já que não podemos *conhecer empiricamente* nem sequer demonstrar a realidade objetiva da lei moral. No dizer de Almeida,

é impossível dar uma dedução da lei moral porque esta, a lei moral, não diz respeito ao conhecimento de objetos que possam ser dados “alhures” (ou “de outra parte”, *anderswärts*) à razão, mas ao conhecimento de algo cuja existência depende da própria lei moral, isto é, da vontade que opera em conformidade com a lei moral. (ALMEIDA, 1999, p. 65).

A dedução da liberdade não é possível porque a lei moral não é condição do conhecimento de outra coisa (de objetos da experiência), senão que, antes, é um princípio da razão prática, que torna possível a existência de certas ideias, como as de liberdade e de autonomia da vontade, não encontrados em nenhuma intuição sensível. Enquanto a dedução realizada na *CRP* se baseava na constatação de que as categorias do entendimento eram as condições do conhecimento dos objetos da experiência, agora se constata que o conceito de liberdade é condição de um autoconhecimento da razão, conduzido segundo puras regras *a priori*, assim:

o conceito de liberdade /.../ permite que não tenhamos de sair de nós a fim de encontrar o incondicionado e o inteligível para o condicionado e o sensível. Com efeito, é a nossa própria razão que, pela lei prática suprema e incondicionada, se conhece a si mesma e ao ser que é consciente desta lei (a nossa própria pessoa), como pertencente ao puro mundo do entendimento e, claro está, com a designação da maneira como ele pode ser ativo enquanto tal. (KANT, 2008a, p. 148).

⁸³ Por sua vez, no sentido de tentar provar a realidade objetiva de uma proposição sintética *a priori*, o mesmo procedimento não poderia valer à lei moral, pura e simplesmente pelo fato de que o projeto de sua dedução não poderia por si só reforçar o caráter puro da moralidade, legitimamente assentado na esfera pura “prática” da razão.

Se não é possível provar mediante o processo dedutivo a realidade objetiva da lei moral (imperativo categórico) e da liberdade, isso se deve a que, talvez, a estratégia de seguir à risca o processo dedutivo já estabelecido pela *CRP* não compartilha de elementos comuns e afins tais que pudessem mostrar esse segundo caminho (dedução na *FMC*) como inserido ou compreendido internamente, dentro do primeiro caminho (dedução na *CRP*)⁸⁴.

Como único expediente resta a Kant abandonar essa tentativa e procurar estabelecer mediante um novo argumento na *CRPr*, para justificar a posse e a realidade da lei prática da liberdade. A primeira tentativa de prova da realidade da liberdade vacilou porque estava ancorada num procedimento meramente formal subsidiado exclusivamente por elementos da razão teórica. Em substituição à essa primeira tentativa, Kant desenvolve um novo argumento, no qual abre mão de recorrer à razão teórica como modelo de fundamentação, vindo a constatar que, doravante, só há um modo de justificar a lei da liberdade e os conceitos da razão pura prática.

Vejamos a seguir de que modo ele acredita ter fornecido uma explicação mais bem sucedida da posse do conceito de liberdade, permitindo por esse meio pensar a filosofia moral e a *Metafísica dos Costumes* como fundamentadas em seu conjunto.

3.2. SEGUNDA TENTATIVA DA PROVA: CONSCIÊNCIA DO INCONDICIONALMENTE PRÁTICO PELO *FAKTUM* DA RAZÃO

No prefácio da *CRPr* Kant anunciou dizendo que nesta obra devia “demonstrar que *existe uma Razão pura prática /.../ [e que] se ela, como razão pura, é realmente prática, [isso] prova assim a sua realidade [Realität] e a dos seus conceitos pelo fato mesmo /.../ [sendo] vão todo o sofismar contra a possibilidade de ela ser prática*” (KANT, 2008a, p.11).

Neste sentido, Kant contrapõe explicitamente, à tentativa de legitimar o conceito de liberdade, como conceito puro da razão, através de uma dedução transcendental, a de justificar a posse do conceito de liberdade mediante um fato (*Faktum*), o fato da liberdade,

⁸⁴ Ainda a respeito dessa impossibilidade dedutiva, diz Kant na *Segunda Crítica*: “Em vez da dedução do princípio supremo da razão prática, isto é, da explicação da possibilidade de um tal conhecimento *a priori*, nada mais se podia aduzir a não ser que, se se discernisse a possibilidade da liberdade de uma causa eficiente, se reconheceria também não só a possibilidade, mas até mesmo a necessidade da lei moral, como lei prática suprema de seres racionais, aos quais se atribui a liberdade da causalidade da sua vontade; porque *ambos os conceitos estão tão indissoluvelmente unidos que se poderia definir a liberdade prática pela independência da vontade relativamente a toda a lei diferente da lei moral*”. (KANT, 2008a, p.133 - grifos meus).

dado exclusivamente pela razão pura. Para isso se requer encontrar, os elementos que apresentam o acordo⁸⁵ entre a necessidade do conceito de liberdade e a evidência da posse desse conceito, na própria razão prática (*praktische Vernunft*).

À base da falência do recurso circular, dedutivo, de atestar o conceito de liberdade como justificado desde uma pressuposição (circularidade), e na esteira da já conquistada explicação da conciliação de natureza e liberdade pelo recurso ao método cético, na *Terceira Antinomia*; temos pela perspectiva da razão especulativa transcendental, um novo caminho para evidenciar o argumento definitivo sobre a posse do conceito de liberdade: pela admissão da evidência de que ela é um *Faktum* da razão (um fato único, o único admitido pela razão).

Aqui o alcançado a partir da liberdade transcendental (demonstrado na *Terceira Antinomia*) pela razão especulativa, reforça a negação e obsolescência da recorrência a qualquer tipo de eficácia factual (dependente exclusivamente de elementos empíricos): face ao primado da razão prática e do mundo inteligível, a estratégia da perspectiva cética (não contraditória naquele outro contexto) se mostra aqui como aquilo que inviabiliza qualquer tentativa de recorrer ao mundo sensível para legitimar um tipo de demonstração que exige ser mantida do ponto de vista puramente racional e transcendental.

A argumentação kantiana percorre no mínimo um caminho inusitado. Segundo Kant se pode saber da existência prática da liberdade mesmo sem conhecê-la, visto ser ela a condição de possibilidade da lei moral. Por sua vez, a lei moral se torna a primeira condição para nos tornarmos *conscientes* e, porque não, *conhecedores* da liberdade. Sobre a relação de necessidade entre liberdade e lei moral, disse Kant:

Para que não se pense encontrar aqui *inconseqüências*, se agora chamo à liberdade a condição da lei moral e afirmo /.../ que a lei moral é condição sob a qual podemos primeiramente *tornar-nos conscientes* da liberdade, lembrarei apenas que a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade. Com efeito, se a lei moral não fosse antes nitidamente pensada na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a *admitir* algo como a liberdade (embora esta não implique contradição). Mas se não houvesse nenhuma liberdade, *de modo algum se encontraria* em nós a lei moral. (KANT, 2008a, nota1, p.12)

Por um lado, se a lei moral não puder ser pensada pela razão, não se poderá conhecer praticamente a liberdade. Por outro, se não pudesse ser pensada a ideia de liberdade não poderia ser fundamentada uma lei moral. Podemos dizer que a demonstração da lei moral depende, assim, da faculdade da razão pura prática e que através da lei moral é atribuída

⁸⁵ O tipo de acordo alcançado no domínio da razão teórica (*Verstand*) se mostrou possível graças à nuance do método cético, exposto no capítulo das *Antinomias* na *CRP*.

validade à liberdade, na medida em que dela é feito um uso prático-moral, como conceito puro da razão. A lei moral permite conceber (*begreifen*) a liberdade, sendo a liberdade a condição da existência (ainda que sem o conhecimento prático propriamente dito) da lei moral⁸⁶. Elas estão intimamente referidas uma à outra, não sendo mais uma dedução o que fornece a validade necessária a esses conceitos, mas unicamente um *Faktum* da razão, um único fato *a priori*.

Já no prefácio da *CRPr* Kant menciona o *Faktum* como sendo a prova do conceito de liberdade. E, diante da consequência anteriormente estabelecida, de que:

não há contradição em pensar [na síntese da causalidade] para o condicionado, na série das causas e efeitos do mundo sensível, a causalidade, a qual não está mais sensivelmente condicionada, e também porque a mesma ação que, enquanto pertencente ao mundo sensível é sempre sensivelmente condicionada, isto é, mecanicamente necessária, pode apesar de tudo ter sempre por princípio, enquanto inerente à causalidade do ser agente, na medida em que ele depende do mundo inteligível, uma causalidade insensivelmente incondicionada, por conseguinte, ser pensada como livre. (KANT, 2008a, p.147).

Graças a isso, completa Kant,

tratava-se unicamente de transformar este poder (*Können*) num ser, isto é, de conseguir provar num caso real, por assim dizer mediante um facto (*Faktum*), que certas ações pressupõem uma tal causalidade (a intelectual, sensivelmente incondicionada), quer elas sejam reais ou apenas ordenadas, isto é, objetiva e praticamente necessárias (KANT, 2008a, p.147)⁸⁷.

Ou seja, não apenas porque o *Faktum* da razão serve para legitimar o acesso a um conceito da razão pura, cuja evidência não pode ser colocada em questão, permitindo à

⁸⁶ Ainda sobre a relação de reciprocidade entre lei moral e liberdade, afirma Kant: “A liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma à outra” (KANT, 2008a, p.48), e a doutrina do *Faktum* só evidencia ainda mais essa relação, na medida em que: “este facto está indissolavelmente ligado à consciência da liberdade da vontade, que até mesmo se confunde com ela” (KANT, 2008a, p.65).

⁸⁷ A esse respeito prossegue Kant: “Fora dos seres sensíveis, nenhuma outra coisa nos são dadas à percepção e à observação. Portanto, nada mais restava senão encontrar um princípio de causalidade incontestável e, sem dúvida, objetivo, que exclui da sua determinação toda a condição sensível, isto é, um princípio no qual a razão não mais se refere a algo de *diferente* enquanto princípio determinante em relação à causalidade, mas o contém já em si graças a esse princípio e onde, por conseguinte, ela própria, enquanto *razão pura*, é prática. Esse princípio, porém, não precisa de procura e de descoberta alguma; esteve desde há muito na razão de todos os homens e incorporado na sua natureza, é o princípio da *moralidade* [*Sittlichkeit*]. Portanto, aquela causalidade incondicionada e a sua faculdade, a liberdade, e com ela um ser (eu próprio), que pertence ao mundo sensível mas tem, no entanto, ao mesmo tempo parte no mundo inteligível, não são simplesmente *pensados* de modo indeterminado e problemático (o que já a razão especulativa podia estabelecer como realizável), mas até *relativamente à lei* da sua causalidade, são *determinados* e assertoricamente *conhecidos*; e assim nos foi dada a realidade [*Wirklichkeit*] do mundo inteligível, sem dúvida, sob o aspecto prático” (KANT, 2008a, p.147-148).

filosofia moral fundamentar uma explicação mais bem sucedida da posse no seu conjunto da posse do conceito de liberdade, senão, sobretudo porque doravante os fundamentos da razão teórica (para modelo de fundamentação) não mais participam da evidência puramente prática do *Faktum*, que exigem ser assim entendida. Ao enfatizar essa teoria sobre o *Faktum*, Kant afirma:

a razão prática, por si mesma e sem ter associado com a [razão] especulativa, confere realidade a um objeto [*Gegenstand*] supra-sensível da categoria de causalidade, a saber, a liberdade (embora seja enquanto conceito prático e apenas para uso prático), por conseguinte, aquilo que além podia ser simplesmente ser *pensado* é confirmado por um facto [*Faktum*]. (KANT, 2008a, p.14).

Essas referências indicam que o *Faktum* já é uma prova da realidade [*Realität*] fornecida pela razão pura prática, não necessitando mais estar vinculada à questão da sua possibilidade [*Möglichkeit*], já alcançada na *Primeira Crítica* e na *FMC*. À base disso a condição única para nos tornarmos conscientes da lei moral tem de ser vista como dada pelo argumento do *Faktum* da razão.

Concebido como uma espécie de *consciência imediata* da lei moral, afirmada quando o homem se torna consciente da obrigação e da universalidade da lei, o argumento do *Faktum* da razão liga-se diretamente à autoconsciência do homem como ser racional e sensível, que atende às necessidades da razão pura prática de prescrever leis universais da ação, isentando-se assim da busca de seu fim na natureza meramente empírica. Ou segundo Kant:

a razão pura, prática em si, é aqui imediatamente legisladora. A vontade é concebida como independente de condições empíricas, por conseguinte, como vontade pura determinada pela simples forma da lei /.../ o pensamento *a priori* de uma legislação universal possível, /.../ é ordenado incondicionalmente como lei, sem tirar nada da experiência ou de qualquer vontade exterior. Mas também não é um preceito, segundo o qual uma ação deve ter lugar para um efeito desejado /.../ mas uma regra que simplesmente determina *a priori* a vontade. (KANT, 2008a, p.50-51).

A consciência da lei moral, efetuada mediante um *Faktum*, designa uma proposição sintética prática *a priori*, sem precisar ser fundada numa intuição, seja empírica (*Intellectus Ectypus*) ou pura (*Intellectus Archetypus*), não precisando recorrer à uma dedução de dados anteriores à razão.

Segundo Kant nós nos tornamos imediatamente conscientes da lei moral “logo que projetamos por nós próprios máximas da vontade” (KANT, 2008a, p.48), ou seja, a consciência da lei se oferece imediatamente ao homem, conduzindo-o diretamente ao conceito

de liberdade, enquanto a razão prática representa essa lei como um princípio determinante da vontade.

Em consequência, a consciência da lei moral é dada por esse único *Faktum* da razão, consagrado como a origem do conceito de liberdade que, do ponto de vista moral, será legisladora, à base da forma da lei, tal como ilustra Kant na proposição que reza: “Assim quero, assim julgo” (KANT, 2008a, p.51)⁸⁸. Ou seja, invariavelmente sobre o padrão do julgamento é que se sustenta todo o padrão do querer concebido pela razão pura prática, como ao dizer que o julgamento moral serve de base sustentadora da presença e efetividade da lei da liberdade, atuante já do ponto de vista da imediatez e da efetividade de um dado, de um *Faktum*, o único da razão.

Visto não poder ser inferida, mediante um raciocínio, a consciência da lei moral pela consciência da liberdade, alcançando uma fundamentação racional da moralidade, que se é justificada a validade inquestionável da liberdade e da moralidade como assentadas no *Faktum* da razão.

No entendimento da lei moral como fundada a partir de um *Faktum* se dissolve a dificuldade de uma aparentemente justificação da liberdade pelo apelo ao sensível e ao empírico: na relação entre lei moral e liberdade, ambas se baseiam no reconhecimento do acesso imediato, na consciência à uma autodeterminação presente como um dado, entendida a própria liberdade como um dado imediato e não em relações de ideias ou silogismos. Por meio deste único *Faktum*, a razão pura se mostra prática e mediante a *consciência* da lei moral, obtemos a efetividade da lei pela determinação da vontade pela liberdade.

A *CRPr* descartou o que fora tentado na *FMC*, já que por essa nova prova da efetividade da liberdade não somos, por isso, levados a um ceticismo radical, concernente à possibilidade de se fazer juízos morais, visto a lei moral e seus conceitos terem a validade e realidade garantidas pelo argumento do *Faktum*, como verdade estabelecida pela razão. Segundo Almeida, através deste conceito se pode compreender, diz ele,

uma verdade que é caracterizada - de uma maneira que pode parecer paradoxal - como uma *verdade estabelecida pela razão*, embora não por uma inferência (como seria de se esperar das verdades descobertas pela razão), por conseguinte como uma verdade imediatamente certa, mas tampouco com base em alguma evidência intuitiva (como seria de se esperar de uma verdade imediata). (ALMEIDA, 1999, p.57 – grifos meus).

⁸⁸ Também conhecida pela expressão “*sic volo, sic iubeo*”.

A consciência da lei moral, que se dá através do *Faktum*, devolve ao sujeito a posse da liberdade e a consciência dela: mediante tal consciência o homem racional se concebe como membro do mundo fenomênico, no qual se encontra submetido à causalidade do mundo natural, mas, por que dotado de razão prática, se transfere a outra ordem causal, a causalidade por liberdade. Pois, esclarece Kant,

se a razão pura pode por si mesma ser prática e realmente o é, como demonstra a consciência da lei moral, é no entanto sempre apenas uma e mesma razão que /.../ do ponto de vista teórico ou prático, julga segundo princípios *a priori*. (KANT, 2008a, p.171)

Atribui-se validade aos conceitos morais pelo fato de o homem se reconhecer dotado de uma razão pura prática, com consciência de uma lei moral que valida, por sua vez, o conceito de liberdade, conservando-o como uma perspectiva fundadora da ordem das coisas inteligíveis. A lei prática deve, diz Kant, nos reportar à “ideia de uma natureza não empiricamente dada e, no entanto, possível através da liberdade” (KANT, 2008a, p.68)⁸⁹.

Enquanto *conditio sine qua non*⁹⁰ para nos tornar conscientes da liberdade, a lei moral é considerada apoditicamente certa, já que a consciência da lei moral propõe não que sua realidade objetiva seja *conhecida*, já que tal procedimento induziria ao erro. Pois, a razão pura prática concebe a consciência da lei moral de modo *a priori* e absoluto sem poder ser ela refutada, visto que “apesar de tudo [a consciência] mantém-se firme por si mesma” (KANT, 2008a, p.71), sem depender nem dos elementos da razão teórica, nem da razão especulativa.

Em consideração à insuficiência anterior da tentativa dedutiva da validade da lei moral, agora Kant justifica diretamente o caminho de retorno à confirmação de um *Faktum* da razão, de que lei moral e liberdade não carecem de nenhum princípio que justifique ou demonstre sua realidade⁹¹.

⁸⁹ Como afirma Kant, “a lei moral é, na realidade, uma lei da causalidade pela liberdade e, por conseguinte, da possibilidade de uma natureza suprassensível” (KANT, 2008a, p.72). Em consequência disso, através da lei moral se reconhece a liberdade como causalidade incondicionada da razão pura prática, cuja validade *a priori* não exige nenhum princípio exterior para ser justificada.

⁹⁰ Tradução: “condição em a/o qual não pode deixar de ser”.

⁹¹ Almeida ressalta o fato de que o “abandono da dedução pelo apelo ao ‘facto da razão’ não satisfaz a maioria dos leitores de Kant, mesmo simpáticos à nova doutrina” (ALMEIDA, 1999, p.60), na medida em que a impossibilidade da dedução da lei moral, leva ao abandono da filosofia crítica. Porém, o comentador defende a linha interpretativa de que o projeto crítico de Kant não é posto em risco pela doutrina do *Faktum* da razão. Por outro lado, Dall’Agnol (1997) afirma que a compreensão do argumento do *Faktum* depende fundamentalmente da reconstrução dos passos que Kant dá para provar a realidade da liberdade. (DALL’AGNOL, 1997, p.269). Por isso, o comentador dirá que o *Faktum* da razão enquanto argumento último da moralidade é e não é uma boa prova já que no final só “se produz o convencimento da realidade da liberdade. Não porque ela é uma prova incapaz de produzir uma evidência daquilo que é o objeto da prova, isto é, ao final não é possível fazer uma representação intuitiva da liberdade. Mas esta aparente insuficiência pode ser recompensada indiretamente /.../ dado que não é possível demonstrar, pode-se proceder, além da prova que foi apresentada, por refutação, isto é,

O conceito de liberdade deixa de ser uma *ideia possível* do pensamento puro, passando a ser concebida como uma *ideia efetiva* pela consciência, enquanto é um *Faktum* da razão que prova sua existência na forma de lei, autoevidente e acessível imediatamente. Pela admissão da faculdade da razão na sua dimensão prática são concebidos simultaneamente os conceitos de liberdade e de lei moral enquanto ideias efetivas de um *Faktum* da razão.

Examinaremos a seguir duas distintas linhas interpretativas que encaram o problema da pertinência do recurso kantiano ao argumento da *Faktum* da razão. Num primeiro momento, servir-nos-emos de comentadores que enfatizam as consequências negativas e destruidoras implicadas pela manutenção do argumento como incorrendo numa dissolução do projeto crítico. E no segundo, de comentadores que debatem as condições positivas à manutenção do argumento do *Faktum* como recurso que não interferirá e nem modificará o projeto crítico kantiano.

3.2.1. Recepções Da Segunda Prova: A Impossibilidade Da Dedução Como Abandono Do Projeto Da Filosofia Crítica

Na interpretação da doutrina do *Faktum* da razão, o primeiro ponto relevante aos comentadores, marcados por uma abordagem cética a cerca da função desempenhada pela doutrina, leva em conta que Kant teria abandonado a tentativa de dedução transcendental (na *FMC*) devido à sua insatisfação com seus próprios argumentos utilizados, conduzindo-o em seguida a outra estratégia de prova da lei moral e liberdade.

Esse caminho original da doutrina do *Faktum* da razão, cuja prova não visa demonstrar a possibilidade da lei moral, mas sim provar da sua realidade, “entendida como prova da *existência* da razão pura prática” (FAGGION, 2008, p.237), é o que Kant desenvolve na *Segunda Crítica*.

Ainda que de acordo com o caminho original do argumento do *Faktum* da razão, uma recepção marcadamente cética da sua explicação e significado entendendo-o por não empírico, nem intuitivo, não impede que alguns leitores acabem por tomá-lo como em consonância com as consequências das determinações negativas feitas por Kant a seu respeito, ou seja, que este

se ela nos convence da realidade objetiva da liberdade e mesmo assim a liberdade for negada, pode-se repelir esta degeneração. Isto é possível, porque o cético não pode negar a liberdade dado que ela não se pode ter nenhuma representação intuitiva. /.../ Ela [prova do *Faktum*] não se apresenta como demonstração, mas a prova que ela é capaz de produzir é suficiente para impedir a negação da liberdade” (DALL’AGNOL, 1997, p.287 – grifos meus).

tratamento conduz a questão ao descrédito, levando a teoria do *Faktum* diretamente ao dogmatismo. No entender de Faggion:

Kant parece usar o termo ‘facto’, apenas porque a obrigatoriedade seria efetivamente dada, ou melhor, imposta por uma razão tirânica que, em vez de demonstrar a validade de uma tese, proclama arbitrariamente desejar tal tese. /.../ De qualquer forma, continuamos no escuro quanto ao modo em que a lei é dada como facto, e esta obscuridade poderia depor contra Kant. (FAGGION, 2008, p.239-240).

Tal ceticismo acerca do desempenho do argumento do *Faktum* da razão é motivado pela seguinte questão: “*de que modo* a lei ou a consciência da lei é dada como um facto” (FAGGION, 2008, p.240 – grifos meus). Não teria Kant dado aqui um passo atrás em relação à *FMC*, na medida em que havia se ocupado nela de apresentar uma prova dedutiva para a lei moral, mas na *CRPr* ele “se contenta com a mera defesa da moralidade levada a cabo na primeira crítica” (FAGGION, 2008, p.243) e, por isso, acaba por assentar, sem mais perguntar adiante, o próprio elemento da consciência da lei como um componente intrínseco à sua abordagem crítica?

Alguns comentadores tomam como consumado que a justificação a partir do *Faktum* apresenta um retrocesso. Por exemplo, se o fato da razão não pode ser percebido no mesmo sentido em que são percebidos os objetos sensíveis da experiência, então não resta nenhum modo para qualificar o acesso imediato à consciência moral por um *Faktum*. Ou seja, o pensamento dos conceitos de outra ordem que a meramente sensível representará, segundo Faggion, a defesa teórica que “demonstra a compatibilidade entre natureza e liberdade e a exposição da fórmula do princípio” (FAGGION, 2008, p.243)⁹², mas que, para a comentadora, não basta para calar como uma resposta racional o suficiente levando a entender a substituição kantiana das estratégias.

Se a prova e a validade da lei moral se resumem na defesa teórica que demonstra a compatibilidade entre natureza e liberdade, isso aponta a que parece importante a Kant demonstrar que o argumento do *Faktum* só tem de contentar a razão prática e jamais, também, a razão teórica⁹³. Kant não apenas parece defender na *CRPr* a consciência da lei moral como

⁹² Para contestar seu ponto de vista, Faggion cita a seguinte passagem da *CRPr*, na qual Kant fala sobre os “limites” de explicação do fato da razão: “não pode explicar-se mais como é possível esta consciência das leis morais ou, o que é a mesma coisa, a da liberdade, somente pode defender-se a sua admissibilidade na crítica teórica” (KANT, 2008a, p.70).

⁹³ A nossa hipótese de compatibilismo entre as duas esferas conceitualmente distintas, alternavam a que deviam ambas serem pensadas como indispensáveis, sem que para isso a formulação de uma teoria causalidade pela liberdade suprimisse a formulação da teoria da causalidade natural, mesmo que os efeitos da liberdade tenham de se fazer manifestos no mundo dos fenômenos naturais.

inegável, senão que ao mesmo tempo veta qualquer tentativa de demonstrar isso pela recorrência a um tipo de intuição.

Concordando, em parte, com Kant, quanto à impossibilidade de uma dedução da lei moral, Faggion entende que a dedução só pode dizer respeito ao conhecimento da natureza dos objetos⁹⁴. Por outro lado mantém-se insatisfeita, em relação ao aspecto representado pelo abandono da tentativa dedutiva, já que isso parece representar um a envergadura de um aspecto tal que teria de ser abandonada por isso a própria perspectiva crítica da filosofia kantiana. Daí conclui ela sobre a doutrina da consciência da lei moral é que: “o Kant crítico [da *Primeira Crítica*] teria que ver com desprezo o Kant do facto da razão [da *Segunda Crítica*], tão simpático ao senso comum e tão avesso a uma dedução” (FAGGION, 2008, p.262).

3.2.2. O *Faktum* Da Razão Como A “Única Resposta” Crítica Possível

Ao contrário da linha interpretativa que leva ao pé da letra o desempenho do argumento do *Faktum* e da doutrina do *Faktum* da razão como tendo conduzido, inesperadamente, à adoção de uma posição cética, se pode conceder que a fundamentação da moralidade não tem de ser encarada como um problema, devido a impossibilidade da dedução ou à obscuridade do *Faktum* da razão⁹⁵. Como observa Dejeanne, não há dúvida quanto à validade deste na fundamentação da moralidade em Kant, pois “com a doutrina do facto da razão Kant sustenta a validade de uma lei prática pura que não se deixa apreender senão no confronto mesmo da razão pura com um arbítrio afetado (embora não necessariamente determinado) empiricamente” (DEJEANNE, 2008, p.128), e isso poderia ser entendido, talvez

⁹⁴ Para Faggion, as seguintes passagens da *CRP* enfatizariam a importância da dedução para a filosofia transcendental, neles diz Kant: “Não podemos servir-nos com segurança de um conceito *a priori* se não tivermos efetuado a sua dedução transcendental /.../ para que tenham algum valor objetivo, por indeterminado que seja, /.../ tem de ser de qualquer modo possível a sua dedução” (KANT, 2010a, p.550). Em outra passagem, diz Kant: “nunca lhe é permitido [à filosofia] impor os seus princípios *a priori* tão absolutamente, mas deve aplicar-se a justificar a autoridade desses princípios /.../ graças a uma dedução sólida” (KANT, 2010a, p.593). E, por fim, “postular significa dar uma proposição por imediatamente certa, sem justificação nem prova; se as proposições sintéticas, por mais evidentes que sejam, se devessem admitir sem dedução e apenas em virtude da sua exigência a uma dedução incondicionada, seria a falência de toda a crítica do entendimento” (KANT, 2010a, p.250).

⁹⁵ Para Dejeanne interpretar contrariamente o proposto por Kant, conduz a uma insatisfação a respeito com o recurso do *Faktum* da razão, e a contragosto conduzirá a um mal-entendido para levar a abandonar o projeto de filosofia crítica. Segundo Dejeanne “é oportuno aqui notar minha divergência da tese central de Faggion, de que o fato da razão não se encaixa no projeto crítico kantiano. Minha tese é de que justamente a doutrina do fato da razão é a única resposta crítica possível, da qual Kant tem plena consciência, para a questão de uma lei moral” (DEJEANNE, 2009, nota, p.61).

do mesmo modo, caso se fosse confrontado os interesses do entendimento (*Versand*) face aos interesses que só revelam sua verdadeira dimensão face à razão (*Verunft*). Isso facilita considerar outro modo de entender o argumento, já que o “facto da razão não constitui nenhum fundamento propriamente dito para o princípio supremo da moralidade. Antes, o princípio é o próprio facto da razão pura, como afirma explicitamente Kant” (DEJEANNE, 2008, p.128).

Assim, enquanto possibilidade da lei moral e última alternativa de fundamento do princípio supremo da moralidade, esse *Faktum*, só se apresenta como um dado imediato da consciência da lei moral e não como fundamento da moralidade. Se o princípio universal de determinação da vontade é acessível imediatamente pela consciência da lei moral, então é obsoleto o recurso a qualquer processo dedutivo ou teoria que venha a *fundamentar* esta lei, já que ela é dada em si mesma por uma consciência não intuitiva, exclusivamente para a e pela razão (*Vernunft*).

Na medida em que não é necessário levar adiante a pretensão dedutiva, então,

Sobre este aspecto, também podemos dizer que o argumento da segunda *Crítica* não é uma alternativa ao argumento da *Fundamentação*; a figura do facto da razão serve antes para explicitar a *natureza* mesma do princípio moral: um facto da razão pura. Evidenciada a “natureza” da lei moral como “facto da razão pura”, evidencia-se porque a dedução de uma lei prática como é o caso do princípio supremo da moralidade não pode ser empreendida (nem mesmo por analogia) segundo o modelo da dedução das categorias. /.../ E o que Kant mostra neste contexto não é “como” a razão pode determinar a vontade por um princípio *a priori*; mas, sim, que o único modo de concebermos uma *lei* moral é *reconhecer* a forma legisladora universal da razão, que se nos impõe no princípio da autonomia, ou seja, admitir o facto da razão pura, que se traduz pela *exigência da razão* por uma motivação objetivamente válida de nossas máximas morais /.../ Kant insiste que não é possível explicar como a razão pura determina nossa vontade. /.../ Kant não afirma que a consciência do dever é já condição suficiente para realizar a ação por ele exigida. Mas insiste que esta mesma consciência é suficiente para a validade da lei moral. E mais, que a própria lei moral é a única condição do agir moral, contanto que o agente moral faça desta lei objetiva sua máxima subjetiva para o agir (mediante o respeito pela pura lei moral). (DEJEANNE, 2008, p.130-131).

Pela doutrina do *Faktum* da razão é caracterizada a capacidade prática da razão pura e, também, a autonomia da vontade, como princípios necessários e universalmente válidos. Não se trata de querer justificar que Kant estivesse (a essa altura) acrescentado uma nova condição que viria revolucionar o que havia sido feito até então, em relação à fundamentação crítica Filosofia.

Pois interessa saber doravante apenas que a lei moral não carece de um fundamento a ser estabelecido para contentar uma dimensão inferior da própria razão (*Vernunft*), a saber, o entendimento (*Verstand*)⁹⁶. Por isso, a consciência de que a vontade é determinada unicamente pela faculdade prática da razão, aponta que a consciência da lei moral é, pois, a consciência “da determinação da vontade (*arbitrium liberum*) pela razão (pura) simplesmente” (DEJEANNE, 2008, p.131-132).

Segundo Dejeanne embora não seja possível deduzir a liberdade e a moralidade, se pode perfeitamente admiti-las pela razão (uso no puro pensamento) e defendê-las desde o ponto de vista prático, como guia de nossa conduta. Pois, no

uso prático da razão pura, não é possível uma dedução do seu princípio a partir de dados anteriores à própria consciência da lei, /.../ e tampouco é possível aduzir provas empíricas da validade objetiva universal de tal princípio,

Diante de cuja impossibilidade declarada, complementa ela,

o facto da razão é a lei mesma como capacidade prática da razão pura. Ora este fato é de uma natureza tal que ele não pode ser explicado. Isso, no entanto, não é razão para rejeitá-lo. /.../ Pelo contrário, este facto da razão que é a lei moral apenas pode ser compreendido nesta sua *incompreensibilidade*, e precisamente como inexplicável, seja pela razão especulativa ou prática-empírica. (DEJEANNE, 2008, p.132)⁹⁷.

Sob este aspecto a impossibilidade da dedução não representa, segundo a comentadora, nenhuma falha na tentativa apresentar um fundamento transcendental para a moralidade, a doutrina do *Faktum* da razão apresenta a absoluta coerência da razão consigo mesma no interior do sistema transcendental como um todo.

A respeito da justificativa sobre a não incoerência argumentativa em se admitir uma causalidade incondicionada pela liberdade, Kant é convicto ao se afirmar no *capítulo III (Dos Motivos da Razão Prática Pura)* da *Analítica da Segunda Crítica* que:

Resta ainda, no entanto, uma dificuldade a propósito da liberdade enquanto ela deve unir-se ao mecanismo da natureza num ser que faz parte do mundo sensível. Uma dificuldade que, mesmo depois de se ter concedido tudo o

⁹⁶ Pela seguinte passagem da *CRP* podemos perceber essa distinta relação entre entendimento (*Verstand*) e razão (*Vernunft*): “Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão-só ao entendimento, /.../ [a] unidade de razão é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento” (KANT, 2010a, p.300)

⁹⁷ Segundo Dejeanne, “a coerência do argumento de Kant, e a integração desta figura do facto da razão no sistema crítico, é defensável se considerarmos que Kant desenvolve seu argumento no limite mesmo da razão. Os limites da razão nós podemos conhecer, e ademais admitir que aí a razão comporta um princípio puro, ainda que apenas para uso prático”. (DEJEANNE, 2008, p.132).

que procede, ameaça não obstante a liberdade com a sua total ruína. Neste perigo, porém, uma circunstância fornece a esperança de um desenlace feliz para a afirmação da liberdade, a saber, que esta dificuldade onera muito mais fortemente/.../ o sistema no qual a existência das coisas em si mesmas; ela não nos obriga, por conseguinte, a abandonar o nosso pressuposto principal acerca da idealidade do tempo como simples forma de intuição sensível, portanto, como simples modo de representação, que é própria do sujeito enquanto integrado no mundo sensível e, deste modo, **apenas exige a sua conciliação com esta ideia**. (KANT, 2008a, p.141-142, grifos meus).

A partir das duas interpretações acima sobre a doutrina do *Faktum* da razão se antecipa que a sustentação da tentativa dedutiva da liberdade e moralidade tem relação com o vínculo interno mantido pelas faculdades (subordinada entre si), em que poderiam vir a serem confundidos os domínios, na medida em que se passasse a exigir o mesmo procedimento de justificação de um domínio como imprescindível a outro.

Exclusivamente neste sentido poderia ser imputada a Kant a falha na demonstração da posse do conceito de liberdade, cuja esquivaria teria conduzido à admissão por um *Faktum*, em vez de uma dedução. Todavia não é justamente isso que ocorre: o método de elaboração de prova e justificação em um domínio deve permanecer válido exclusivamente para aquele domíni, e a razão (*Vernunft*) jamais conserva sua dependência de outra faculdade. Daí porque a não efetivação da dedução transcendental do conceito de liberdade não incorra em que seja perdido aquilo que caracterizou a filosofia crítica kantiana, senão antes que acrescenta uma nuance a mais (uma nuncce nova), em relação à qual também são válidos os procedimentos de fundamentação dos princípios *a priori* e universais demonstrados a partir da via dedutiva.

Além de tudo isso, podemos enfatizar a consideração de que é somente pelo argumento do *Faktum* da razão que podemos considerar o homem como membro de um mundo puramente inteligível, e como o *Faktum* mencionado prova a realidade prática do conceito de liberdade, a qual era condição de se pensar o homem como ser inteligível. Só assim podemos, consequentemente, pensar o homem como habitante de dois mundos, e como afirmara Kant “a lei moral embora não forneça nenhuma *vista* [existência empírica] proporciona /.../ um facto absolutamente inexplicável, /.../ facto esse que anuncia um puro mundo inteligível” (KANT, 2008a, p.66).

Enquanto única prova crítica⁹⁸ possível ao projeto transcendental de Kant, o *Faktum* da razão deverá ser então compreendido, como ele mesmo já havia antecipado também na *FMC*, pela sua *incompreensibilidade* porque se encontra justamente no limite da razão pura

⁹⁸ Trata-se de uma prova que não está fora do ditame da razão crítica. Ou seja, através do argumento do *Faktum* da razão se está impedido de resvalar, seja para o ceticismo (radical), seja para o empirismo, que Kant já antecipara ao tratar dos conceitos morais na esfera da razão.

prática, já que, no que diz respeito aos princípios *a priori* da moralidade, nos é impossível ir além deste argumento.

3.3. UM BREVE DEBATE DO TEMA ATRAVÉS DA LITERATURA

3.3.1. Introdução À Questão Da Fundamentação Da Moralidade No *Cânon Da Razão Pura*

Ficaram em aberto ainda questões já desenvolvidas por Kant na *Primeira Crítica*, no capítulo do *Cânon*, concernente à relevância da liberdade prática, como condição de constituição da esfera prática da razão (*Vernunft*). Desde aqui se podem questionar quão válidas podem ser consideradas as provas ou a comprovação da efetividade de uma teoria moral, isto é, da demonstração da realidade prática da liberdade, no domínio ainda prévio ao debate elaborado pela *FMC*, que trouxe ambos os elementos, a saber, tanto a pretensão de conduzir o conceito de liberdade a uma tentativa de prova dedutiva, quanto a admissão de um caminho de compreensibilidade desde conceito através da “*inconcebibilidade*” (KANT, 2008b, p.122).

Na *Primeira Crítica* as passagens que pontuam a exposição do conceito de liberdade prática, trataram de demonstrar a moralidade como efetivamente válida. Contudo, isso ocorreu através de uma demonstração levada a efeito a partir de uma simples admissão, sem ser tematizada a posse do conceito de liberdade, como explicitou Kant no capítulo sobre o *Cânon da razão pura*?

Kant enfatizou no *Cânon*, ao designar que “prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade” (KANT, 2010a, p.636) que as leis morais contêm fins dados somente pela razão (*Vernunft*) sendo, por isso, produtos da razão pura prática. Servindo-se do conceito de liberdade prática⁹⁹, no capítulo do *Cânon*, Kant inicia uma tentativa de argumentação que segue uma via inusitada em relação à possibilidade da liberdade, anteriormente demonstrada como dependente da liberdade transcendental. Diz ele:

⁹⁹ Pela seguinte passagem, Kant expressa seu interesse estritamente pelo uso prático da liberdade: “em primeiro lugar, é de observar que por ora me servirei do conceito de liberdade apenas no sentido prático e deixo aqui de lado, como coisa já tratada /.../, o sentido transcendental, que não pode ser pressuposto empiricamente como um princípio de explicação dos fenômenos, mas que é, por si mesmo, um problema da razão” (KANT, 2010a, p.637).

Em primeiro lugar, é de observar que por ora me servirei do conceito de liberdade apenas no sentido prático, e deixo aqui de lado como coisa já tratada acima, o conceito transcendental [de liberdade], que não pode ser pressuposto empiricamente como um princípio de explicação dos fenômenos, mas que é, por si mesmo, um problema para a razão. (KANT, 2010a, p.637).

Kant inicia um argumento no qual tentará privilegiar a dimensão prática da liberdade como podendo se antecipar, em relação à dimensão exclusivamente especulativa e transcendental da liberdade. Todavia pode ser contada aqui a dimensão prática da liberdade como implicada ou utilizada para princípio de explicação de elementos empíricos e fenomênicos?

Na medida em que Kant admite que “a liberdade prática pode ser provada por experiência” (KANT, 2010a, p.637) não estará ele admitindo uma sub-repção categorial, isto é, cruzando o uso das categorias úteis exclusivamente do domínio teórico (entendimento) para o uso no domínio da razão pura prática (*praktische Vernunft*)?

Entretanto, tem de ser pontuado aqui que não há nenhum problema em se admitir que os efeitos da aplicação do conceito de liberdade tenham de se manifestar na causalidade da natureza, como eventos não necessários. Todavia, Kant parece ultrapassar aqui os limites ao dizer que:

Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência desta mesma razão (do ponto de vista da causalidade a iniciar uma série de fenômenos) relativamente a todas as causas determinantes do mundo sensível e, assim, parece ser contrária à lei da natureza, portanto, a toda a experiência possível e, por isso, mantém-se em estado de problema. /.../ Num cânone da razão pura, temos de nos ocupar apenas com duas questões que dizem respeito ao interesse prático da razão pura e relativamente às quais deve ser possível um cânone do seu uso, a saber: há um Deus? Há uma vida futura? /.../ Quando se trata do que é prático; sobre ela [liberdade transcendental], na Antinomia da razão pura, encontram-se já explicações suficientes. (KANT, 2010a, p.638 - grifos meu).

Encontrar no capítulo do *Cânon* subsídios em favor do argumento de que a liberdade prática pode ser demonstrada por experiência, é a plataforma sobre a qual se assenta o correto entendimento acerca da conciliação ou não das duas causalidades (causalidade por liberdade e causalidade natural), como recurso para a adoção (seguida de justificativa) de uma tese compatibilista ou de uma tese não compatibilista, carente do apoio último no argumento fornecido pelo *Cânon*.

Em relação a isso situaremos uma controvérsia entre intérpretes, remetendo a dois distintos posicionamentos concernentes ao grau satisfatório da argumentação realizada na

CRP, em favor, ou contra a prova, da realidade prática do conceito de liberdade. Verificamos nas passagens a seguir a pertinência das tomadas de posição da prova fornecida no *Cânon* como capaz ou não de ser validada, tendo em vista a argumentação que mantém a necessidade de haver uma coerência da razão consigo mesma no interior do sistema transcendental como um todo.

3.3.2. Tese Não-Compatibilista: A Concepção Insatisfatória De Moralidade No *Cânon*

Num interesse bastante evidente sobre a questão da liberdade prática, segundo Pavão o principal problema no capítulo do *Cânon* seria o de que Kant concebe nele a liberdade transcendental e a liberdade prática como conceitos incompatíveis, uma vez que ali, diz “o emprego do conceito prático de liberdade prescinde do conceito transcendental” (PAVÃO, 2002, p.173).

Por um lado, se se admitir que “a liberdade prática pode ser provada por experiência” (KANT, 2010a, p.637), como afirma Kant no *Cânon*, o que nos resta como subsídio para pensar aquela outra afirmação de Kant explicitada no capítulo da *Dialética*, de que “o conceito prático de liberdade se funda na ideia transcendental da mesma” e que a “supressão da liberdade transcendental aniquilaria concomitantemente, toda a liberdade prática” (KANT, 2010a, p.463-464)? Se isso não remete a uma contradição no interior da *CRP*, entre os capítulos da *Dialética* e do *Cânon*, conduz, ao menos, na negação de um pelo outro.

Pavão entende que como tendo ocorrido justamente isso¹⁰⁰; segundo ele na tematização do conceito de liberdade parece ter sido sustentado um aparente desacordo entre *Dialética* e *Cânon*, na medida em que na primeira há uma dependência vital entre liberdade prática e transcendental, e na segunda deixa de ser importante a questão em torno da liberdade transcendental, visto ser admitido que a liberdade prática (e só ela) pode ser provada pela experiência. Todavia, tal prova remete aqui a uma prova empírica, bem distinta das exigências

¹⁰⁰ Podemos aqui, mencionar a “*Patchwork theory*” no que diz respeito a explícita não linearidade daquilo que Kant afirma sobre liberdade prática e liberdade transcendental entre a *Dialética* e o *Cânon* da Primeira Crítica. Pois, em contradição com a *Dialética*, Kant afirma no *Cânon* que através da experiência conhecemos a liberdade prática como uma das causas naturais e que a liberdade transcendental poderia ser deixada de lado como sendo irrelevantes. Estas alegações são geralmente interpretadas à luz da chamada “*Patchwork theory*” que evidência uma inconsistência entre aqueles dois capítulos da *CRP* e que apresenta uma concepção incompatibilista entre *Dialética* e *Cânon*, no que diz respeito aos conceitos de liberdade apresentados. Além disso, podemos também mencionar outra concepção típica desta “*Patchwork theory*” que apresenta a defesa de que “talvez” o capítulo do *Cânon* tenha sido escrito antes da *Dialética* e, por isso, explicaria tal contradição entre as afirmações acerca do conceito de liberdade.

posteriores que encontramos na *CRPr*. Para Pavão, essa prova empírica é o que produz perturbação em relação ao que Kant estabeleceu posteriormente, com exigência ou não de relacionar as posições a respeito do tratamento do conceito de liberdade e moralidade. Pois, segundo Pavão:

com referência à justificação da existência de uma prova empírica da liberdade, o argumento de Kant em defesa disso parece estar numa concepção de “causalidade da razão” psicologicamente considerada. /.../ Esta “causalidade da razão” (*Kausalität der Vernunft*) expressa a posse de um “livre-arbítrio”, cuja definição no *Cânon* não difere da expressa na *Dialética*. Embora o conceito de livre-arbítrio seja o mesmo, a noção de causalidade da razão não. De fato, enquanto no *Cânon* a causalidade da razão é uma das causas naturais, na *Dialética*, como se viu, a causalidade da razão está relacionada ao caráter inteligível do homem; portanto não poderia ser coerentemente considerada uma causa natural. (PAVÃO, 2002, p.173).

O problema é que podem ser enumeradas várias contradições no capítulo do *Cânon* no respeitante à exclusão por Kant da concepção da liberdade transcendental e na exposição sumária e reduzida da moralidade. Essa ambiguidade do *Cânon* se dá porque a “relação entre liberdade transcendental e liberdade prática na Crítica da Razão Pura expressa uma concepção de moralidade ainda insatisfatória” (PAVÃO, 2002, p.188), mas cujo caráter germinal é entendido, por Pavão, como sendo prejudicial a todo o projeto de fundamentação da moralidade, na medida em que se utiliza ainda deste argumento para reforço da impossibilidade de se conceber a compatibilização realizada por Kant entre as causalidades inteligível e natural, na *Dialética transcendental*, na *CRP*.

A impossibilidade de apresentar um argumento que venha a ser entendido como tendo compatibilizado *Dialética* e *Cânon*, no concernente à prova da liberdade pela experiência, tem gerado um debate paralelo na literatura kantiana¹⁰¹, que fora assim adotado e expresso por Pavão, ao sentenciar que,

não há um acordo de ambas as seções, pois na *Dialética* a experiência é apenas um domínio em que a liberdade sinaliza sua natureza inteligível e transcendental, ao passo que no *Cânon* a experiência seria um domínio em que liberdade prática poderia ser provada. (PAVÃO, 2009, p.122).

Diante desta insatisfação o comentador sustenta uma incompatibilidade argumentativa os capítulos da *Dialética* e do *Cânon*, sem atentar para as implicações disso na futura

¹⁰¹ Neste trabalho, me referirei explicitamente à discussão já estabelecida entre Pavão e Esteves, precisamente nos seguintes artigos: *A liberdade no Cânon da razão pura: uma interpretação alternativa* (ESTEVES, 2009) que defende uma compatibilização ente *Dialética* e *Cânon* não admitindo, portanto, qualquer incoerência entre os argumentos destes capítulos. E o artigo *A liberdade no Cânon da Crítica da razão pura: uma discussão com Julio Esteves* (PAVÃO, 2009) que defende uma clara incompatibilização entre *Dialética* e *Cânon* admitindo, com isso, que não há qualquer acordo entre as duas seções.

formulação da teoria moral kantiana. E após uma longa exposição argumentativa, ele concluirá não ser arbitrário afirmar que o *Cânon* não está representado uma filosofia moral crítica¹⁰², já que os principais conceitos de moralidade ali não operariam decisivamente na compreensão de liberdade (PAVÃO, 2009, p.129).

Todavia, tal conclusão ainda parece insuficiente diante da constatação de que parece explícita a sub-repção categorial na passagem kantiana na qual se afirma que *a liberdade prática pode ser provada por experiência*, pois, no fundo, não é possível inferir da seguinte afirmação (mas antes, tem de ser vetada a extração de) um valor de verdade, já que são domínios distintos, um inteligível e outro sensível.

Atentamos adiante à hipótese conciliatória a respeito do desenvolvido no *Cânon* da *CRP*, no qual será mostrado, a partir do isolamento do argumento exposto no *Cânon*, que de modo algum ele entra em contradição com o que fora assentado por Kant na *Dialética* (na compatibilização entre Natureza e Liberdade).

3.3.3. Tese Compatibilista: A “Metafísica Prático-Dogmática” No *Cânon*

Em contraposição ao exposto na subunidade acima se pode pontuar o que implicou o caráter de insatisfação em relação aos argumentos morais fornecidos no *Cânon*. Visto que a estratégia de realizar aproximações comparativas entre o exposto na *Dialética* e no *Cânon* se mostrou, desde a posição não-compatibilista entre natureza e liberdade, alcançar o resultado que valida a pertinência da argumentação acerca do conceito de liberdade como pedra angular do sistema da razão pura (KANT, 2008a, p.12), e que mantém como necessidade interna a de haver uma coerência da razão consigo mesma a partir do conceito de liberdade.

Por um lado, se não deve ser entendida a teoria moral esboçada no *Cânon* como não sendo pré-crítica (ESTEVES, 2009, p.43), por outro, também se pode dizer não haver literários de que Kant tenham explicitamente discordado, em seus escritos posteriores, acerca do que afirmara da liberdade e da moralidade no capítulo do *Cânon* (ESTEVES, 2009, p.45). Segundo Esteves, deve-se, primeiramente garantir que:

¹⁰² As alternativas à concepção de uma filosofia moral crítica, Kant já antecipou na *FMC*, ao referir-se dizendo “Basta que lancemos os olhos aos ensaios sobre a moralidade feitos conforme o *gosto preferido* para breve encontrarmos ora a ideia do *destino particular da natureza humana* [...] ora a *perfeição*, ora a *felicidade*, aqui o *sentimento moral*, acolá o *temor de Deus*, um pouco disto mais um pouco daquilo, numa misturada espantosa” (KANT, 2008b, p.46). E, por isso, as alternativas criticamente consideradas serão, uma filosofia moral dogmática (epicurismo e outros), ou uma filosofia moral cética (estoicismo e outros), ou uma filosofia moral empirista.

o *Cânon* é o lugar em que Kant começa a tirar partido do seu diagnóstico crítico sobre as ilusões da metafísica dogmática no uso teórico da razão, fundando, então, algo assim como uma “metafísica prático-dogmática sem dogmatismo”. Quando digo que Kant funda um dogmatismo no prático, não estou fazendo referência a um “dogmatismo” que se opõe à atitude crítica, mas, sim, a um dogmatismo que está ligado ao sentido das asserções em geral, à pretensão de absolutidade com que elas são feitas. Pois, fazer uma asserção é tomar posição diante de uma possível tomada de posição oposta; por exemplo, afirmar ‘p’ consiste em negar antecipadamente que ‘não-p’ seja o caso. Ora, no *Cânon*, vemos Kant passar a fazer algumas asserções referentes a algo da ordem do supra-sensível, ou seja, referentes à liberdade prática, a partir de premissas práticas, ou seja, a partir da existência de imperativos. /.../ Trata-se de uma metafísica prático-dogmática que se arroga ter autoridade sobre questões transcendentais, sem, contudo, ser dogmática, porque suas pretensões estão fundadas no diagnóstico crítico sobre o que a razão pode conhecer no campo teórico especulativo. (ESTEVES, 2009, p.53-54).

E só assim, estaríamos em condições de concordar com aquela afirmação kantiana de que *a liberdade prática pode ser essa provada por experiência* (KANT, 2010a, p.637), já que estamos de posse de critérios acessíveis para entender desde um ponto de vista empírico, as ações praticadas segundo imperativos. Todavia, numa tal admissão de critérios para as ações práticas como sendo empiricamente acessíveis¹⁰³, Esteves adota a hipótese de que conhecemos por experiência a causalidade da razão e liberdade, sem admitir nisso haver ao mesmo tempo uma sub-repção categorial. Ou seja, Esteves parece adotar a passagem kantiana num sentido literal forte, pretendendo consertar ou colocar em funcionamento num concerto, toda a argumentação acerca da moralidade. Noutras palavras, cito:

Podemos dizer que a “liberdade prática está inserida na natureza” no sentido em que o suposto portador dessa propriedade, a saber, a vontade ou arbítrio humano, é um poder de uma substância existente na natureza ou no mundo sensível /.../ Porém, ao conceber a liberdade prática como uma propriedade de um agente causal no interior da natureza, Kant não a está naturalizando e muito menos introduzindo um conceito de liberdade ambíguo ou, pior ainda, contraditório, uma vez que ele insiste que essa liberdade contém o componente da espontaneidade absoluta, característico da liberdade

¹⁰³ Posteriormente, Esteves afirma que “se a filosofia teórico-especulativa não pode legitimamente se pronunciar” a respeito do domínio prático, isso se deve a que “a partir de premissas especulativas a questão da liberdade permanece um problema para a razão, encontramos no prático as premissas que permitem afirmar sua realidade” (ESTEVES, 2009, p.59). Todavia se só é possível encontrar no prático as premissas para afirmar a realidade da liberdade, em que toca afirmar, por outro lado que estamos de posse de critérios empíricos para entender as ações práticas segundo imperativos? Não estamos diante aqui, novamente, de outro nível de sub-repção categorial, tal como a identificada anteriormente em Kant? Para nós, é suficiente aqui, procurar responder à tese não-compatibilista acima enfatizando o componente conciliador do aspecto de natureza e liberdade, a partir do aspecto compatibilista trazido na tese de Esteves.

transcendental, normalmente concebida como propriedade de um agente causal existente fora da natureza. (ESTEVEES, 2009, p.61).

Daí que todas essas considerações de Kant sobre a validade do conceito de liberdade prática e sua conformidade com uma teoria futura da moralidade, no capítulo do *Cânon*, possam ser ditas como não tendo em vista a busca nem de uma confirmação nem de uma refutação dos conceitos a partir da filosofia especulativa. Isso porque não podem ser misturados (sub-repção categorial) os diferentes domínios, sob pena de confundir aquela compreensão acerca daquela conciliação estabelecida entre liberdade e natureza na *Dialética*. Ou como diz Esteves, já que “o filósofo especulativo não pode se pronunciar sobre o que está além da experiência, tudo o que ele disser a respeito da liberdade será simplesmente irrelevante” (ESTEVEES, 2009, p.59).

Assim, o resultado obtido na *CRPr* parece corroborado e justificado em vista de não ter sido admitido no debate a argumentação desenvolvida no *Cânon*, seja pelo fato de ela se resolver como uma argumentação *ad hoc* e preparatória (isolada) à abordagem crítica da moral, seja por não se intrometer nos argumentos desenvolvidos já a partir da *FMC* e concluídos pela *CRPr*, a saber, tantos nos argumentos em que Kant leva junto a pretensão dedutiva da liberdade e a *compreensibilidade através da incompreensibilidade* da liberdade (como conceito superior da razão) e no amparo último da demonstração da posse desse conceito como um *Faktum*.

Kant parece estar ciente que a liberdade não carece de qualquer prova já desde a *Primeira Crítica*. Como enfatiza Esteves, nisso não há qualquer contradição, já que, diz ele “Kant acrescenta em perfeita sintonia com o *Cânon da Razão Pura*, na ausência de uma refutação possível por parte do filósofo teórico-especulativo, [que] essa prova prática da liberdade vale tanto quanto valeria uma prova teórica” (ESTEVEES, 2009, p.59).

3.3.4. Limites Das Interpretações: Estratégias I) Literal Encobridora, II) Sentido Literal Forte E III) Sentido Literal Fraco

Seguimos como fio condutor de nosso texto o debate acerca do conceito de liberdade e da possibilidade de demonstrar, seja pela razão pura especulativa, seja pela razão prática, a realidade deste conceito. Vimos desde o início que tal conceito tinha de ser tomado como pertencendo à ordem inteligível, e jamais da do sensível.

Nas tentativas acima das teses compatibilistas e não-compatibilistas que aproximaram o conteúdo da *Dialética* e do *Cânon*, vistas como fornecimento de uma demonstração alternativa ou ao menos intrínseca acerca da posse do conceito de liberdade, colhemos como subjacente à tese não-compatibilistas o fato de ter sido pressuposto a não efetiva conciliação entre natureza e liberdade no domínio da *Dialética*. Isso apresentou um papel decisivo na conclusão de que o exposto por Kant no *Cânon* e na *Dialética* se negavam mutuamente (ou talvez contraditoriamente).

Por sua vez, relativo à tese compatibilista entre natureza e liberdade, na *Dialética*, vimos aqui que enquanto resposta à tese não-compatibilista, o autor foi levado a seguir, talvez não como consequência direta de sua conciliação entre liberdade e natureza, uma atenção demasiada para aproximar-se à letra do texto, no item da conciliação entre o conceito inteligível (liberdade prática) e o domínio sensível (empíria). Ainda que neste domínio tenha ficado claro em que sentido a hipótese da tese compatibilista reforça a argumentação kantiana como um todo, do ponto de vista da argumentação que conduz à exigência da prova do argumento do *Faktum* da razão, nela ficou faltando deter-se com mais acuidade na intenção do exposto por Kant no conjunto das três críticas. Esteves acredita reforçar sua argumentação, por exemplo, lançando mão para isso de uma passagem da *Terceira Crítica* que, segundo crê, corroboraria que a liberdade prática pode ser provada pela experiência (ESTEVES, 2009, p.53). Na passagem, diz o texto de Kant:

Mas o que é muito curioso é que se encontra mesmo entre os fatos uma ideia da razão (que em si não é capaz de qualquer apresentação na intuição e por conseguinte de nenhuma prova teórica da sua possibilidade). Tal é a ideia de liberdade, cuja realidade, como espécie particular de causalidade (da qual o conceito seria transcendente de um ponto de vista teórico), deixa-se demonstrar mediante leis práticas da razão pura e em ações afetivas adequadas àquelas, por conseguinte na experiência. Ela é a única dentre todas as ideias da razão pura cujo objeto é um fato <*Tatsache*> e que tem de ser contada entre os sibília. (KANT, 2010b, p.308).

O motivo de não dever ser tomada essa passagem num sentido literal (forte) se deve a que o próprio Kant, em várias outras passagens, reforçará que aquilo que se deixa mostrar na experiência, como sendo advindo do conceito de liberdade, são apenas os efeitos da liberdade. A fim de admitir que o domínio da liberdade exerça influência sobre o domínio da natureza, requer-se entender a consideração exclusivamente formal da natureza (*Natur*). Só então, do ponto de vista sistemático, se pode ver que o conceito de liberdade (moral) deve “tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza, em

consequência, tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade.” (KANT, 2010b, p.20).

Portanto, não pode ser corroborado, de modo algum, pela *Terceira Crítica* aquilo que foi estabelecido por Kant no *Cânon*, senão antes se mostra um novo modo de debater a partir do conceito de liberdade, modo esse não desenvolvido nem no *Cânon*, nem na *Dialética*. A pertinência do conceito de liberdade admitido como um *Faktum* não acarreta que ele será contado como um fato entre outros do mundo empírico e da experiência.

Embora Pavão tenha bons motivos para afirmar que a filosofia moral, apresentada pela *CRP*, ainda seja só preparatório para a filosofia moral crítica, para ambos, Pavão e Esteves, parece inegável o ganho de Kant relativo ao alcançado com o capítulo do *Cânon*, por haver expressado ali a importância e a necessidade de justificar a liberdade prática, como fundamento *sine qua non* de toda moralidade e, também, da faculdade da razão que em sua dimensão prática “constitui a *pedra angular* de todo edifício de um sistema razão pura, mesmo da razão especulativa, e de todos os outros conceitos” (KANT, 2008a, p.12).

A menos que entendamos que a razão não deva se contradizer ou se negar internamente, do ponto de vista sistemático, então se torna compreensível à alternativa kantiana lançada já no capítulo da *Terceira Antinomia*, na *CRP*, acerca do método cético considerado pela razão especulativa transcendental, como a aríete crítica que impede considerar a conciliação entre natureza e liberdade do ponto de vista de uma racionalidade literalmente entendida. Ou seja, tal método é uma abordagem cética desenvolvida e mantida desde o ângulo da pura razão ou mesmo do ângulo daquilo que nem mesmo a liberdade transcendental está autorizada a fazer, já que não se trata de uma distinção ontológica, mas antes apenas conceitual. Contudo, a fim de evitar com isso que seja adotada, ao mesmo tempo, uma postura demasiadamente literal dos conceitos, a abordagem cética, anteriormente fundada, serve de baliza e guia à compreensão mais adequada dos conceitos de que se serviu Kant.

A noção de liberdade se compatibiliza com a concepção de natureza, do ponto de vista conceitual, não porque a liberdade (como causa) possa ser encontrada (como implantada) na ordem natural, senão porque os efeitos da liberdade são manifestos e se tornam manifestações, da ordem do inteligível, na ordem do sensível enquanto eventos não necessários, mas acessíveis através do conceito de um mundo cuja causalidade só age segundo a necessidade natural. Pois, apesar de haver um “abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, como supra-sensível” (KANT,

2010b, p. 20), por outro lado, diz Kant na *CFJ*, se pode assegurar haver também “a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um [domínio: o teórico] para a maneira de pensar segundo os princípios de outro [o prático]” (KANT, 2010b, p. 20), fazendo com que o domínio da liberdade exerça influência sobre o domínio da natureza.

Kant só concede a admissão de que “a natureza /.../ tem que ser pensada de tal modo que a finalidade da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade”, reiterando através da ressalva de que, apesar da impossibilidade da passagem do domínio teórico ao domínio prático, não é impossível o caminho inverso, já que, embora “os fundamentos de determinação da causalidade segundo o conceito de liberdade /.../ não se possam testemunhar na natureza, e o sensível não possa determinar o supra-sensível no sujeito”, todavia, isso se dá concernente às consequências do conceito de liberdade, já que o seu “efeito deve acontecer no mundo de acordo com estas suas leis formais”(KANT, 2010b, p. 39).

Diante disso se vê como decisiva menos a questão da união da liberdade com a necessidade que a de alcançar um modo inequívoco de demonstrar essa união, cuja plasticidade possa dar conta de contentar tanto a esfera teórica quanto a esfera prática da razão, mas prioritariamente desde o primado da razão prática e da esfera inteligível (*natura formaliter spectata*)¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Para além da *natura empiricamente condicionada*, que é organizada pela razão teórica (especulativa), há o pensamento da liberdade como um conceito fundamentalmente possibilitador da moralidade pensada e organizada por outra dimensão da faculdade pura da razão, a saber, a razão prática que se mostra, de certo modo, como uma *natura formaliter spectata* possibilitadora da liberdade e, conseqüentemente, da moralidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos a razão pura é concebida segundo dois pontos de vista que, embora apareçam como completamente distintos, pelo fato de a razão ser una, são pontos de vista não contraditórios (são compatíveis de serem pensados) e podem ser pensados conjuntamente. Ao contrário das abordagens que, subjacentemente a uma pré-avaliação do argumento do *Faktum* da razão, concluíram na tematização de natureza e liberdade a uma tese incompatibilista, na qual os dois pontos de vista, o do sensível e o do inteligível, conceitualmente adotados pela razão, foram considerados como levando a uma inconsistência na teoria kantiana, uma leitura mais atenta e, por assim dizer, imanente dos textos kantianos, seja da *Terceira Antinomia* e do *Cânon* na razão na *CRP*, seja da *CRPr*, faculta demonstrar em que sentido a letra e o espírito do texto kantiano não corroboram essas conclusões, nem concernente à ineficácia da demonstração da harmonização entre natureza e liberdade, nem à do argumento do *Faktum*.

Em defesa da coerência da exposição da conciliação de natureza e liberdade e do argumento do *Faktum*, debatemos no decorrer do texto com as diferentes linhas interpretativas. De modo conseqüente, a dimensão prática da razão só foi tematizada após Kant ter instituído o lugar de intersecção, no puro pensamento, em que as esferas teórica e especulativa da razão não alcançavam se contradizer. Inicialmente, o terreno para tematizar a possibilidade da moralidade dependia da demonstração deste lugar de intersecção do puro pensamento. A possibilidade de pensar o homem como “habitante de dois mundos” decorreu da explicitação do correto modo de compreender a conciliação dos dois aspectos (sensível e inteligível no homem) possíveis, originariamente, desde a razão una. Por isso, a exposição kantiana de um “método cético”, do ponto de vista transcendental, na *Terceira Antinomia*, com vistas a não deixar grassar o predomínio da hipótese empirista, condicionou ao mesmo tempo a correta compreensão do aspecto não contraditório da conciliação entre natureza e liberdade, e pode ser considerado como tendo antecipado o lugar da posição do recurso ao *Faktum* da razão como único argumento criticamente válido, em face do instituído anteriormente, já na solução da *Terceira Antinomia*.

O componente transcendental da razão pura não pode prescindir, por isso, de demonstrar a validade de suas exigências, do ponto de vista especulativo, senão pela manutenção e conservação do ângulo de uma abordagem cética, pela pura razão, daquilo de que nem mesmo pelo ou através do conceito (ideia) de liberdade se está autorizada a fazer. A fim de evitar a adoção de uma postura demasiado literal (ou no sentido ontológico) dos conceitos de mundo sensível e mundo inteligível, a perspectiva cética (transcendental)

kantiana proporcionou uma compreensão mais corretamente ajustada às intenções de por esse meio fundamentar a abordagem sistemática da razão pura, em seus diferentes usos.

Se no domínio especulativo da razão a ideia de liberdade apareceu como apenas problemática, esse conceito exigiu, no domínio da razão prática, a demonstração de sua posse, com vistas a legitimar o percurso inteiro da fundamentação da moralidade. E, se ao final da explicação da posse do conceito de liberdade pelo argumento do *Faktum*, na *CRPr*, nada foi alterado no percurso de fundamentação da moral, isso significa que o processo de fundamentação ali desdobrado não tem de ser invalidado, já que acentua unicamente que ao fundamento requerido é suficiente que ele baste a si mesmo, isto é, que o domínio inteligível da razão se conserve exigindo provas suficientes e cabíveis à própria perspectiva puramente inteligível da razão pura.

Ao ser provada a efetividade da liberdade como um *Faktum* da razão, significa não poder exigir nem postular de uma instância exterior a si mesma um elemento garantidor do incondicionado prático, que só pode ser dado pela razão pura prática, na medida em que nela tem domicílio o conceito de liberdade. Por isso, não constitui em grave equívoco à argumentação final trazida pelo argumento do *Faktum* na *CRPr* a tentativa de prova da liberdade na *FMC*; é suficiente considerá-la como um caminho preliminar à descoberta da imprescindibilidade de admitir o acesso imediato, pela razão, à liberdade, por meio da consciência prática.

Daí que a ausência de referência (externa) do conceito de liberdade não entra na conta de uma mera quimera, mas reforça o caráter distinto e inalcançável da perspectiva inteligível da razão, no qual é pensada a liberdade como condicionadora de operações práticas (ações), à execução de leis para o agir e à determinação pura da faculdade da vontade. Afinal, a determinação da vontade à ação não pode prescindir, de modo algum, da razão pura prática.

Por outro lado, à determinação da vontade se pode abrir mão de um método exclusivamente dedutivo, que assentasse só no amparo de um conceito, como o conceito de liberdade, a fim de imputar efetividade às suas determinações, efetividade que, por sua vez, não pode ser encontrada senão como evidência imediata da razão prática. Assim, o fato de o conceito de liberdade permitir nos transferir, do ponto de vista conceitual (i.e., em pensamento) a uma *ordem inteligível das coisas*, basta por si mesmo para atentar ao incondicionado prático, oriundo da e como a própria liberdade. E já que o homem é ou torna-se membro de um mundo inteligível, isso é facultado através da liberdade como através da consciência de sua existência fundada do ponto de vista primordialmente inteligível e prático.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Kant:

KANT, Immanuel. *Primeira introdução à Crítica da faculdade do juízo*. In: Duas introduções à Crítica do juízo. São Paulo: Edusp, 1995.

_____. *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo*. In: A paz perpétua e outros opúsculos. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições Setenta, 2002.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Artur Morão. 9ª Edição. Lisboa: Edições Setenta, 2008a.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições Setenta, 2008b.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010a.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução: Valerio Rohden e António Marques. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

Obras sobre Kant:

ALLISON, Henry. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.

ALMEIDA, Guido Antônio de. *Crítica, Dedução e Facto da Razão*. In: *Analytica*, Rio de Janeiro: UFRJ, v.4, n.1, 1999. p.57-84.

_____. *Sobre as "fórmulas" do imperativo categórico*. In: DOMINGUES, Ivan. Et al (org.). *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 89-104.

AREDNT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960. p.176-208.

CAYGILL, Howard. *A Kant dictionary*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1995.

DAL'AGNOL, Darlei. *Sobre o Faktum da razão*. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos. PAVIANI, Jaime (org.). *Filosofia, lógica e existência*. Caxias do Sul: EDUCS, 1997. p.268-287.

DEJEANNE, Solange de Moraes. *A fundamentação da moral no limite da razão em Kant*. Dissertação de Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008.

_____. *Sobre a interpretação semântica do facto da razão*. In: *Studia kantiana*. São Paulo: USP, v.1, n.9, 2009, p.60-77.

ESTEVES, Julio Cesar Ramos. *Kant tinha de compatibilizar Tese e Antítese da 3ª Antinomia da "Crítica da Razão Pura"?*. In: *Analytica*, Rio de Janeiro: UFRJ, v.2, n.1, 1997. p.123-173.

_____. *Kant tinha de compatibilizar Natureza e Liberdade no interior da filosofia crítica?*. In: *Studia Kantiana*, São Paulo: USP, v.2, n.1, 2000. p.53-70.

_____. *A liberdade no cânon da razão pura: uma interpretação alternativa*. In: *Kant e-Prints*, São Paulo: Campinas, série.2, v.4, n.1, 2009. p.43-65.

FAGGION, Andrea Luisa Bucchile. *Comentários à dedução "transcendental" do princípio moral na Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In: *Kant e-Prints*, São Paulo: Campinas, v.1, n.3, 2002. Disponível em: http://www.cle.unicamp.br/kant-e-prints/index_arquivos/Page400.htm. Último acesso: maio-2011.

_____. *A doutrina do facto da razão no contexto da filosofia crítica kantiana*. In: *Studia Kantiana*. São Paulo: USP, v.1, n.6-7, 2008, p.236-264.

_____. *O papel do facto da razão na fundamentação da moralidade em Kant*. Dissertação de Mestrado em Filosofia e Ciências Humanas pela Universidade Estadual de Campinas, 2003.

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

MORAES, Solange de. *O problema da universalização na ética kantiana*. Dissertação de Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria, UFMS, Rio Grande do Sul, 1998.

NODARI, Paulo César. *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant*. Caxias do Sul: EDUCS, 2009.

PASCAL, Georges. *O Pensamento de Kant*. Introdução e tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1983.

PATON, Herbert James. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: The University of Chicago Press, 1948.

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

_____. *A liberdade no Cânon da Crítica da Razão Pura: uma discussão com Julio Esteves*. In: *Kant e-prints*. Campinas: series2, v.4, n.1, 2009, p.121-130.

ROHDEN, Valério. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Editora Ática, 1981.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *A razão sensível: Estudos Kantianos*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

SANTOS, Melissa Regina Lentz dos. *A estratégia de Kant para a fundamentação da metafísica dos costumes e o fato da razão*. Dissertação de mestrado em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Florianópolis, 2006.

TERRA, Ricardo Ribeiro. *A arquitetônica da filosofia prática kantiana*. In: *Studia Kantiana*, São Paulo: USP, v.1, n.1, 1998. p.291-305.

WOOD, Allen. *Kant*. Tradução: Delamar José Volpato Dutra, Revisão técnica: Valério Rohden. Porto Alegre: Artmend, 2008.