

ROBISON TRAMONTINA

Série

Direitos Fundamentais Sociais

As noções de liberdade e fundamentação em Kant



Editora Unoesc



ROBISON TRAMONTINA

ISBN 978-85-8422-053-3

Série

Direitos Fundamentais Sociais

As noções de liberdade e fundamentação em Kant



Editora Unoesc

Editora Unoesc

Coordenação

Débora Diersmann Silva Pereira - Editora Executiva

Revisão metodológica: Talita Varella da Silva

Projeto Gráfico: Simone Dal Moro

Capa: Daniely A. Terao Guedes

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

T771n Tramontina, Robison.
As noções de liberdade e fundamentação em Kant /
Robison Tramontina. - Joaçaba: Editora Unoesc, 2015. -
(Série Direitos Fundamentais Sociais)
122 p. ; il. ; 23 cm.

ISBN 978-85-8422-053-3

1. Direitos fundamentais. 2. Liberdade. 3. Razão. I.
Título. II. Série

Doris 341.27

Universidade do Oeste de Santa Catarina – Unoesc

Reitor

Aristides Cimadon

Vice-reitores de *Campi*

Campus de Chapecó

Ricardo Antonio De Marco

Campus de São Miguel do Oeste

Vitor Carlos D'Agostini

Campus de Videira

Antonio Carlos de Souza

Campus de Xanxerê

Genesio Téó

Pró-reitor de Graduação
Ricardo Marcelo de Menezes

Pró-reitor de Pesquisa, Pós-graduação e Extensão
Fábio Lazzarotti

Diretor Executivo da Reitoria
Alciomar Marin

Conselho Editorial

Fabio Lazzarotti
Débora Diersmann Silva Pereira
Andréa Jaqueline Prates Ribeiro
Jovani Antônio Steffani
Lisandra Antunes de Oliveira
Eliane Salete Filipim
Luiz Carlos Lückmann
Carlos Luiz Strapazzon
Gilberto Pinzetta
Marilda Pasqual Schneider
Claudio Luiz Orço
Maria Rita Nogueira
Daniele Cristine Beuron
Marcieli Maccari

Comissão Científica

Rogério Gesta Leal (Unoesc, Brasil)
Carlos Strapazzon (Unoesc, Brasil)
Francesco Saitto (La Sapienza, Italia)
Mercè Barcelò i Serramalera (UAB-Espanha)
Elda Coelho Bussinguer (FDV, Brasil)
Eduardo Biacchi Gomes (Unibrasil, Brasil)
Christian Courtis (UBA, Argentina)
Ivan Obando Camino (Talca, Chile)

A revisão linguística é de responsabilidade dos autores.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	5
INTRODUÇÃO	6
PARTE I	11
CAPÍTULO I	11
A TEORIA KANTIANA DA LIBERDADE NA CRPU	11
1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	13
2 A ESTRUTURA ARGUMENTATIVA DA TERCEIRA ANTINOMIA	14
3 A IDEIA DE LIBERDADE TRANSCENDENTAL: SUA ORIGEM, POSSIBILIDADE E VÍNCULO COM A AÇÃO HUMANA	20
3.1 A ORIGEM COSMOLÓGICA DA LIBERDADE	21
3.2 DA COSMOLOGIA À AÇÃO HUMANA	26
3.3 COMO É “POSSÍVEL” A LIBERDADE TRANSCENDENTAL?	29
4 A LIBERDADE PRÁTICA NA CRPU E SUA CONEXÃO COM A LIBERDADE TRANSCENDENTAL	30
4.1 A LIBERDADE PRÁTICA	31
4.2 LIBERDADE TRANSCENDENTAL E LIBERDADE PRÁTICA	35
PARTE I	39
CAPÍTULO II	39
RAZÃO E LIBERDADE	39
1 A NECESSIDADE DA CRÍTICA DA RAZÃO	41
2 O CÂNON DA RAZÃO PURA: O USO PRÁTICO	45
2 A LIBERDADE POSITIVA E NEGATIVA DA RAZÃO	48
3 HÁ UMA FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE NA CRPU?	53
3.1 A FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE NA FMC	54

3.1.1 O propósito e a estrutura argumentativa da Funda- mentação Metafísica dos Costumes (FMC)	54
3.1.2 Algumas considerações sobre noção kantiana dignida- de da pessoa humana	76
3.2 A FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE NA CRPR	79
3.2.1 Considerações iniciais	79
3.2.2 Os princípios determinantes da vontade e a lei prática fundamental	81
3.2.2.1 Os princípios determinantes da vontade	81
3.2.2.2 A lei fundamental da razão prática pura	84
3.2.2.3 A dedução dos princípios da razão pura prática	88
3.3 O DÉFICIT DE FUNDAMENTAÇÃO MORAL NA CRPU	91
PARTE II	97
CAPÍTULO III	97
O CONCEITO DE DEDUÇÃO NO PARÁGRAFO 16 DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA (CRPU)*	97
1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	99
2 O QUE É UMA DEDUÇÃO?	101
2.1 DEDUÇÃO ENQUANTO QUESTÃO DE DIREITO (QUID JURIS)	102
2.2 A “CRÍTICA DO SUJEITO” NA DEDUÇÃO	103
2.3 A DEDUÇÃO ENQUANTO PROCEDIMENTO DE DETERMINAÇÃO DAS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA OBJETIVIDADE E DE DEMARCAÇÃO DOS LIMITES DA FACULDADE COGNOSCITIVA	105
3 NECESSIDADE E PONTO DE PARTIDA DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL	107
4 DA POSSIBILIDADE DA SÍNTESE AO SEU FUNDAMENTO	111
4.1 DO DIVERSO EMPÍRICO À UNIDADE SINTÉTICA DO DIVERSO....	111
4.2 A UNIDADE ORIGINARIAMENTE SINTÉTICA DA APERCEPÇÃO ...	115
REFERÊNCIAS	118

APRESENTAÇÃO

Esta obra foi concebida e construída no interior e partir do Projeto de Pesquisa “Filosofia Intercultural e Teoria Crítica dos Direitos Humanos” que compõe a Linha de Pesquisa Direitos Fundamentais Sociais, do Programa de Mestrado em Direitos Fundamentais da Universidade do Oeste de Santa Catarina.

O foco central do referido projeto é estudar as diversas possibilidades teóricas de fundamentação dos direitos humanos/fundamentais, especialmente, as contemporâneas. Entretanto, algumas teorias contemporâneas dialogam, seja para continuar ou criticar o projeto, com concepções forjadas na modernidade. Assim sendo, para identificar e compreender melhor aquelas, faz-se necessário re-visitá-las.

Dentre as concepções gestadas na modernidade, a kantiana merece destaque. Kant formulou no século XVIII uma das mais importantes e influentes fundamentações filosóficas do período e dos séculos posteriores. Nesse sentido, é necessário compreender e explicar alguns conceitos e teses da filosofia kantiana para melhor se entender alguns dos debates no âmbito dos direitos humanos/fundamentais que enfrenta-se hoje. Para ilustrar, pode-se citar três questões: é possível uma fundamentação universal dos direitos humanos? A dignidade é o fundamento dos direitos humanos/fundamentais? Qual a relação entre liberdade e dignidade?

Os textos ora apresentados não respondem as questões mencionadas. A pretensão deles é apenas destacar, de forma descritiva e didática, como Kant entende dois dos principais conceitos de sua filosofia, o conceito de liberdade e o de fundamentação. Eles foram pensados como chaves de leitura dos argumentos kantianos. Logo, não trazem uma nova perspectiva das referidos nem faz uma interlocução externa a lógica interna do arcabouço proposto pelo Filósofo.

A obra está dividida em duas partes. Na primeira, que ocupa maior parte do trabalho, procura-se apresentar e discutir as diversas noções de liberdade apresentadas por Kant e como elas se articulam. Na segunda, uma vez que o problema da fundamentação na esfera prática subjaz toda a discussão sobre a liberdade, optou-se também por destacar o modelo de fundamentação adotada pela filosofia kantiana na esfera teórica.

Por fim, é relevante salientar que referida obra, é uma das leituras obrigatórias da disciplina “Filosofia Intercultural e Teoria Crítica dos Direitos humanos”.

INTRODUÇÃO

Atualmente, um dos temas centrais do debate filosófico relaciona-se com a fundamentação da moralidade. Nos últimos anos, vários autores apresentaram respostas para dar conta desta problemática. Duas teorias éticas significativas produzidas foram, respectivamente: “Teoria da Justiça” de Rawls e a “Ética do discurso” de Apel e Habermas. Afora suas diferenças metodológicas, teóricas e procedimentais elas possuem um traço em comum, a saber: ambas têm a filosofia moral kantiana como interlocutora.¹

Kant é um interlocutor considerado como indispensável por duas razões: a) em primeiro lugar, porque seu pensamento ético contrapõe-se ao ceticismo, ao relativismo e ao dogmatismo, abordagens que contemporaneamente estão em voga e b) em segundo lugar, pelo fato de que a ética kantiana (da autonomia e do imperativo categórico) constitui-se como um modelo alternativo para a ética utilitarista que domina as grandes discussões internacionais. Assim, a fundamentação moral proposta por Kant, comporta mais que um significado histórico, não é apenas uma tentativa tombada pelo transcorrer dos anos, mas uma proposta filosófica consistente e defensável (HOFFE, 1993), que pode contribuir significativamente ao debate moral atual.

A retomada da fundamentação moral de Kant, aqui realizada, não tem o propósito específico de lançar luzes às discussões hodiernas, mas tem o intuito de investigar duas pilastras daquela, os conceitos de liberdade e fundamentação (dedução). Mais especificamente, esta investigação versa sobre a noção de liberdade na Crítica

¹ Em relação a Rawls, o vínculo com a filosofia kantiana é claro, ela é comum ente tida como a inspiração principal da teoria da justiça rawlsiana. Quanto a Apel e Habermas, a filosofia kantiana é o marco teórico a ser superado. Tanto a filosofia apeliana como a habermasiana pretendem demonstrar, de várias maneiras e em âmbitos diversos, as insuficiências do pensamento de Kant.

da razão pura (CRPu).² A questão que a orienta consiste em saber se há na primeira Crítica uma fundamentação da moralidade.

O projeto kantiano para fundar uma filosofia moral começa efetivamente na Fundamentação Metafísica dos Costumes (FMC) e se estende à Crítica da razão prática (CRPr).³ Na primeira, Kant procura e fixa o princípio supremo da moralidade, o imperativo categórico. Segundo o argumento kantiano, isto não é suficiente para a fundamentação da moralidade. Para a realização concreta deste empreendimento é necessário explicitar os princípios determinantes da vontade. Deve-se demonstrar que a razão é prática. A razão pode ser prática, à medida que contém em si mesma, o fundamento capaz de determinar a vontade, i.é, quando a razão mesma é determinada pela liberdade (ROHDEN, 1981). Desse modo, a demonstração de que a razão é prática condiciona-se à demonstração da liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais. O projeto kantiano de fundamentação da moralidade, somente será operacionalizado, quando se demonstrar que a razão pura pode legislar. Nessa perspectiva, os conceitos de liberdade e fundamentação são centrais para justificar a filosofia moral kantiana. A filosofia prática kantiana está profundamente atrelada a esses dois conceitos.

Caso se aceite que Kant tenha efetivamente realizado seu propósito na CRPr, a imbricação entre ambos fica claramente evidenciada. Contudo, o problema que é posto nesta pesquisa, consiste em identificar, se e como ocorre a conexão entre os referidos conceitos na CRPu. Esta não trata especificamente de questões morais, que são pano de fundo da presente discussão, por isso sua tematização enquanto elemento problemático é relevante.

A questão da liberdade na CRPu é o tema da primeira parte da investigação, a qual está subdividida em duas seções. Na primeira,

² Doravante, apenas CRPu. Todas as citações desta obra serão feitas conforme a edição B.

³ A partir de agora somente FMC e CRPu.

duas teses básicas são apresentadas: a ideia de liberdade transcendental é um conceito problemático e que não há uma incompatibilidade no argumento kantiano entre a forma como é pensada a conexão entre liberdade transcendental e liberdade prática na Dialética e no Cânon. O centro nevrálgico desse localiza-se na discussão sobre como Kant justifica a passagem de um contexto cosmo lógico (ideia transcendental de liberdade) para o âmbito da ação humana (liberdade prática) e se é possível pensar a liberdade prática independentemente da liberdade transcendental. Na segunda seção, o foco investigativo volta-se para a conexão entre razão e liberdade. A ênfase recai sobre a questão de se é possível mostrar que a razão pode legislar, a partir da demonstração de que a liberdade prática é uma das causas da natureza (CRPu, B 831). A fundamentação da moralidade para Kant, necessariamente, exige a demonstração objetiva da liberdade e da razão prática. Portanto, para haver uma fundamentação da moralidade na CRPu, deve-se evidenciar, a partir da primeira Crítica, a liberdade como causalidade no mundo empírico e que a razão pela “determinação a priori do arbítrio” é prática (sentido moral).

Na segunda parte desta obra⁴, o foco é o tema da fundamentação (dedução). Não a noção de fundamentação na esfera moral (prática), mas aquela construída por Kant na seara do conhecimento (teórico). É apresentada e discutida a tese kantiana de que a fundamentação (dedução) não é derivação, nem demonstração, mas justificação, posse de algo, coisas ou capacidades (HENRICH apud INNERARITY, 1995).

O resgate de um tema específico, como o proposto, justifica-se, primeiro pelo significado transepocal da proposta kantiana, que auxilia e sugere soluções para o debate atual sobre questões éticas e segundo, porque todo estudante de filosofia, tem a obrigação de

⁴ Uma versão deste texto foi publicada na Revista Visão Global v. 9, n.1/2, jan/dez. 2006.

conhecer a tradição filosófica. Por isso, acima de tudo, este trabalho tem um caráter reconstrutivo e histórico. Suas pretensões são modestas, essencialmente, refaz o percurso argumentativo kantiano em seus pormenores. Naturalmente, seu mérito situa-se muito mais em oferecer indicativos para futuras e mais competentes investigações. Além de servir, claro, como uma chave de leitura para algumas categorias e teses kantianas.

PARTE I

Capítulo I

A teoria kantiana da liberdade na CRPu

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A questão da liberdade é central para a filosofia kantiana. Ela constitui-se como elemento chave para compreender o sistema crítico, principalmente, no que diz respeito à fundamentação da moralidade. Entretanto, sua relevância não se restringe à esfera prática, ela também é identificada no uso teórico.⁵ A filosofia crítica kantiana, por ter como pilastra mestra o referido conceito, é considerada como uma filosofia da liberdade (ALLISON, 1995).

No entanto, a centralidade do conceito da liberdade contrasta com a variação conceitual que tal concepção assume nas obras kantianas. O conceito de liberdade é abordado por Kant em vários escritos e nem sempre com o mesmo significado, gerando ampla literatura secundária sobre essa temática. Beck (1984), por exemplo, indica, quando se considera a obra kantiana na sua totalidade, cinco sentidos da liberdade, a saber: liberdade empírica, liberdade moral ou autonomia, espontaneidade, liberdade transcendental e liberdade postulada. Afora a existência de diversos conceitos de liberdade, o propósito desta seção não consiste em mapear, esclarecer e conectar as significações dos mesmos. Embora tal tarefa se fizesse necessária para quem deseja ter uma visão de conjunto do referido tema. Aqui, a pretensão é mais modesta.

A investigação neste capítulo tem como objeto de análise apenas o conceito de liberdade tal como esse aparece na CRPu. Nesta seção, tratar-se-á dos seguintes tópicos: a) estrutura argumentativa da terceira antinomia; b) a ideia de liberdade transcendental: sua origem, possibilidade e vínculo com a ação humana; c) a liberdade prática na CRPu e d) sua conexão com a liberdade transcendental.

⁵ “O conceito de liberdade [...] constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa”. (KANT, CRPr A4).

2 A ESTRUTURA ARGUMENTATIVA DA TERCEIRA ANTINOMIA

A Terceira Antinomia⁶ tem como tema principal a questão da causalidade.⁷ Nela está em jogo uma possível explicação para todos os fenômenos que ocorrem na natureza. Kant está investigando a existência ou não de algum tipo de ocorrência fenomênica não explicável pelas leis da natureza. Por conseguinte, o problema gira em torno da necessidade ou não de se recorrer a uma concepção causal que independa da regularidade natural e que aja espontaneamente. Há boas razões para crer que Kant estaria pensando nas ações humanas, quando inquire sobre a possibilidade de um tipo de causalidade não compatível única e exclusivamente com as regras naturais. Estas se orientam pela conexão causal necessária entre o condicionado (causa) e a condição (efeito) e, portanto, parecem não explicar as ações humanas.

Na natureza, viceja o princípio da razão determinante, isto é, o preceito de que todo acontecimento é resultado de algo que o precede, e este por sua vez, também é determinado por alguma coisa anterior. Em outros termos, todo acontecimento tem uma causa.

⁶ Na argumentação Kantiana, antinomia tem o seguinte significado: a razão humana está diante de duas leis opostas: “a de reduzir todo o condicionado a algo incondicionado e a de considerar toda condição condicionada” As antinomias são proposições contraditórias entre si, e são tidas como verdadeiras e defensáveis pela própria razão (HOFFE, 1986). Lançar-se nesse emaranhado antinômico é uma “atitude natural” da razão.

⁷ “Cabe, em primeiro lugar, salientar o uso peculiar do termo *Kausalität*, que não indica necessariamente “causalidade” no sentido de uma cadeia de eventos ligados entre si por relações de causa e efeito, antes a capacidade de dar lugar a efeitos, isto é, certa eficácia em provocar efeitos. Por isso Kant chega a falar até em “*Kausalität der Ursache*”, isto é, “causalidade da causa”, conforme a tradução portuguesa, ou “capacidade da causa de provocar efeitos”, como talvez fosse melhor traduzir. Em outras palavras, se afirma que, ao lado da capacidade que as leis da natureza possuem de produzir efeitos necessários (*Kausalität nach Gesetzen der Natur*), haveria uma capacidade de produzir efeitos (*Kausalität*) por parte de uma causa que não é, por sua vez, efeito necessário de outra causa, mas sim representa uma espontaneidade (*Spontaneität*) absoluta, isto é, independente de qualquer causa e capaz de produzir por si mesma uma série de efeitos” (PINZANI, 2015).

Todavia, esse princípio serve para tornar evidente o processo inserto nas ações humana?⁸

O ponto central da terceira antinomia é a possibilidade teórica da liberdade, ou seja, a necessidade de se admitir uma causalidade livre capaz de iniciar espontaneamente uma série causal. Enfim, a questão é se pode ou não existir uma causa primeira ou um primeiro motor imóvel (BECK, 1984).

A Estrutura da Terceira Antinomia é a seguinte:

Tese: A causalidade segundo as leis da natureza não é única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.

Antítese: Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza. (CRPu, B 472-473).

O primeiro aspecto a ser destacado é a convergência entre a tese e a antítese: ambas reconhecem a causalidade natural (mecanicista) como princípio capaz de explicar adequadamente os fenômenos no interior da natureza. O segundo, é a divergência entre elas: a tese reivindica outro tipo de causalidade para explicar alguns fenômenos do mundo, uma causalidade não submetida às condições da lei natural. Essa reivindicação, a antítese nega categoricamente. Para esta, somente é possível e necessário uma causalidade fundada nas leis da natureza.

Estruturalmente, a tese pode ser apresentada da seguinte forma:

- a) suponha-se que “não haja outra causalidade além daquela conforme as leis da natureza”;

⁸ Observa-se o seguinte aspecto, na terceira antinomia a discussão inicialmente é cosmológica, torna-se ou vincula-se com a questão da ação humana no momento, observação sobre a tese, em que Kant a conecta a liberdade transcendental com caráter livre e espontâneo, que segundo ele, especifica o agir dos seres racionais.

- b) conseqüentemente, “tudo o que acontece supõe um estado anterior, ao qual, se segue infalivelmente segundo uma regra”;
- c) assim, segundo esse princípio, “o estado anterior tem que ter acontecido (veio a ser no tempo), caso contrário, sua consequência também sempre teria existido”;
- d) pois, “a causalidade de toda causa no mundo sempre terá que ocorrer ou ter ocorrido”;
- e) desse modo, “se tudo acontece segundo leis simples da natureza, haverá sempre um começo subalterno, nunca um primeiro começo, e isso significa que não haveria uma série completa das condições”;
- f) ora, “a lei da natureza consiste precisamente no seguinte: ‘nada acontece *sem uma causa suficientemente a priori*’”;
- g) portanto, “a proposição segundo a qual toda causalidade só possível conforme a lei da natureza, contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode considerar-se que essa causalidade seja única” (CRPu, A444 B472 - A446 B474).⁹

A Tese declara, pela contradição no conceito de natureza, a insuficiência da causalidade natural para dar conta de todos os fenô-

⁹ Este argumento da divisão da prova da tese fundamenta-se em Allison (1992). O passo problemático do argumento radica-se no tópico 6, mais especificamente na expressão causa suficientemente *a priori* e na conexão entre leis naturais e lei da natureza, que contradiz a tese. O que Kant quis dizer com a frase supracitada? Várias interpretações foram dadas a ela. Kemp Smith (1993) declara, em síntese, que como o princípio da causalidade recorre a uma causa suficiente para cada evento, e como essa não pode ser encontrada nas causas naturais, pois são derivadas ou causadas, não é possível se o conhecer o início da série da causalidade natural. Bennett (1981) rechaça a posição de Kemp Smith. Segundo ele, Kemp Smith equivoca-se ao dar ênfase à expressão “causa suficiente” quando o relevante é “causa (que está) suficiente determinada”. A primeira, aponta para a ideia de que o efeito é o suficientemente determinado. Embora aponte a falha na interpretação de Kemp Smith, Bennett não apresenta nenhuma alternativa interpretativa. Allison (1992), considera que uma “causa suficientemente determinada *a priori*” equivale a uma razão suficiente em sentido leibniziano. Neste sentido, o argumento afirma a incompatibilidade da universalidade da causalidade mecanicista e adesão ao princípio da razão suficiente (ALLISON, 1992).

menos. Daí segue a necessidade de admitir outro tipo de causalidade, uma causalidade não empírica, uma causalidade livre.

Por outro lado, a antítese recusa a possibilidade de uma causalidade livre. Ela vincula obrigatoriamente as ocorrências fenomênicas à causalidade mecanicista. Os fenômenos são regulados pela causalidade empírica.

A estrutura argumentativa da antítese é a seguinte:

- a) admite-se que seja possível a liberdade em sentido transcendental.
- b) assim, há uma faculdade que produz todos os acontecimentos no mundo.
- c) logo, existiria uma série de acontecimentos que teria um começo primeiro, começo absoluto, e tal causa espontânea teria em si mesma um começo absoluto.
- d) porém, “todo começo de ação pressupõe um estado da causa, ainda não atuante”. Este princípio aparece na “primeira analogia” que expressa: “toda mudança é alteração” i.e, a consequência tem que estar conectada com a condição. No caso do começo absoluto, a causa não tem causalidade.
- e) contudo, “um primeiro começo dinâmico de ação pressupõe um estado que não possui qualquer encadeamento de causalidade com o estado da anterior da mesma causa”.
- f) conseqüentemente, a liberdade transcendental é contrária à lei da causalidade, pois não torna possível a unidade da experiência.

- g) destarte, não pode haver liberdade transcendental, ou seja, um ato espontâneo e toda a causalidade segue o encadeamento das leis naturais (CRPu 445 B 473).¹⁰

A antítese nega com veemência a possibilidade da liberdade transcendental. De acordo com ela, somente a natureza fornece adequadamente o encadeamento e a ordem dos acontecimentos do mundo. Toda tentativa de fazer com que as leis da liberdade tomem o lugar das leis da natureza é equívoco, pois, tornaria a própria liberdade, natureza (KANT, CRPu B 475). O ponto central do argumento é o seguinte: a liberdade transcendental não garante a unidade da experiência.

A exposição dos argumentos da prova de cada um dos lados da terceira antinomia evidenciou uma característica lógica comum a ambos, a saber: tanto a tese como a antítese, se justificam apagógicamente. As duas usam a prova apagógica para se autofundamentarem. Uma prova apagógica demonstra a verdade de uma proposição pela impossibilidade de aceitar as consequências derivadas de sua contraditória (MORA, 1982). Nela, parte-se da proposição contraditória, aceitando-se inicialmente esta como verdadeira, para demonstrar que uma falsa consequência dela deriva e que, portanto, ela é falsa. Sendo assim, demonstra-se a verdade da asserção original. Trata-se de um modo indireto de demonstração.

A prova da tese da terceira antinomia indica a existência de uma consequência falsa decorrente da aceitação da proposição da antítese como verdadeira. A falsa consequência derivada da antítese é uma contradição lógica. Este tipo de argumento é denominado pe-

¹⁰ Como o argumento anterior este também se fundamenta em Allison (1995 p. 19-20). Diferentemente da tese, o argumento da antítese não é capaz de mostrar que o argumento daquela é falso, ou seja, que ele é contraditório. O argumento oficial da antítese se limita a mostrar que a admissão de um agente causal indeterminado se contrapõe às condições da unidade da experiência, inferindo que tal causalidade não pode ser encontrada na experiência. Isso não é suficiente para mostrar uma contradição no interior da tese, uma vez que esta reconhece a validade.

los lógicos de redução ao absurdo (*reductio ad absurdum*) ou prova pela contradição. Diferente da tese, a prova da antítese segue outro tipo de demonstração apagógica,¹¹ o *modus tollens* (WIKE, 1982).

O uso da prova apagógica pela terceira antinomia, como também pelas demais, enfatiza o caráter antinômico delas. Ao proceder apagógicamente, cada lado da antinomia evidencia uma contradição na outra, ressaltando a estrutura contraditória do jogo antinômico. Entretanto, as antinomias empregam equivocadamente as provas apagógicas, pois essas não podem justificar proposições sintéticas (KANT, CRPu B 820-821).

A confusão entre o subjetivo e o objetivo realizada pela razão nos empreendimentos transcendentais é motivo alegado por Kant para recusar o emprego da prova apagógica (KANT, CRPu B 820). De acordo com o argumento kantiano, o modo apagógico de demonstração é permitido nas ciências (matemática e ciência da natureza) onde tem lugar o objetivo, o conhecimento que reside no objeto. Contudo, na reflexão transcendental o tipo de demonstração é ostensivo ou direto. Sendo assim, a razão saneada criticamente estaria consciente de qual seria o seu uso legítimo, sua esfera de atuação. O “objeto” da reflexão transcendental não é objetivo, se assim ele for tratado, o cenário de engano e aparência permaneceria. Destarte, a ilusão antinômica persistiria e a razão permaneceria no erro.

Nessa seção, enfatizou-se como se estruturam os argumentos da terceira antinomia e o método lógico subjacente a ambos os lados dessa. O argumento central da prova da tese demonstra que o conceito de natureza (defendido pela antítese) em seu bojo admite uma contradição. Neste, a tese é justificada por um argumento de redução ao absurdo (*reductio ad absurdum*) a partir de dois princípios

¹¹ Para Kant, tanto o *modus tollens* como o *reductio ad absurdum*, são provas indiretas (WIKE, 1982).

que se supõe necessários para as explicações causais: o princípio da finitude e o princípio da “completude” (PEREDA, 1994).

O princípio da finitude nega a possibilidade de um regresso ad infinitum, pois tudo o que ocorre na esfera fenomênica (lei da natureza) é “determinado suficientemente a priori” por algo anterior, isto pressupõe um série finita. Por outro lado, em contraposição a isso, o princípio da “completude” exige a totalidade da série fenomênica. Portanto, no interior da posição da antítese está incrustada uma contradição lógica. O princípio da “razão suficiente” entra em conflito com a exigência de um retorno causal infinito. O mote da antítese é a inexistência de “um primeiro começo dinâmico” (liberdade transcendental). A antítese via modus tollens demonstra que “um primeiro começo dinâmico” viola os princípios estabelecidos nas Analogias, impossibilitando a unidade da experiência. Por conseguinte, não há liberdade transcendental.

A exposição da estrutura argumentativa da terceira antinomia era necessária, à medida que serve como pano de fundo para a discussão a seguir sobre alguns pontos referentes à questão da liberdade.

3 A IDEIA DE LIBERDADE TRANSCENDENTAL: SUA ORIGEM, POSSIBILIDADE E VÍNCULO COM A AÇÃO HUMANA

Na seção anterior, apresentou-se o argumento kantiano referente à estrutura da terceira antinomia. Entretanto, a liberdade não foi abordada. Neste tópico, a temática central da investigação é a categoria de liberdade transcendental. A discussão comporta três momentos argumentativos. Primeiro, destaca-se o contexto surge na argumentação kantiana o tema da liberdade. Na sequência, indica-se como a ideia de liberdade transcendental vincula-se à ação humana. E por último, demonstra-se como tal ideia é possível teoricamente.

3.1 A ORIGEM COSMOLÓGICA DA LIBERDADE

Como surge nos argumentos kantianos a ideia de liberdade? Na perspectiva de Kant, a razão cai inevitavelmente em antinomia quando pretende conceber e determinar a unidade absoluta da série de condições do fenômeno, ou seja, sempre que busca determinar o mundo como um todo completo. Contudo, a razão não se contenta apenas em ordenar a experiência por meio do entendimento, procura também encontrar o incondicionado para cada série de condições e o faz através de uma ideia. Uma ideia é um conceito racional extraído de “noções e que transcende a possibilidade da experiência” (KANT, CRPu B377).

Insta investigar porque a razão procura o incondicionado para cada série de condições. Convém ressaltar, que para Kant, se a sensibilidade é a faculdade das intuições e o entendimento, a faculdades das regras, a razão se constitui na faculdade dos princípios. Por meio dos seus conceitos, o entendimento reduz a unidade à multiplicidade dada na intuição, operando por certas regras. Tais regras são tomadas pela razão para alcançar uma unidade mais elevada: a dos princípios. A razão tem o papel de unificar as regras do entendimento mediante certos princípios. Por isso, ela nunca se dirige “imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão somente ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade a priori, graças a conceitos” (KANT, CRPu B 359).

A razão vai além do entendimento, sua atividade não se asenta em intuições, mas em conceitos. A unidade que ela visa deve ser total. A razão pura busca o incondicionado, o qual é considerado como condição última de todas as condições. Aqui aparece outro aspecto importante: se por conceito, entende-se uma ligação do múltiplo dado na intuição sensível, a ideia vai além da experiência fenomênica. As sínteses operadas pelo entendimento na experiência são insuficientes à razão, considerando-se que o mundo empírico, por ser apenas um conjunto de fenômenos e não um todo único, não

a satisfaz. A razão por suas ideias, não aprende nenhum objeto, mas o seu ideal de unidade, impele o espírito humano a não se dar por satisfeito com os conceitos provenientes das suas sínteses empíricas.

A questão que se coloca então é: quais são as ideias que a razão pura não pode deixar de formar? As três classes de ideias transcendentais correspondem à pretensão da razão de buscar a totalidade absoluta das condições, a saber: do sujeito pensante - alma (psicologia racional), uma causa que culmina na ideia da série das condições dos fenômenos - mundo (cosmologia racional) e a determinação de todos os conceitos em relação a um conceito supremo que os abarque em sua totalidade; a ideia da unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral - Deus (teologia racional).

Essas são as três ideias da razão pura e a ilusão vem do fato de elas serem tomadas por determinações objetivas das coisas em si. Os sofismas que conduzem à ideia de alma são chamados paralogismos da razão; a ideia de mundo inspira os raciocínios contraditórios que são as antinomias da razão pura e a teologia racional contém os sofismas pelos quais se pretende demonstrar a existência de um ser supremo. Trata-se das três questões fundamentais da metafísica: imortalidade da alma, liberdade e Deus.

Como o tema é a liberdade, a análise restringe-se às antinomias da razão pura. A cosmologia racional, especificamente, busca determinar o universo considerado em sua totalidade. Seu princípio geral é: “se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado” (CRPu, B436). Em função desse princípio, a razão chega a teses contraditórias, as antinomias da razão pura. Nas teses das antinomias, busca-se um primeiro termo incondicionado, do qual dependeria a série completa das condições. As antíteses, por sua vez, procuram mostrar que a própria série das condições constitui uma

totalidade incondicionada. No primeiro caso o mundo se apresenta como finito, no segundo, como infinito.

Assim sempre que a razão se ocupa com as questões da cosmologia racional acaba incorrendo em contradições, pois, produz para tais questões respostas inconciliáveis. Tais questões são: O mundo é ou não finito no tempo e no espaço?; Existe ou não uma substância simples no mundo?; É possível uma causalidade livre ou tudo no mundo é determinado conforme leis da natureza?; Existe ou não um ser necessário como parte ou causa do mundo?

Desse modo, o problema da liberdade surge na terceira antinomia, no interior de um contexto cosmológico, onde Kant está investigando se é possível admitir uma causalidade livre, além da causalidade natural, para explicar os fenômenos do mundo em sua totalidade. Ele aceitará os dois tipos de causalidade, mas demarcará a esfera específica de cada uma. Logo, a causalidade natural não é suficiente para dar conta de todos os fenômenos que acontecem no mundo.

A liberdade resulta de uma contradição no contexto da natureza. A causalidade natural rege-se pelo princípio de causa e efeito. Portanto, todo o acontecimento (efeito) no tempo exige a necessidade de admitir-se um estado temporal anterior como sua causa, e essa por sua vez necessita também de uma causalidade dada temporalmente, estabelecendo uma série regressiva. Assim, o princípio causa e efeito, organizador da causalidade natural, é uma série temporal e regressiva. Considerando isso, a explicação causal do mundo dos fenômenos como consequência temporal e regressiva sempre terá “começos subalternos” e nunca poderá ser completa.

Por outro lado, a razão exige o incondicionado. Tal exigência está fundada no seguinte argumento: se o condicionado é dado, também é dada a soma de todas as condições e com ela o incondicionado absolutamente. Em vista disso, tem-se um impasse, pois o conceito de natureza decorrente do princípio de causalidade não admite nada que não seja determinado, e daí tem-se uma contradição no conceito de

natureza. A regressão empírica que busca “a condição do condicionado” infinitamente nunca poderá ser completada, por não poder ser possível admitir uma causa sempre existente na série dos fenômenos. Dessa forma, é possível admitir-se uma causalidade na qual a causa ou as causas dos acontecimentos não dependem da sequência temporal. Essa causalidade chama-se causalidade livre ou causalidade por liberdade.

A partir desse cenário torna-se compreensível a tese kantiana da liberdade como uma “criação” da razão: “como não se pode obter a totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria a ideia de uma “espontaneidade” que poderia começar a agir por si mesma sem que outra causa tivesse devido precedê-la para determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal” (CRPu, B561). Caso contrário, a ideia de liberdade transcendental teria um status de fato da razão, como a lei moral. Sendo assim, a razão cria a ideia de liberdade, para atender seu desejo natural e inevitável em vista da totalidade e do incondicionado. Nesses termos, a liberdade surge na discussão das antinomias cosmológicas como resultado da contradição do conceito de natureza e como exigência da razão.

O contexto originário da ideia de liberdade resta esclarecido. Entretanto, ainda falta esclarecer a definição kantiana de liberdade. Diz Kant (CRPu, B 561):

Entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja por sua vez subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é uma ideia transcendental pura que, [...] nada contém extraído da experiência e cujo objeto não pode [...] ser dado em nenhuma experiência, porque é uma lei geral até da própria possibilidade de toda a experiência.

É relevante destacar algumas observações sobre a noção kantiana de liberdade:

- a) a ideia de liberdade em sua origem tem um sentido cosmológico (transcendental) e não prático-moral. Quer dizer, inicialmente a liberdade transcendental é uma causalidade problemática na tentativa de explicar os fenômenos que acontecem no mundo. Só será possível e terá um sentido moral, quando demonstrar seu estatuto prático. Essa demonstração da possibilidade da liberdade enquanto prática iniciar-se-á na *Fundamentação Metafísica dos Costumes* e se efetivará na *Crítica da Razão Prática*;
- b) por faculdade de “iniciar por si um estado” pressupõe que esta causalidade esteja dotada de uma “espontaneidade absoluta”, isto é, munida por uma capacidade de se autodeterminar, não sendo subordinada a outra causalidade qualquer, ou seja, é autônoma;
- c) a ideia de liberdade é transcendental, por ser independente da experiência (a priori), e por não constituir um objeto possível de ser dado na experiência (incognoscível), isto é, por não situar-se nos horizontes da experiência possível terá sua realidade demonstrada diferentemente das categorias. Por conseguinte, a liberdade não pode ser conhecida.

Desvelada a origem cosmológica da noção kantiana de liberdade torna-se imperioso esclarecer as razões que levam a Kant a sustentar que a ideia transcendental da liberdade fundamenta o conceito prático da referida ideia e “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (CRPu, B 562). Disso surge a questão: qual o vínculo entre a terceira antinomia, contexto do surgimento da ideia da liberdade em sentido cosmológico e a liberdade humana? Como Kant explica a passagem da cosmologia ao agir humano?

3.2 DA COSMOLOGIA À AÇÃO HUMANA

O problema supracitado é vislumbrado por Kant nas observações que faz sobre a tese da terceira antinomia, na qual ressalva que a liberdade transcendental ou mais adequadamente, a ideia transcendental de liberdade, constitui uma parte do conceito ordinário ou psicológico da liberdade. O vínculo pode ser estabelecido à medida que se pressupor no ato de agir uma espontaneidade similar àquela afirmada na tese em conexão com uma causa primeira, indeterminada, ou seja, a ideia transcendental de liberdade proporciona um modelo para conceber o agir e o escolher humano. Ao admitir que a causalidade por liberdade está em conexão com uma primeira causa no mundo, é necessário aceitar também, “que no curso do mundo distintas séries comecem por si mesmas segundo sua causalidade e atribui às substâncias destas séries um poder de atuar por liberdade” (ALLISON, 1992, p. 475).

O conceito de liberdade transcendental, originariamente cosmológico, tem um vínculo com o agir humano, pois, esse em parte vincula-se ao conceito psicológico de liberdade, i. é, ao conceito de liberdade que a razão humana possui ou faz dela. Kant parece estabelecer uma relação de similitude, entre o contexto cosmológico e o agir humano, mediante o conceito de “espontaneidade”, permitindo associar o transcendental, a liberdade entendida como a capacidade de começar uma série sem precedentes no tempo, ao prático, não em sentido moral, mas como a possibilidade de o ser humano desencadear uma série de fenômenos a partir de seleção e escolha. Dessa forma, a ideia transcendental de liberdade, constitui-se como um começo absoluto e, enquanto causalidade, admite que as ações humanas sejam livres, frutos de uma ação voluntária. O exemplo clássico é a ação de levantar-se da cadeira:

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

Destarte, a ideia de liberdade transcendental abre a possibilidade de admitir a ação humana como espontaneidade, como começo causal. Quer dizer, a espontaneidade da ação humana é garantida na esfera da razão teórica, como possibilidade, pelo conceito transcendental de liberdade, que depois será a quintessência da liberdade prática, ao ser transformada em autonomia. Disso resulta que o vínculo entre contexto cosmológico e agir humano é garantido pelo caráter regulativo (não constitutivo) da ideia transcendental de liberdade em relação ao agir humano.

O agir humano é entendido na argumentação kantiana a partir de uma dupla perspectiva: quanto à ação é fenômeno (sensível), quanto a sua causalidade é nùmeno (inteligível). O ato de espontaneidade que caracteriza sua causalidade não pode ser entendido como acontecimento, pois se encontra fora dos limites da experiência possível.

Todavia, os efeitos deste ato aparecem no interior do encaadeamento causal. Kant, a partir da distinção entre inteligível e sensível, caracteriza a causalidade do sujeito agente:

Chamo inteligível, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente um fenômeno. Portanto, se aquilo que deve ser visto no mundo sensível como fenômeno também tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto de intuição sensível, mas pelo qual pode ser ainda causa dos fenômenos, então pode-se considerar a causalidade desse ser por dois lados: como inteligível, quanto à sua ação, considerada a de uma coisa em si, e como sensível pelos seus efeitos, enquanto fenômeno no mundo sensível. Formaríamos, portanto, acerca da faculdade desse sujeito,

um conceito empírico e, ao mesmo tempo, também um conceito intelectual da sua causalidade, que têm lugar juntamente num só e mesmo efeito (CRPu, B 566).

Assim, o agir humano comporta um fundamento inteligível no que se refere à causalidade e uma natureza sensível quanto aos efeitos. Logo, o agente possui um caráter empírico, segundo o qual todos os seus atos enquanto fenômenos estariam encadeados com os outros fenômenos e submetidos às leis constantes da natureza, e um caráter inteligível, pelo qual, embora seja a causa dos seus atos como fenômeno, não se encontra subordinada a quaisquer condições empíricas, quer dizer, não é fenômeno.

Contudo, quem possibilita que a espontaneidade (enquanto causalidade) do agir

humano seja possível? Já se assinalou que a espontaneidade, por uma relação de similitude com a primeira causa no mundo, atribui ao agir humano liberdade, assegurando pelo menos sua possibilidade no contexto cosmológico. Entretanto, quem confere legitimidade a essa posição? O idealismo transcendental. Kant sugere que o idealismo transcendental ao tornar possível a resolução da terceira antinomia, ao encontrar um lugar transcendental para o conceito de causalidade inteligível (liberdade transcendental) no mundo numênico, da mesma forma concede possibilidade à liberdade humana (ALLISON, 1992). Quer dizer, a distinção transcendental permite que as ações (que ao serem consideradas como fenômenos que se conectam com outros fenômenos do mundo sensível), podem conceber-se como tendo fundamentos que não são fenômenos. Para Kant, o princípio da causalidade dos fenômenos pode ser empírico ou inteligível. Segundo ele, não causa nenhum prejuízo admitir que entre as causas naturais exista um poder puramente inteligível, visto que, mesmo quando aquilo que determina a ação não se assenta em condições empíricas, os efeitos dessa está de acordo com todas as leis da causalidade empírica. Entre as causas naturais nada pode haver

que possa por si mesmo iniciar em absoluto uma série. Entretanto, a capacidade de iniciar um estado por si mesmo só é possível pelas faculdades humanas: o entendimento e a razão. Ou seja, só o homem possui o fundamento inteligível, e como tal é livre, embora que pelo seu caráter empírico seja fenômeno (determinado). Assim, ao admitir dois princípios causais, um no âmbito sensível (causa-efeito) e outro no âmbito inteligível (espontaneidade livre), Kant concilia a ideia cosmológica da liberdade com a necessidade da natureza. Contudo, como é “possível” a liberdade transcendental? Essa questão exigirá o retorno a algumas noções já abordadas.

3.3 COMO É “POSSÍVEL” A LIBERDADE TRANSCENDENTAL?

A possibilidade da liberdade na esfera transcendental está vinculada à questão de saber se é possível uma causa inteligível para a explicação dos fenômenos no mundo. Como já se salientou, Kant admite tal causalidade (que é livre), assegurando a possibilidade da liberdade na esfera transcendental. No mundo fenomênico, enquanto causalidade, a liberdade não é possível.

Recupera-se o argumento. Na Analítica Transcendental, a argumentação kantiana demonstra com clareza que todos os acontecimentos do mundo sensível estão de acordo com as leis naturais. Na Dialética, admite uma causalidade livre que não participa do encadeamento natural. Sua natureza inteligível, livre e espontânea não pode estar submetida às regras imutáveis e invioláveis da natureza. Logo, essa causalidade não pode fazer parte do mundo fenomênico, mas do numênico, quer dizer, Kant recorre mais uma vez a sua distinção entre fenômeno e coisa em si, conquista do seu idealismo transcendental, para assegurar sua tese. A lógica da reflexão é clara: a causa inteligível, a liberdade, por sua natureza, não pode ser fenômeno, e como tal não pode ser intuída. Conforme Kant, a distinção entre fenômeno - númeno (coisa em si) é central para a liberdade.

Aliás, aquela é condição para que esta seja possível: “se os fenômenos são coisas em si, não é possível salvar a liberdade” (CRPu, B564).

Considerando que assim fosse, a natureza seria a causa completa e por si suficiente de cada acontecimento, e a condição de cada um deles estaria sempre contida na série dos fenômenos, que com seus efeitos, estão submetidos à lei natural. Entretanto, se os fenômenos forem representações encadeadas segundo as leis empíricas, eles próprios têm um fundamento que não são fenômenos, ou melhor, possuem uma causa inteligível. Essa não é determinada por fenômenos, embora seus efeitos se manifestem e podem ser determinados por outros fenômenos. Ela e a sua causalidade encontram-se fora da série, ao passo que seus efeitos encontram-se na série das condições empíricas (CRPu, B 564).

Kant ao assegurar indeterminação e espontaneidade absoluta livre à esfera numênica, salvaguarda a possibilidade da liberdade transcendental. Entretanto, ao delimitar a liberdade transcendental à esfera numênica, ele não consegue demonstrar a realidade teórica dessa. Aliás, segundo sua argumentação seu propósito nem é esse, pois, estaria ele próprio estourando as suas conquistas. Logo, não pode e nem pretende demonstrar a realidade da liberdade nesse âmbito. Seu intento era demonstrá-la como compatível com a natureza.

4 A LIBERDADE PRÁTICA NA CRPU E SUA CONEXÃO COM A LIBERDADE TRANSCENDENTAL

A exposição anterior sobre a liberdade transcendental explicitou a possibilidade e as características dessa e como Kant faz a passagem entre o contexto cosmo lógico para a questão da ação humana. O argumento kantiano sustenta que ao se admitir uma causalidade espontânea no que tange à explicação e gênese de alguns fenômenos que ocorrem no mundo, simultaneamente, abre-se a possibilidade de se atribuir aos seres racionais uma capacidade para iniciar séries

causais na natureza. Quer dizer, de certo modo ele sugere um vínculo entre a ideia da liberdade transcendental e a liberdade prática.

Kant discute o vínculo entre liberdade transcendental e liberdade prática em dois lugares na CRPu, na Dialética e no Cânon da Razão Pura. As explicações de tal vínculo parecem diferir uma da outra, implicando a questão sobre a coerência do trato da liberdade na referida obra. A pergunta pela coesão conceitual reside na aparente contradição que emerge do texto kantiano.

Na Dialética, Kant vincula a liberdade prática à ideia de liberdade transcendental, onde afirma que a impossibilidade dessa última implicaria a anulação da primeira. Essa passagem deixa clara a íntima e sólida conexão entre esses conceitos. Aponta para a seguinte tese: somente se é livre praticamente quando se o é transcendentemente. Além disso, indica que se não há liberdade transcendental, não há liberdade prática. Contudo, no Cânon, Kant não ressalva essa vinculação entre os conceitos de liberdade, apenas observa que “por ora me servirei do conceito de liberdade apenas no sentido prático e deixo de lado, como coisa já tratada acima (isto é, na Dialética), o sentido transcendental que não pode ser pressuposto empiricamente como um princípio de explicação dos fenômenos, mas que é, por si mesmo, um problema para a razão” (CRPu B 829-830). O vínculo veementemente ressaltado na Dialética, agora é deixado de lado. A imbricação necessária parece ter desaparecido. Haveria, portanto, a sugestão de que o sujeito não precisa ser livre transcendentemente para o ser praticamente. Isso gera o questionamento, há incompatibilidade conceitual entre esses dois momentos?

4.1 A LIBERDADE PRÁTICA

Para dar conta desse problema é necessário primeiro determinar o que Kant entende por liberdade prática. Ele discute o conceito de liberdade prática em dois momentos da Crítica da Razão Pura,

na “Dialética” e no “Cânon da razão pura”. Na Dialética, a liberdade prática é definida como “a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade” (CRPu, B562). Quer dizer, se é livre praticamente à medida que o arbítrio não é determinado pela sensibilidade, i.é, quando não é influenciado por algo que lhe é exterior. Um arbítrio que se autodetermina é *arbitrium liberum*. Quais são as suas características?

O arbítrio é sensível nas circunstâncias em que é patologicamente afetado. Chama-se *arbitrium brutum*, quando pode ser patologicamente necessitado, é *arbitrium liberum* (vontade), quando a sensibilidade não determina a ação e a determinação é dada em si mesma, independente dos impulsos sensíveis. O primeiro é característico dos animais, o segundo dos homens. Um dado que chama a atenção é que o *arbitrium liberum* (humano) pode ser afetado pelas inclinações sensíveis. Ele difere do *brutum*, pela possibilidade de poder agir sem ser coagido. O que caracteriza o *arbitrium liberum* é a sua racionalidade, entendida aqui, como a capacidade de escolher um curso de ação conforme princípios gerais, e de fazer frente à determinação por inclinação. Essa capacidade de agir com base na razão e a liberdade em relação à coação sensível podem ser considerados, respectivamente, os aspectos positivos e negativos do conceito de uma vontade livre praticamente (ALLISON, 1992). É o poder que o homem possui de determinar seu arbítrio espontaneamente. Como afirma Kant, “o arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis”. É necessário ressaltar que os traços característicos da vontade do ser racional, acima citados, ainda não comportam o teor moral atribuído a eles por Kant nos escritos éticos posteriores. Na primeira Crítica, eles apenas evidenciam os aspectos racionais do ato espontâneo, livre do ser humano.

O motivo pelo qual se perde esse aspecto amplo da racionalidade na obra deve-se ao fato de Kant explicar a vontade em termos do papel de um imperativo determinante da escolha (dever). Nesse sentido, o argumento kantiano sustenta que “uma vontade livre praticamente é capaz de decidir em virtude do reconhecimento de um dever, isto é, em virtude da consciência de alguma regra ou princípio geral da ação que se aplica a uma situação dada” (ALLISON, 1992, p. 478). O conceito de dever aqui referido não tem apenas conotação ética, pois as regras que determinam a ação podem ser morais ou prudenciais, podem ser imperativos categóricos ou hipotéticos.

No Cânon da razão pura, Kant retoma a questão da liberdade prática. Nele retoma os mesmos argumentos desenvolvidos na Dialética, todavia, acrescenta uma afirmação que gera polêmicas sobre a coerência entre o conceito de liberdade estabelecido na referida seção e o que é desenvolvido nesta. A afirmação polêmica é a seguinte: “a liberdade prática pode ser demonstrada pela experiência [...], através da experiência conhecemos que a liberdade prática é uma das causas naturais, a saber um causalidade da razão na determinação da vontade” (CRPu, B 830-831). Esse acréscimo gerou muitas controvérsias. Kant teria apresentado dois conceitos distintos de liberdade prática, tendo como fator complicador o fato de que eles seriam contraditórios. Essa tese baseia-se no seguinte argumento: Na Dialética, a liberdade prática consistiria numa independência frente à sensibilidade (natureza), no Cânon, é uma das causas naturais e pode ser conhecida pela experiência.

Pretende-se refutar tal tese. Não existe um conflito substancial entre as duas explicações¹². Para implicar o que se pretende, é necessário mostrar que: (a) a capacidade da vontade para opor-se à inclinação e agir com base em imperativos é comum às duas con-

¹² O Argumento que segue se fundamenta em Allison (1992).

ceituações e (b) que a consciência de tal capacidade (causalidade da razão) pode ser considerada um “fato” que torna possível a realidade da liberdade prática. A (a) é facilmente demonstrável, o texto claramente evidencia a correspondência procurada.¹³ Demonstrar (b) é um pouco mais complicado. Entretanto, há uma passagem da CRPu que sugere duas teses: i) pela “apercepção” (consciência imediata que o homem tem de si mesmo), o ser humano torna-se capaz de determinar suas ações pela razão, e ii) a “causalidade da razão” fica evidenciada pelas “regras” fornecidas por ela ao arbítrio, entendido como poder de escolha:

Só o homem [...] se conhece a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em atos e determinações internas que não pode, de modo alguma, incluir nas impressões dos sentidos [...]. Que esta razão possua uma causalidade ou que, pelo menos, representamos nela uma causalidade, é o que claramente ressalta dos imperativos que dispomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdade ativas. (CRPu, B 574-575).

A capacidade do arbítrio de se contrapor à inclinação com base em imperativos é um “fato” que o ser racional pode ser consciente da mesma forma que ele é consciente da sua capacidade de pensar (ALLISON, 1992). A consciência da capacidade de pensar uma causalidade da razão é a experiência que vai demonstrar a realidade da liberdade prática. Todavia, claro deve ficar, essa consciência da capacidade de pensar não expressa rigorosamente o conceito kantiano de experiência, mas é suficiente para o propósito de Kant para evidenciar que o ser racional é livre praticamente sem o ser transcendentalmente. Ele apenas quer sublinhar a possibilidade de saber por experiência que a vontade é livre, e sabe-se isso porque se tem a consciência de poder resistir a, e mesmo contrariar todos os móveis sensíveis (ALMEIDA, 1997). Se a interpretação estiver correta, a afir-

¹³ Ver as passagens: B562, B575 e B830.

mação de que a liberdade prática pode ser demonstrada pela experiência perde seu caráter polêmico ou problemático, e ainda garante-se a unidade conceitual da liberdade nos dois momentos. Contudo, considerando essa posição, como estabelece-se o vínculo entre liberdade prática e liberdade transcendental? A concepção de liberdade prática desenvolvida no *Cânon* prescinde da liberdade transcendental, declarada na *Dialética* com dependente dessa última?

4.2 LIBERDADE TRANSCENDENTAL E LIBERDADE PRÁTICA

Na *Dialética*, Kant entende a liberdade transcendental como “faculdade de iniciar por si um estado”, ou seja, como espontaneidade absoluta. Esta definição é negativa, pois o poder que é independente em si mesmo não é determinado pelas causas precedentes. No *Cânon*, dedica-se preferencialmente à liberdade prática, contudo, faz a seguinte observação: “liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão (do ponto de vista da sua causalidade a iniciar uma série de fenômenos) relativamente a todas as causas determinantes do mundo sensível” (CRPu, B831). Assim, o argumento kantiano indica que a absoluta espontaneidade e a independência em relação à sensibilidade, garante à razão espontaneidade e independência na determinação da vontade. Por conseguinte, o *Cânon* contém uma aplicação ou especificação da liberdade transcendental contida na *Dialética*, e não uma concepção alternativa (ALLISON, 1992).

Para responder a questão levantada no início do 4 realizou-se até agora, o seguinte trajeto: primeiro analisou-se o conceito de liberdade prática e seus desdobramentos tanto na *Dialética* como no *Cânon*, e posteriormente o de liberdade transcendental. No que diz respeito à primeira, enfatizou-se que nos dois momentos que ela abordada na *Crítica*, seu conceito é único. Quanto à segunda, concluiu-se que no *Cânon* há uma aplicação do conceito expresso na *Dia-*

lética. Resta, portanto, analisar como se estabelece a relação entre os dois conceitos nas referidas seções.

O vínculo entre ambos também está expresso nas duas seções nas quais o problema da liberdade está em discussão. Na *Dialética*, Kant afirma que a liberdade prática depende da liberdade transcendental, ou seja, o conceito de liberdade prática fundamenta-se na ideia transcendental de liberdade. Entretanto, no *Cânon*, diferentemente, Kant distingue as duas concepções considerando que ali somente está interessado pela liberdade prática. Assim, limita-se a indicar que deixará de lado o conceito transcendental de liberdade, pois este não pode ser pressuposto empiricamente como um princípio para explicar fenômenos. Naquela, a conexão está claramente evidenciada. Nessa última, o vínculo parece não existir. Há uma vinculação entre liberdade transcendental e prática no *Cânon*?

A passagem fonte das maiores dificuldades a respeito do problema da liberdade no *Cânon* localiza-se em B 831:

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

Há um aspecto aqui não problemático: em perspectiva prática - esfera das ações - conta o fato da razão fornecer e ser a fonte de regras e imperativos. Porém, a dificuldade aparece na declaração de que a realidade da liberdade prática não estaria ameaçada se em última instância a razão pudesse ser determinada por algo exterior a ela, pela natureza (ALLISON, 1992). Se assim for, o ser humano não seria livre em sentido transcendental. Dessa maneira será difícil

anular a conclusão do Cânon de que a liberdade prática se sustentaria independentemente da liberdade transcendental. Isso contradiz a Dialética.

Kant parece defender no Cânon, como a questão da liberdade transcendental não tem relevância prática ou moral, que a redutibilidade última da liberdade à natureza é compatível com a moralidade. A maneira como Kant caracteriza as leis morais na Crítica indicam nessa direção. Elas diferem-se das leis pragmáticas por não serem derivadas do que a vontade revela como felicidade, “são determinadas totalmente a priori (CRPu, B828), elas são independentes da sensibilidade. Essa distinção tem um sentido meramente epistêmico, A vontade fornece máximas de ação que conduzem à felicidade. Nessa perspectiva, apenas realiza a imediaticidade dos desejos. A razão por suas características, espontaneidade e indeterminação, representa o bom é útil, exprimindo o que deve acontecer, o qual difere das leis naturais, as quais apenas tratam do que acontece. Essa tese difere, e muito, daquela apresentada posteriormente nos escritos morais, de que a vontade deve (ou pode) ser motivada pelo respeito à lei. Essa doutrina é incompatível com a redutibilidade da liberdade à natureza e o rechaço da liberdade transcendental como ocorre no Cânon. Neste, Kant está preocupado em mostrar que é necessário a postulação de Deus e da vida futura, pois, caso contrário, a razão seria obrigada a considerar as leis morais como vãs quimeras. A postulação daqueles é necessária para sustentar a lei moral em si mesma (ALLISON, 1992).

Alguns interpretes¹⁴ consideram que na Crítica da Razão Pura encontram-se duas teorias distintas e incompatíveis de liberdade. De acordo com eles, a explicação apresentada no Cânon é pré-crítica e reflete uma compreensão da teoria da liberdade em um estágio ini-

¹⁴ Os interpretes são citados por Allison (1992), são eles: Albert Schweitzer, Victor Delbos, Martial Gurrolt, Bernard Carnois. Segundo o autor, tal interpretação baseia-se em uma compreensão específica da afirmação kantiana de que a negação da liberdade transcendental deveria implicar a eliminação da liberdade prática.

cial. Por outro lado, na Dialética tem-se uma abordagem crítica que relaciona-se com a filosofia moral articulada na Fundamentação Metafísica dos Costumes e na Crítica da Razão Prática. Assim, os autores põem a Crítica da Razão Pura em consonância com os escritos éticos posteriores, mas admitem uma contradição interna na obra.

A afirmação kantiana feita na Dialética de que a supressão da liberdade transcendental implicaria a eliminação da liberdade prática, não pode ser apenas entendida no sentido de que a vontade humana só é livre praticamente quando o for transcendentemente. Kant parece estar afirmando “uma conexão necessária entre o conceito de liberdade prática e a ideia transcendental e não a realidade dos dois tipos de liberdade” (ALLISON, 1992, p.483).

A interpretação ampara-se na afirmação de que “deverá observar-se que não pretendemos expor aqui a realidade da liberdade [...]. Além disso, nem sequer pretendemos demonstrar a possibilidade da liberdade [...]; a liberdade é aqui tratada apenas com ideia transcendental” (CRPu, B586). Isso significa, para Kant, que a ideia de liberdade transcendental comporta uma função regulativa em relação ao conceito de liberdade prática. Deste modo fica aberta a possibilidade do ser racional ser efetivamente livre em sentido prático, mas sem o ser em sentido transcendental. Logo, estabelece-se o vínculo entre liberdade transcendental e liberdade prática no Cânon na medida que a ideia de liberdade transcendental assume uma função regulativa em relação ao conceito de liberdade prática, além de se demonstrar que há uma compatibilidade dos significados dos conceitos de liberdade abordados por Kant na Crítica da Razão Pura.

PARTE I

Capítulo II

Razão e liberdade

1 A NECESSIDADE DA CRÍTICA DA RAZÃO

A Crítica é um tribunal instaurado pela própria razão para julgar as pretensões legítimas e as presunções infundadas dela mesma. É um autoexame da razão para avaliar sua competência (CRPu, A XI). Constitui-se como avaliação da faculdade da razão em geral para estipular que tipo de conhecimento pode ela aspirar independentemente da experiência. Portanto, a Crítica pretende estipular “a fonte, a extensão e os limites da razão pura” (CRPu, A XII).

Kant propõe a Crítica para dar conta de um problema específico, a saber: a metafísica é possível como ciência? Aquela é por excelência o domínio da razão, “é conhecimento a priori ou do entendimento e de razão pura” (CRPu, A XII). As fontes do conhecimento metafísico não são empíricas e suas proposições nunca derivam da experiência. É um tipo de conhecimento que está além da experiência.

O que leva Kant a propor tal questão? Qual seu objetivo ao estipular tal interrogação? Fundamentalmente, o argumento kantiano reza o seguinte: a metafísica tornou-se um campo de disputas intermináveis entre dogmáticos (racionalistas) e indiferentistas (empiristas e céticos). Enquanto que os primeiros pretendem obter conhecimentos objetivos, independentemente da experiência, caindo em obscuridades e contradições, os últimos defendem a impossibilidade da metafísica (empiristas) e de qualquer tipo de conhecimento (céticos). Isso ocorre, dado o fato de que a metafísica encontrava-se num “mero tateio”, pois, lhe faltava um método específico. Os resultados assegurados por ela, até então, eram pífios, e segundo Kant, não é de se surpreender que ela se encontre numa situação embaraçosa. Diante desse cenário nada mais importante do que interromper as investigações metafísicas é perguntar: a metafísica é possível? Em outros termos, a capacidade da razão de conhecer a priori independentemente da experiência é possível. A pergunta pela possibilidade da metafísica é a pergunta pela possibilidade de um conhecimen-

to pela razão pura. Investigar a possibilidade do conhecimento pela razão é perguntar-se pela possibilidade das proposições sintéticas a priori. Pois, segundo Kant, todos os juízos genuinamente metafísicos são sintéticos a priori (extensivos) (KANT, 1998).

Kant declara que em oposição à lógica, à matemática e à física, a metafísica não trilhou o caminho seguro da ciência. Por qual razão isso não ocorreu? Nas ciências supracitadas, em determinado momento de seu desenvolvimento, ocorreu uma súbita revolução no modo de pensar, que lhes assegurou o caráter científico que as caracterizam. Emulado pelo exemplo dessas, ele propõe uma revolução, chamada copernicana, na esfera da metafísica. Sua proposta consiste no seguinte:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir a priori, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento a priori desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. (CRPu, B XVI).

A revolução proposta é denominada de copernicana por adotar um procedimento análogo ao de Copérnico no que diz respeito à explicação dos movimentos celestes. Assim, a perspectiva cognoscitiva é alterada. No enfoque tradicional o conhecimento fundava-se no objeto, agora ele baseia-se no sujeito. Este se torna o agente do conhecimento. É ele que regula por sua estrutura cognitiva transcendental, os objetos da experiência. Essa mudança metodológica é significativa, desta forma, pode-se conhecer pela razão a priori, pois somente conhece-se a priori das coisas o que é posto nelas pelo sujeito.

A revolução copernicana ao modificar o modo de pensar permite a Kant na Estética e na Analítica, explicar a possibilidade de

um conhecimento a priori, e embasar com rigor as leis que a priori fundamentam a natureza. Entretanto, um conhecimento a priori de objetos e suas leis somente são possíveis e têm aplicação nos limites da experiência possível. Esse tipo de conhecimento refere-se aos fenômenos e não às coisas em si, reais, mas incognoscíveis. A razão pura (entendimento) somente pode conhecer a priori objetos que são dados pelas formas puras da sensibilidade. Mas, a razão (sentido estrito) exige necessária e legitimamente o incondicionado, transpõe os limites da experiência. Ela exige a “completude da série das condições”. No entanto, o incondicionado, se não for pressuposta a distinção entre fenômeno e coisa em si, não pode ser pensado sem contradição, pois caso contrário, seria empiricamente condicionado pelas condições espaço-temporais. Kant nega à razão especulativa incursões na esfera do suprassensível, à medida que restringe seu âmbito de atuação à experiência possível. Todavia, abre a possibilidade de se pensar o incondicionado numa esfera que está isenta das condições sensíveis. A razão pode ocupar-se a priori do incondicionado na esfera prática. Desse modo, Kant indica uma dupla função da Crítica, uma negativa e outra positiva. A primeira consiste em restringir a razão especulativa aos limites da experiência, e a última de que há um uso prático da razão, que se situa para além das fronteiras da sensibilidade (CRPu, BXXIV - XXV).

É necessário salientar que é pela distinção fenômeno - coisa em si que Kant restringe o uso especulativo à experiência. Da perspectiva especulativa, a coisa em si pode ser pensada, não conhecida:

Para conhecer um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da 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 também um objeto. (CRPu, B XXVI).

Na natureza nada corresponde ao conceito do incondicionado, portanto não é possível ensiná-lo. Sua possibilidade, mesmo enquanto conceito é lógica.

A referida distinção também é necessária para postular a causalidade por liberdade. Não feita a diferenciação, o mecanismo natural estende-se a todas as coisas, entendendo-as como causas eficientes. Sob esse ângulo, a vontade do ser racional não pode ser livre, uma vez que está sujeita à necessidade natural. Diz Kant (CRPu, BXXVII-XXVIII):

Se a crítica não errou, ensinando a tomar o objeto em dois sentidos diferentes, isto é, como fenômeno e como coisa em si; se estiver certa a dedução dos seus conceitos do entendimento e se, por conseguinte, o princípio da causalidade referir-se tão-somente às coisas tomadas no primeiro sentido, isto é, enquanto objeto da experiência e se as mesmas coisas, tomadas no segundo sentido, lhe não estiverem sujeitas, então essa mesma vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, livre, sem que deste modo haja, contradição 'Y'.

Entretanto, se do ponto de vista especulativo fica vedada a possibilidade de conhecer a liberdade (enquanto propriedade de um ser que produz efeitos no mundo), é possível ensiná-la. A possibilidade de ensiná-la vincula-se à distinção crítica entre fenômeno e coisa em si. Desse modo, ela não é contraditória. Não sendo contraditória, pode ser pensada como conceito teórico problemático. Assim, Kant ao perguntar pela possibilidade da metafísica como ciência, instaura a crítica da razão pura, restringe o uso teórico dessa à experiência possível e salvaguarda a extensão da razão pura na esfera prática. Ou seja, Kant revela que além de um uso teórico- cognitivo, a razão possui um uso prático-moral.

2 O CÂNON DA RAZÃO PURA: O USO PRÁTICO

Para identificar se determinada faculdade possui um uso correto é necessário conhecer os princípios que regem o seu uso. O conjunto desses princípios, Kant denomina Cânon. A grande questão do Cânon é saber se a razão pode ser fonte de conhecimentos positivos, isto é, se é possível pela razão, na esfera prática, um conhecimento verdadeiro por princípios. Sendo assim, é necessário investigar com mais cuidado se a tendência da razão ultrapassar as fronteiras da experiência não aponta para os objetivos que ela almeja. Essa pesquisa acurada torna-se imprescindível, considerando-se que a razão insiste em orientar seus esforços para além dos limites da experiência.

A investigação desenvolvida no Cânon, que pode ser entendida como o polo positivo, complementa aquela que fora levada a cabo até então (lógica transcendental), que pode ser compreendida como o aspecto negativo da Crítica. A Crítica até o Cânon, disciplinarmente policiou a razão (especulativa), ou seja, reprimiu seus excessos e a guardou contra as ilusões que daqueles derivam, bem como determinou seus limites. / Por esse motivo parece que a única função da Crítica é negativa: “O proveito maior e talvez o único de toda a filosofia da razão pura é, por isso, certamente apenas negativo; é que não serve de organon para alargar os conhecimentos, mas de disciplina para lhe determinar os limites e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir os erros (CRPu, A795 B823). Contudo, no Cânon é investigada a possibilidade da razão em determinada esfera (prática), produzir conhecimentos verdadeiros. Portanto, a Crítica também possui um sentido positivo. O Cânon complementa a investigação anterior, uma vez que não limita, não restringe a razão, mas pretende mostrar positivamente, que a partir dela é possível se ter conhecimentos (práticos) verdadeiros.

Kant entende o Cânon como “um conjunto de princípios a priori do uso legítimo de certas faculdades do conhecimento em ge-

ral” (CRPu, A796 B824). Portanto, ele indica que há um uso legítimo da razão, pois, onde não é possível nenhum uso correto de uma faculdade cognitiva, não há cânon. Entretanto, em qual dos usos da razão ele é possível? No uso especulativo (completamente dialético) ele é impossível. Por consequência o uso legítimo da razão pura está no uso prático. No Cânon, é o uso prático (legítimo) da razão que Kant analisa. Nele, o argumento kantiano investiga qual é e como a razão constitui o seu fim último.

A tendência natural da razão em ultrapassar o uso empírico e aventurar-se no uso puro está fundada num interesse especulativo ou prático? Essa é a questão que precisa ser respondida para se identificar qual é o fim último da razão.

No uso transcendental, a razão especulativa visa alcançar três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. No entanto, para ela essas ideias são sempre transcendentais. Na natureza não se encontra nenhum objeto que a elas correspondem. Toda tentativa de fundá-las empiricamente fica comprometida, pois, pela falta de uma contrapartida empírica, não é possível provar sua utilidade na investigação da natureza. A razão especulativa sempre faz uso da seguinte regra: nunca deixar de lado as causas naturais e a experiência para derivar conhecimentos. Para a razão especulativa, a experiência possível não é suficiente para seus interesses e os objetos supracitados são esforços ociosos e difíceis para ela.

No entanto, a razão pura exige o incondicionado (as ideias transcendentais) para alcançar a unidade completa e sistemática da experiência. Mas elas, não são necessárias para o saber (enquanto elemento constitutivo desse). Destarte, sua importância deve dizer respeito à esfera prática. As ideias transcendentais, que para a razão especulativa sempre são transcendentais, no uso prático são imanentes. Para justificar a “imanência” dessas, é preciso demonstrar, na ordem prática, os princípios pelos quais a razão pode efetivar as ideias como aplicáveis a priori ao mundo empírico. O problema concerne

a questão de se é possível a razão determinar a priori a vontade do ser racional (arbítrio),¹⁵ ou seja, se é possível que princípios a priori possam determinar, independentemente da sensibilidade, as ações humanas. A questão remete a uma causalidade pela razão: é possível a ela determinar a vontade (livre-arbítrio) independentemente da sensibilidade?

Conforme Kant, a vontade (livre-arbítrio) pode ser determinada de duas maneiras: por leis pragmáticas ou por leis morais. As leis pragmáticas, que têm origem nas inclinações sensíveis, fazem parte do que no argumento kantiano é denominado de “doutrina da prudência”, ou seja, elas ordenam os meios (ações) para se atingir um único fim, a felicidade. Por terem origem empírica, elas apenas oferecem os fins recomendados pelos sentidos e, portanto, não são determinações puras da razão. As leis práticas puras são produtos da razão pura, são leis morais. O fim que atingem é dado a priori pela razão. Por elas, a razão demonstra seu poder causal (prático).

As leis morais são os princípios que expressam a possibilidade da razão determinar a priori a vontade do ser racional. São os “princípios a priori” que permitem sustentar que a razão pode determinar a priori a vontade. Nesse sentido, a razão possui a capacidade (espontaneidade) de não se deixar determinar pelo sensível e ainda pode determinar a vontade. Ela não é determinável, mas determinante. Destarte, a liberdade (espontaneidade) tem de ser atribuída como condição de determinação da vontade do agente. Por esse motivo, a razão constitui-se como causalidade.

A vontade (arbítrio humano) liga-se à sensibilidade. Por conseguinte, ela é determinada empiricamente, é sensivelmente

¹⁵ Quanto aos termos vontade e arbítrio é necessário observar que neste trabalho eles serão usados como sinônimos. Na CRPu, Kant usa-os também neste mesmo sentido. A distinção kantiana entre vontade e arbítrio, que conduz a uma nova especificação da liberdade como liberdade do arbítrio e não da vontade, é um resultado tardio da *Metafísica dos Costumes* (ROHDEN, 1981).

afetada. Diante disso, a razão nada pode dizer. Todavia, ela não é necessariamente determinada apenas por impulsos sensíveis, ela pode ser determinada independentemente desses. Assim sendo, os estímulos sensíveis não são condições necessárias para o agir humano, que é livre. Isso não implica que a vontade humana (arbítrio livre) exclua toda e qualquer possibilidade de ser determinada por estímulos sensíveis, mas neste caso, ela não realizaria sua liberdade. Se de fato, a vontade é determinada independentemente dos impulsos sensíveis, pode-se dizer que as ações humanas têm a possibilidade de serem somente determinadas pela razão.

Por isso, o que a razão pura reivindica no plano especulativo, conhecer a priori certos objetos, efetiva-se na esfera prática. A insistência da razão transcender a experiência não é uma vã quimera. Pois, no plano suprassensível, a razão alcança seus objetos e pode ser fonte de conhecimentos verdadeiros. Logo, de acordo com Kant, o interesse último da razão pura é moral. Quer dizer, a insistência da razão em procurar o incondicionado origina-se num interesse prático e tem como fim esse mesmo interesse. Como, segundo Kant, “o prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade” (CRPu B 828), pode-se afirmar que o interesse último da razão é pela liberdade. Os esforços dela concentram-se em efetivar o fim último da razão pura, a liberdade.

2 A LIBERDADE POSITIVA E NEGATIVA DA RAZÃO

Na CRPu encontram-se dois conceitos fundamentais de razão (sentido estrito): o conceito lógico e o conceito transcendental (real). Pelo primeiro, a razão é entendida como um poder de inferir mediatamente. Nesse uso, o propósito dela é realizar uma unidade subjetiva dos conceitos do entendimento. Conforme o segundo, ela caracteriza-se por ser um conhecimento sintético por conceitos. Por esse uso, a razão pretende realizar uma unidade objetiva do conhecimento. Esses dois conceitos da razão sugerem certa liberdade dessa

em seus procedimentos. Ou seja, em sua atividade específica, a razão encontra-se estreitamente vinculada ao conceito de liberdade (ROHDEN, 1981).

Isso pode ser dito, uma vez que, Kant entende a razão como livre a partir da dupla concepção de liberdade apresentada na CRPu. Destarte, tem-se: a) a razão é livre por possuir uma espontaneidade absoluta de pensamento, considerando-se que sua ação forma princípios e sínteses que decorrem desses. A essa mesma espontaneidade pertence à ideia transcendental de liberdade como princípio explicativo da causalidade dos fenômenos. Esta liberdade da razão refere-se à esfera teórica. Pode-se chamá-la de liberdade negativa da razão, ou seja, a espontaneidade absoluta da razão é criticada quando pretende equivocadamente determinar o incondicionado. Nesse sentido, o caráter negativo, consiste na restrição que a razão se auto impõe ao instaurar o processo crítico. b) A razão é livre por ser uma causalidade espontânea do arbítrio (vontade). Sob esse ângulo, ela conecta-se com a definição prática de liberdade, enquanto independência do sensível. Num sentido prático, a liberdade da razão localiza-se na sua capacidade de determinar a priori o arbítrio (ROHDEN, 1981). Caracteriza-se como liberdade positiva da razão.

Assim sendo, Kant pensa na CRPu, a liberdade da razão em conexão com os dois conceitos de liberdade apresentados, enquanto ideia transcendental (liberdade cosmológica) e como causalidade positiva do arbítrio (como liberdade prática). Como já se salientou, a liberdade da razão na esfera teórica vincula-se à formação da ideia especulativa de liberdade. A razão forma essa ideia com o objetivo de explicar fenômenos empíricos (totalidade empírica) que não são suficientemente explicados pela causalidade natural. Como já se mencionou, a ideia de liberdade, como as demais, são sempre transcendententes e como tal não servem para explicar a natureza. De modo que, a razão, ao formar referida ideia, converte a totalidade empírica, incompleta, numa totalidade transcendental, tratando os

fenômenos como coisas em si. Como consequência, surge a necessidade de estabelecer os limites da razão especulativa (teórica), que justifica sua ação pelo argumento de que ela não encontra na experiência a totalidade absoluta das condições no que se refere à relação causal (terceira antinomia).

Esse procedimento da razão especulativa, na perspectiva teórica, é ilegítimo por três razões:

- a) a ideia de liberdade é sempre negativa, não deriva da experiência e nem pode ser provada por ela. A ideia de liberdade contrapõe-se à necessidade natural enquanto poder causal, como espontaneidade, enquanto capacidade para iniciar uma nova série fenomênica.
- b) a pretensão de ampliar a natureza até o incondicionado pode levar a tese de que o mundo é um todo ilimitado da causalidade natural. Ou seja, a tentativa de estender a categoria da causalidade (terceira antinomia) para além da experiência, anula a distinção crítica entre fenômenos e coisas em si e instaura a causalidade natural como a única maneira de explicar a relação causal, inviabilizando e destruindo toda e qualquer possibilidade de uma causalidade não-natural (livre).
- c) o princípio da razão suficiente somente é aplicável na experiência, não fora dela. O propósito de explicar por esse princípio o suprassensível não é possível, pois o último, não segue as regras e leis da causalidade natural.¹⁶

O erro da razão pode ser evitado se ela não usar especulativamente suas ideias. Sob essa perspectiva, as antinomias, princi-

¹⁶ Argumento construído a partir de Rohden (1981).

palmente a terceira, têm um papel fundamental. Pois, pela solução dessas, constata-se a possibilidade da aplicação da ideia à prática (ROHDEN, 1981). O resultado fundamental da solução crítica das antinomias consiste em dois pontos: a) limitação da razão especulativa à experiência possível e uma atribuição às ideias no plano teórico e b) instauração da possibilidade do uso prático da razão e de uma justificação das ideias na esfera prática. O que está indicado na Dialética, vai depois ser explicitamente mostrado no Cânon, isto é, que há um uso prático da razão e que o interesse dessa ao insistir em transcender a experiência, tem como intuito um objetivo prático. Kant ao solucionar as antinomias, limita o uso especulativo e permite a ampliação do uso prático da razão. Se a interpretação for correta, é legítimo afirmar que a solução, principalmente da terceira antinomia, é dirigida por um interesse da razão na existência da liberdade. Tal abordagem é confirmada no Cânon, quando ele sustenta que o fim último da razão é prático. Em suma, esse argumento tenta demonstrar que a liberdade da razão na esfera teórica, ao usar especulativamente as ideias, inclusive a de liberdade, indica a necessidade da crítica. Mas, sua insistência em transgredir as fronteiras da experiência fundamenta-se num interesse prático que lhe é natural. A crítica, ao conter os excessos da espontaneidade da razão, demonstra seu caráter negativo.

Consoante o argumento kantiano, é no uso prático que a razão evidencia positivamente seu atuar espontâneo. Nessa esfera, a espontaneidade da razão consiste em determinar a priori por intermédio de seus conceitos a vontade (arbítrio humano). Portanto, aqui ela distingue-se daquela espontaneidade do pensamento, por sua eficácia prática, pela determinação da ação humana. Assim, enquanto espontaneidade prática, a razão produz leis para o arbítrio. Por ser determinado pela razão, o arbítrio humano é livre. Sua liberdade pode ser evidenciada por uma dupla razão: a) enquanto afetado pela

sensibilidade, mas não necessariamente determinado por ela e b) por possuir um poder interno de auto determinar-se (CRPu, B 562).

A condição de possibilidade da liberdade do arbítrio está na sua capacidade de ser determinado por motivos racionais. Por ser livre, o arbítrio toma por regra o que deve acontecer e não o que acontece (CRPu, B830). Em síntese, a liberdade do arbítrio consiste no seu poder de se determinar independente e diversamente daquilo que ocorre na e pela experiência. A autodeterminação do arbítrio se dá por intermédio das regras objetivas, que são produtos da razão pura. Assim sendo, o arbítrio humano caracteriza-se não apenas pela afecção sensível, mas principalmente pelas representações da razão. A razão produz duas espécies de regras (já citadas): 1) as pragmáticas, que perseguem a felicidade (motivo empírico) e que se caracterizam por procurar concordar os meios com o fim último aspirado e 2) as regras puras (práticas), que representam o fim em si mesmo e são dadas a priori pela razão. Segundo Kant, essas últimas são “leis objetivas da liberdade” (leis práticas), exprimem o que deve acontecer, por isso, o arbítrio humano é caracterizado como sendo determinado pelo dever ser.

O arbítrio humano caracteriza-se por sua racionalidade (espontaneidade). Por essa capacidade escolhe entre agir ou não agir de determinado modo. Ele se determina, independentemente da coação sensível. Essa independência lhe é assegurada por seu caráter inteligível, por possuir uma causalidade não empírica. A inteligibilidade desse, deve-se principalmente à razão. Ora, isso pressupõe que a razão possua uma causalidade. Entretanto, como Kant justifica essa causalidade da razão?

A “prova” para a causalidade da razão, conforme Kant é ressaltado pela influência que os imperativos dessa têm na ordem prática (CRPu, B575). Ou seja, o poder causal da razão pode ser vislumbrado na ação cotidiana, uma vez que certas regras, que são produzidas por ela, demonstram que o agente não age apenas segundo a causalidade

natural. Esses imperativos exprimem um dever. A razão por essa sua capacidade instaura uma ordem própria distinta da natural. Os móveis sensíveis não podem produzir um dever, eles geram apenas um querer que é condicionado.

O poder causal da razão provém de sua espontaneidade. A razão é livre por seu agir espontâneo. Essa espontaneidade está vinculada, cosmologicamente, à capacidade de iniciar um estado por si mesmo e, praticamente, à independência das condições empíricas (conceito negativo) e o poder de autodeterminação. Entretanto, quanto à origem da espontaneidade da razão, o argumento kantiano silencia. Ele parece pressupor tal causalidade. Uma resposta possível para essa questão poderia ter como ponto de partida a seguinte asserção: “a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia agir por si mesma”. Ou seja, a espontaneidade da razão é uma criação dela mesma. Mas, isso implica que se deve admitir que a razão possui um poder para criar tal ideia, i.é, que ela é espontânea. Por conseguinte, o problema persiste, pois se deve pressupor que a razão é uma faculdade ativa. Portanto, na CRPu, a tentativa de pensar positivamente, desde uma perspectiva prática, a espontaneidade como causalidade da razão permanece abstrata e nebulosa.

3 HÁ UMA FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE NA CRPU?

Para dar conta do propósito desta investigação, a saber: se há uma fundamentação da moralidade na CRPu, é necessário, inicialmente balizar as características da filosofia prática kantiana. Kant preocupa-se exclusivamente com questões morais na Fundamentação metafísica dos Costumes e na Crítica da razão prática.

Fundamentalmente, é nessas obras que ele estabelece os traços básicos de sua filosofia moral, ou seja, onde efetivamente fundamenta, ou acredita ter fundamentado a moralidade.

3.1 A FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE NA FMC

3.1.1 O propósito e a estrutura argumentativa da Fundamentação Metafísica dos Costumes¹⁷ (FMC)

O ponto central da argumentação kantiana na FMC está voltado para o estabelecimento ou localização e justificação (possibilidade) do “princípio supremo da moralidade” (FMC, BA XV). Argumentativamente, a obra desdobra-se em três seções.

Na primeira seção, “Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico”, Kant por meio do método analítico (regressivo) (PATON, 1947; WOLFF, 1986), transita do conhecimento comum da moralidade para o conhecimento filosófico, isto é, do reconhecimento da moralidade à consciência de seu caráter puro, descobrindo a possibilidade da universalidade e necessidade que os princípios morais exigem (ZINGANO, 1989). Ele faz uma reconstrução racional da consciência ordinária moral. Pretende mostrar que o juízo moral ordinário, implicitamente, pressupõe um princípio moral geral e abstrato, o Imperativo Categórico. Genericamente, a tese kantiana fundamental dessa seção é a seguinte: o Imperativo Categórico é uma lei moral válida para todo agente racional. Dessa forma, o argumento kantiano, preocupa-se em expor a prova da validade do princípio supremo da moralidade.

A segunda seção, “Transição da filosofia moral popular para a Metafísica dos costumes”, divide-se em quatro subseções. Nelas, respectivamente, Kant critica as tentativas empíricas de fundamentar a moralidade e sustenta a necessidade de uma fundamentação a priori dela; apresenta os tipos de imperativos e declara que o imperativo categórico pode ser derivado do conceito de imperativo em geral; apresenta exemplos do Imperativo Categórico, deriva suas formula-

¹⁷ A partir de agora usar-se-á FMC.

ções bem como define conceitos centrais de sua filosofia moral; por fim retoma o argumento da secção e classifica algumas doutrinas morais a partir da distinção entre autonomia e heteronomia da vontade (WOLFF, 1986)

Na terceira seção, “Transição da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura”, Kant quer demonstrar que o homem é capaz de agir racionalmente. Para esclarecer a referida tese, retoma-se a estrutura geral da Fundamentação: na primeira seção, o argumento kantiano tenta provar que o Imperativo Categórico é o princípio pressuposto por todos os homens na elaboração de seus juízos; na segunda, defende a tese de que se o homem é capaz de agir racionalmente, então o Imperativo Categórico é o princípio da ação moral; na terceira, para concluir, precisa demonstrar que o ser humano é racional. Essa tese, juntamente com aquela apresentada na segunda seção, permite a Kant inferir que a lei moral obriga absolutamente todo ser racional (WOLFF, 1986). A terceira seção opera com duas ideias e uma questão central. As ideias são as seguintes: (1) O conceito de liberdade é a chave para explicar a autonomia da vontade. (2) A liberdade pode ser pressuposta como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais. A questão fundamental proposta é: como o Imperativo Categórico é possível? A resposta para ela é relevante, pois garantirá a validade de todo o argumento apresentado na Fundamentação.

Na sequência serão apresentados os principais argumentos desenvolvidos por Kant na Fundamentação.

a) A Vontade boa¹⁸ é a única coisa boa sem restrições

¹⁸ Seguindo lição colhida em Rohden, prefere-se usar como tradução de *ein guter Wille* “uma boa vontade”. (ROHDEN, 1997, p. 69-98). Ver também Dutra (2002). Nas citações se mantém a versão da edição portuguesa.

A primeira seção da FMC abre com a conhecida tese kantiana de que, segundo a moralidade popular, somente uma coisa é boa sem restrições, a vontade boa. Essa, no mundo todo, é a única coisa boa sem limitações. A boa vontade não está restrita a nenhuma condição. Nesse sentido, de acordo com Höffe (1986, p. 165), “o simplesmente bom é, a partir de seu conceito, isento de toda condição limitante, portanto incondicionado, ele é bom em si e sem ulterior objetivo”. Assim, o “único incondicionalmente bom é a boa vontade”.

Dada a centralidade de tal conceito é necessário, mesmo que sinteticamente, fazer algumas observações sobre o mesmo. Há um certo consenso entre os principais intérpretes de Kant que esta passagem, como outras em sua teoria, carece de uma maior clareza, detalhamento ou precisão.¹⁹

Ameriks (1993) sustenta que o termo pode ser interpretado de três formas: particular intenção; capacidade geral e o caráter como um todo (whole character). Sem entrar em minúcias argumentativas, no primeiro caso, a noção de boa vontade serve como um critério para a avaliação moral em contextos específicos. A orientação da vontade em uma situação particular seria o critério de tal avaliação, e independentemente da vontade ser boa ou não, a natureza do agente (seu temperamento, por exemplo) e os efeitos da vontade seriam bons, de uma determinada forma.

No segundo caso, a vontade boa não é um mero componente de um contexto particular de ação. Mas, é a capacidade das pessoas de escolher livremente de tal modo que escapem da determinação natural. É uma capacidade para a liberdade. Nessa perspectiva, a boa vontade, e apenas ela, é a bondade incondicionada porque a simples habilidade geral de usar corretamente a liberdade indica isso, e a moralidade é o resultado do uso adequado da liberdade (AMERIKS, 1993).

¹⁹ Por exemplo: Ameriks (1993), Wood (2009) e Allison (2011).

A terceira forma de interpretar, a vontade boa é equiparada ao caráter individual. Ameriks (1993) sustenta que esta engloba as duas interpretações anteriores. Como a primeira ela tem o benefício de oferecer uma interpretação da “vontade boa” que pode servir de base para a avaliação moral em diferentes contextos particulares e, como a segunda, indica algo, a capacidade para a liberdade, que pode ser considerado de valor especial. Ou em outros termos, quando se diz que há a vontade boa é equivalente a dizer que há um bom caráter.

Após este sumário esclarecimento, retorna-se ao argumento há pouco delineado. Porque a vontade é boa ou o que torna uma boa vontade? Em termos kantianos, uma vontade é boa tão somente pelo seu querer, i.é, em si mesma. Há aqui, uma pressuposição de que existe algo, um princípio ou atributo, capaz de tornar a vontade boa. Pois, ela não é boa por realizar algo ou um fim. É o seu querer como vontade boa que é bom sem restrições. Conforme Wood (2009), Kant quer dizer que, considerada em si mesma, a vontade boa é inteiramente boa, não sendo má com respeito a nada.²⁰

Assim sendo, o princípio do querer é o elemento que determina se a vontade é boa ou não. Logo, é a intenção e não o resultado, o fator preponderante no estabelecimento do valor moral da ação. Nesse caso, se em uma determinada situação, o querido não se efetive pela ação, mesmo assim a vontade continua sendo boa. Ela não pode ser julgada pela consecução ou não dos fins²¹. Ou pelos menos, isso não define sua natureza, sua bondade. A Correção ou não da ação não prejudica a bondade da vontade. Do fato da boa vontade ser

²⁰ “Ele explica esse último ponto, dizendo que a boa vontade é a única coisa boa cuja bondade não é diminuída por sua combinação com qualquer outra coisa - mesmo com todas as coisas más que possam ser encontradas em conjunção com ela” (WOOD, 2009, p. 8).

²¹ É frequente a acusação com base nesta afirmação que a ética kantiana é uma ética das intenções. De acordo com Alquié, este ataque à posição kantiana não procede. Segundo ele, Kant quer dizer que as =8circunstâncias externas podem impedir que uma ação transcorra conforme o desejado/querido. A suposição de um fracasso da boa vontade, face às circunstâncias externas, é um método de análise, destinado a mostrar que o valor moral reside somente no princípio do querer. (ALQUIÉ, 1957, p. 20). Neste mesmo sentido os comentários de H. J. PATON.

determinada pelo princípio do querer, de ser boa em si mesma, não decorre daí, que o agente moral não possa subjetivamente empregar os meios para a consecução efetiva da mesma. O problema central relacionado à vontade boa é o que a determina²² (a razão ou a sensibilidade), não os meios utilizados para a tornarem possível concretamente. Não é ação em si, o seu transcorrer e suas consequências, o critério para avaliar a bondade da vontade.

b) A boa vontade e o conceito de dever

Após constatar que o bom incondicionalmente em sentido moral é a vontade boa, Kant pretende desvelá-la. E o faz, apelando para o conceito de dever. De acordo com ele, o conceito de dever contém em si o de vontade boa (FMC, BA 1), portanto, não se equivale. Consoante Tugendhat (1997), o argumento kantiano destaca a seguinte tese: para os homens que podem agir de outra forma, o bem é dever, é como tal, ele gera obrigações. Fazer o bem é uma obrigação, é um “ter de”. O dever é necessário para os homens, que podem sob certas circunstâncias ser subjetivamente condicionados. Dessa maneira, a boa vontade apenas inclui o conceito de dever somente a partir da perspectiva subjetiva.

Por que Kant apela para o conceito de dever? Segundo Hoffe (1993), a recorrência ao conceito de dever se dá por duas razões: a) para conceber o homem como ser racional e b) para melhor precisar o conceito de vontade, ou seja, para distinguir a ação que é feita conforme o dever daquela que é feita por dever.

O homem não é exclusivamente racional. Por este motivo suas ações podem ser determinadas pelos sentidos/desejos que, consoante Kant, nem sempre propõe o necessariamente bom. Contudo,

²² A vontade é boa quando determinada pela razão. Entretanto, esta tese somente fica clara na Crítica da Razão Prática.

seguindo a linha argumentativa kantiana, somente a razão pode sugerir o necessariamente bom. O moralmente bom implica razão. O ser humano pode ser moral se os princípios que determinam suas ações sejam obrigações. Daí, a importância de demonstrar que o homem é um ser racional.

Para evidenciar que o homem é um ser racional é preciso demonstrar que ele age ou pode agir determinado pela razão. A vontade humana necessita ser coagida pela razão. A determinação da vontade pela razão, além de torná-la boa, sugere a possibilidade de existir uma vontade racional. E se a vontade pode ser racional é possível que exista uma ação moral, feita de acordo com a razão. Assim, ao se decompor o conceito de dever pode-se determinar o critério que assegura moralidade à ação e a boa vontade, indicando os principais atributos desta, a racionalidade e universalidade.

Para Kant, as ações morais são determinações da razão e são universais. Ele enuncia três proposições para caracterizá-las. A primeira proposição consiste em “agir sempre por dever”. Segundo o argumento kantiano perante o dever, as ações podem ser de três tipos: contrárias ao dever; conforme ao dever, podem ser motivadas por interesse pessoal e inclinação imediata e por dever.

As ações contrárias ao dever estão em contradição com ele, o negam, são imorais. São ações destituídas de qualquer valor moral. As ações conforme o dever, são três. Primeiro, aquelas que são verdadeiramente conformes ao dever. Ao realizá-las, os homens não sentem nenhuma inclinação, mesmo que as pratiquem por outra tendência. As outras duas ações conforme o dever são motivadas pelo interesse pessoal ou pela inclinação imediata. Quando motivada por esses móveis, as ações não têm valor moral, mas também não são imorais, pode-se dizer que elas são amorais. As ações por dever, são aquelas feitas rigorosamente como a lei moral ordena, e que não levam em conta nenhuma inclinação sensível (desejo, interesse, sentimento). São ordenadas expressamente pela razão. Dessa maneira, o valor

moral da ação é assegurado por esta. É a razão que dota a ação por dever de conteúdo moral. Agir por dever é agir moralmente, é agir segundo a razão. Por serem racionais, os seres humanos agem moralmente.²³

A segunda proposição sustenta que “uma ação por dever tem o seu valor moral, não no propósito [...], mas na máxima que a determina”. Mais uma vez, Kant destaca o papel do princípio do querer na determinação do conteúdo moral da ação.

A terceira proposição destaca que “o dever é a necessidade de ação por respeito à lei [moral]”. Em outros termos, os seres humanos devem agir sempre simples e unicamente por dever. Ao agirem por dever praticam uma ação moral. Ação só será moral se a máxima determinante assentar-se sobre o princípio do querer.

Mas o que significa dever? O dever é a motivação da vontade, é a regra obrigante. Em relação a ele é necessário sentir respeito²⁴. Respeito aqui é entendido por Kant com “um sentimento que se produz por si mesmo através de um conceito da razão (FMC, BA16).” O dever obriga que toda e qualquer máxima respeite à lei, ela deve se subordinar à lei prática.²⁵ O respeito é a consciência da subordinação à autoridade da lei (DELBOS, 1969). Em outros termos, o respeito é um sentimento autoprovocado mediante um conceito racional. É um ato de livre arbítrio (ROHDEN, 1981).

O dever tem origem na lei da própria vontade. Ele surge como mandamento a cumprir e cujo valor reside nele mesmo. Por essa razão, o mandamento inspira respeito, porque aparece como princípio e não como efeito, ele aparece como lei determinante da

²³ É conhecida e muita criticada a vinculação que Kant faz entre racionalidade e moralidade.

²⁴ Para maiores esclarecimentos sobre o conceito de respeito (Achtung) na FMC ver o artigo de Walker (1993).

²⁵ Tugendhat invalida esta conclusão kantiana pois, segundo ele, Kant acredita poder demonstrar, que ao afirmar que o que determina a boa vontade é o princípio do querer pode demonstrar o imperativo categórico como conteúdo moral: “Se esta conclusão fosse válida, então Kant teria logrado deduzir o imperativo categórico da simples premissa, tirada da compreensão comum, que a vontade boa é a única coisa boa sem restrições” (TUGENDHAT, 1993).

vontade, e esta, é objeto de respeito: “A lei impõe objetivamente à vontade, subjetivamente é o respeito que leva a obediência da lei” (BRITO, 1994, p. 49).

Contudo, o “respeito subjetivo” somente é possível em seres capazes de agir segundo representações de leis, os seres racionais. Estes agem de acordo com aquelas sem se preocuparem com os efeitos ou fins (inclinações). Ao agirem assim, tornam a moralidade uma constante²⁶.

O bem moral é dado por uma lei oriunda da razão. Nada exterior a própria vontade a condiciona. Consoante o argumento kantiano, o bom moralmente falando é indicado por uma lei cuja representação deve determinar a vontade. Que lei é esta? Essa é expressa por Kant no seguinte enunciado: “devo proceder de maneira que eu possa querer que a minha máxima se torne uma lei universal” (FMC, BA17). Em outros termos, o princípio que orienta a conduta de um determinado agente singular deve poder ser estendido para todos os outros agentes. Assim, o princípio que determina a vontade tem de ser universal. A universalidade é o critério para a lei, que só no ser racional pode realizar-se. Em vista disso, a boa vontade pela análise do conceito de dever, mostra-se universal e racional, sendo assim, moral.²⁷ O critério de universalidade satisfaz a noção de moralidade (ZINGANO, 1989).

c) O Imperativo Categórico é o princípio supremo da moralidade

²⁶ “Nada senão a representação da lei em si mesma, que em verdade só no ser racional se realiza, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual já se encontra presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente o efeito da ação” (FMC, BA 15-16)

²⁷ Para Kant, a racionalidade e a universalidade são características essenciais da moralidade.

Segundo Kant, a moralidade não pode ser fundamentada empiricamente, basicamente, por duas razões: i) pelo fato de que a ação moral para ter valor moral deve ser realizada por dever e ii) a lei moral deve valer para todos os seres racionais. Assim, a lei moral deve ser necessária e universal. O que, por exemplo, não pode ser dado pela felicidade, que é sempre relativa e particular. Portanto, o princípio supremo da moralidade deve assentar-se a priori na razão pura.

Pressupondo as observações destacadas, passa-se analisar a noção de imperativo categórico e suas fórmulas. Como Kant chega à noção de Imperativo Categórico? O argumento usado, inicialmente, distingue os seres racionais das coisas situadas na natureza: “tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação de leis, isto é, seguindo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessário à razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática” (FMC, BA 36).

Na passagem mencionada,²⁸ a vontade aparece como sendo um poder (capacidade) de agir em concordância com as leis, ou seja, como um tipo de causalidade. No entanto, enquanto causalidade, ela difere daquela presente na natureza. É diferente por poder ser determinada por causas racionais. A possibilidade de determinação pela razão torna a vontade livre, legisladora. A vontade é uma causalidade que se contrapõe a causalidade na natural. Assim sendo, o ser racional dotado de vontade tem a possibilidade de agir independentemente da causalidade natural.

O ser racional, por agir segundo representações, distingue-se da esfera da natureza. Um corpo que cai, cai segundo a lei, mas

²⁸ Outra ideia importante a ser destacada, que posteriormente será mais bem analisada é a noção de autonomia que aparece na referido extrato. A capacidade de representar lei pode ser associada à noção de autonomia, liberdade negativa e positiva. Pode ser entendida como o poder de se dar as próprias leis. Agir moralmente, consoante Kant, também é agir de forma autônoma.

não é capaz de representar tal lei. A representação de leis somente é possível num ser racional. Esse pela razão, infere as ações das leis representadas. Nele, a razão mostra-se prática, ou seja, a razão pode orientar a ação, uma vez que ela determina ou deve determinar a vontade. Neste caso, o princípio subjetivo da agir, a máxima, concorda ou poderia concordar contingentemente com o princípio objetivo, a lei. Para os agentes humanos, a objetividade das leis também é subjetiva.

Assim sendo, de acordo com Kant, a determinação da vontade objetivamente necessária, mas subjetivamente contingente, chama-se obrigação (dever). Para o homem, “a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se mandamento (da razão) e a fórmula desse mandamento chama-se imperativo” (FMC, BA 38). Nesse sentido, aquilo que a razão determina é um imperativo para o agente humano. Ele deveria fazer, isso não quer dizer, que ele vai fazer.

Os imperativos são expressos pelo verbo dever (sollen) e estabelecem a necessidade da obediência às leis do querer a uma vontade imperfeita (humana). A formulação como dever explicita o caráter de obrigação que a lei comporta em relação à vontade que pode ser subjetivamente determinada. Como há pouco dito, o imperativo categórico diz o que se deve ou não fazer, o que não significa que a vontade lhe obedeça.

Portanto, a noção de imperativo enquanto obrigação para a vontade humana é extraída por análise do conceito de dever (necessidade de agir por respeito à lei). A partir disso, surge a questão: qual a natureza do imperativo que determina a razão?

Para Kant, embora todo juízo moral esteja sob a forma de um imperativo, daí não se segue que todo imperativo seja moral. Todo imperativo é uma fórmula que exprime o tipo de relação existente entre as leis objetivas do querer e a imperfeição subjetiva do agente humano.

De acordo com o argumento Kantiano, há dois tipos de imperativos: os hipotéticos e os categóricos. Os primeiros, apresentam uma ação como um meio para atingir outro fim. Tem natureza instrumental. Os segundos, ordenam uma ação como absolutamente necessária, como sendo um fim em si mesma (FMC, BA 39).

Os imperativos hipotéticos dividem-se em problemáticos ou técnicos e assertóricos ou pragmáticos. Os imperativos problemáticos aplicam-se somente a fins possíveis. Eles indicam regras de destreza ou habilidade. Por exemplo: as regras que o médico segue para curar seus pacientes e as que segue o envenenador para matar suas vítimas. Em outros termos, podem ser expressos pela seguinte fórmula: “se você deseja atingir tal fim, que é possível, empregue tal meio”. Em outros termos, o imperativo técnico define a ação como meio útil ou adequado para determinado fim (hipotético), que alguém pode querer (problemático) (SALGADO, 1995).

Os imperativos hipotéticos assertóricos ou pragmáticos aplicam-se a fins reais. Eles sugerem regras prudenciais. Quais são os fins reais que os imperativos hipotéticos assertóricos querem atingir? São aqueles que todos os homens perseguem sob o nome de felicidade. Caso seja verdadeiro que os homens desejam a felicidade, os imperativos de prudência dão os meios para atingi-la. Estes imperativos não se representam como necessários em si mesmos, mais somente por relação a um fim. Eles sempre a necessidade da ação como um simples meio para obter outra coisa que não o próprio.

Por outro lado, o imperativo categórico representa a ação como necessária nela mesma, sem relação com nenhum objeto. Põe em evidencia uma lei necessária e universal, absoluta e incondicional. Este imperativo representa a ação como sendo incondicionalmente necessária. O imperativo categórico comanda sem relação a nenhuma condição, a nenhum fim. Ele não se limita a prescrever um ato logicamente pressuposto num querer anterior, ele liga a vontade

à lei em vez de ligar a vontade a qualquer determinação material (DELBOS, 1969).

Após ter feito a distinção entre os tipos de imperativos, Kant discute como eles são possíveis. Quanto aos imperativos hipotéticos, sustenta o argumento kantiano: se alguém quer um fim, ele quer analiticamente os meios para atingi-los.²⁹ São juízos analíticos. Um juízo analítico é aquele em que o predicado está contido no sujeito. Por exemplo: “Todos os corpos são extensos”. Na mencionada ilustração, é afirmado no predicado algo que está contido no próprio conceito de corpo. Caso o corpo não seja extenso, não será um corpo. Os juízos analíticos não colocam nenhum problema de fundamentação, pois o predicado está contido no sujeito, porque tal juízo consiste em extrair o predicado do sujeito. Logo, quando a vontade determina-se pelo objeto da ação (fim), os meios para alcança-los são dados simultaneamente.

Por outro lado, o imperativo categórico, por ligar a priori a vontade à lei, é um juízo sintético a priori. Como proposição sintética a priori, como proposição necessária, o predicado não pode ser extraído por simples análise da noção do sujeito. Kant, após ter afirmado isso, adia a discussão da possibilidade do imperativo categórico para a terceira seção da Fundamentação.

Protelada a discussão acerca da possibilidade do imperativo categórico, Kant começa a investigar se o conceito do imperativo categórico não possui a fórmula que contém a proposição que por si só possa ser um Imperativo Categórico. Por qual razão adota este procedimento? De acordo com o argumento kantiano, é necessário proceder assim, por que até então não foi possível demonstrar o Imperativo Categórico como princípio efetivo do agir dos homens. Por-

²⁹ A prova da analiticidade do imperativo categórico já é possível de ser encontrado em Tomás de Aquino, no *Tratado das ações humanas*, *Summa Theológica*, I, II q. 6 a 21. Se eu quero A, mas não quero nenhum dos meios pelos quais posso realizar A, há uma contradição: talvez eu deseje A ou simplesmente não queira A. (ZINGANO, 1989).

tanto, primeiro, é necessário estabelecer o Imperativo Categórico como “fato”, para depois investigar, questionar pela sua possibilidade. Por conseguinte, para encontrar as condições de possibilidade do Imperativo Categórico, Kant propõe tomar a fórmula em que é expresso tal imperativo e, partindo dessa fórmula, investigar as suas condições de possibilidade.

Destarte, a dedução da fórmula do Imperativo Categórico se dá a partir de seu simples conceito. Em síntese, o argumento indica o seguinte: a lei por ser dada pela razão a priori é universal e necessária e, como tal, incondicionalmente boa em si mesma. Logo, não contém nenhuma condição que a limite. A máxima, que regula o agir individual, por ser subjetiva, pode ser contrária à lei moral. Entretanto, o dever expresso no mandamento obriga que ela esteja necessariamente em conformidade com a lei prática. Portanto, o imperativo categórico é: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (FMC, BA 52).

Da primeira fórmula básica (a mais célebre), Kant extraía três³⁰ outras formulações.³¹ A intenção kantiana ao friccionar as fórmulas do imperativo é a de revelar o fundamento do mesmo. Seu objetivo é encontrar o princípio da moralidade. A primeira formulação extraída é a seguinte: “age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (FMC, BA 52). Algumas observações sobre ela: a) é uma regra procedimental, não diz o que fazer, mas como fazer; b) indica o caráter universal da lei, quer dizer, o princípio de toda ação moral deve ser o mesmo e valer para todos os seres racionais.

Imediatamente, após a primeira formulação do imperativo categórico, Kant aplica-a a quatro tipos de deveres (manter a vida,

³⁰ Paton afirma serem cinco as formulações do Imperativo Categórico.

³¹ Sobre o processo de construção, justificação e aplicação do Imperativo categórico ver a instigante e original contribuição dada por Rawls (2005, p. 187-248).

manter a promessa, desenvolver os talentos e ser benevolente), correspondentes a divisão entre deveres perfeitos e imperfeitos, para consigo e para com os outros. De acordo com ele: “temos que poder querer que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal. É este o cânone pelo qual jugamos moralmente em geral (FMC, BA 57).” Logo, o suicídio e a promessa não cumprida, pela universalização da máxima mostram-se contraditórios; não desenvolver os talentos e não ser benevolente, não implica contradição, contudo é impossível querer que a sua máxima se erga à universalidade de uma lei da natureza. Esses exemplos têm favorecido alguns mal entendidos, porque parecem pretender universalizar preceitos populares. É necessário não se ater aos exemplos, mas ocupar-se do princípio que o texto quer demonstrar, ou seja, a lei moral se deve impor apenas pela sua forma, pela sua universalidade. Os exemplos não têm a função de operar a dedução, a partir do Imperativo Categórico, do conteúdo concreto dos deveres (ALQUIÉ, 1957).

Contudo, segundo Kant, a desobediência ao Imperativo Categórico é sempre admitida como exceção. Afirma ele:

Se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobrimos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso é impossível; o contrário dela é que deve continuar a ser lei, nós tomamos apenas a liberdade de abrir dela uma exceção para nós, ou é a favor da nossa inclinação. (FMC, BA 58).

Assim sendo, mesmo a ação sendo uma exceção (ação imoral ou amoral), a agente moral reconhece a validade do Imperativo Categórico.

Em seguida, Kant afirma que o conteúdo do Imperativo Categórico encerra o princípio de todo o dever. Entretanto, reconhece que ainda não chegou a provar que tal imperativo existe realmente a priori, ou seja, “que há uma lei prática que ordena absolutamente por si e que a obediência a esta é o dever” (FMC, BA 59).

Após ter enunciado a fórmula geral do imperativo, a grande questão orientadora da argumentação kantiana é a seguinte: o imperativo categórico vale universalmente? Ela é uma proposição sintética a priori?

Para chegar às outras formulações, Kant entende ser necessário definir o conceito de vontade. De acordo com ele, a vontade é a “faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis” (FMC, BA 63). Nesse caso, o princípio objetivo que determina a vontade é o fim dado pela razão, e como tal, válido para todos os seres racionais. Esse fim objetivo é representado pela própria vontade, a qual é determinada pela razão a priori. No entanto, ele distingue dois tipos de fins: os fins subjetivos, assentados sobre móveis (princípios subjetivos do agir), e os fins objetivos, fundados sobre motivos (princípios objetivos do agir). Os princípios são formais quando fazem abstração de todo fim. Entretanto, eles fazem somente abstração dos fins subjetivos, mas, admitem fins objetivos. Pois, o imperativo categórico seria impossível se nada pudesse servir a vontade humana como um fim objetivo (ALQUIÉ, 1957). O fim objetivo dado pela razão autônoma determina a vontade e torna possível o imperativo categórico.

Porém, o argumento para ser completo, ou seja, para se provar efetivamente o imperativo categórico, faz-se necessário localizar “algo” no mundo que tenha valor absoluto e que seja um fim em si mesmo. Entre as coisas e os seres existentes, consoante Kant, apenas o ser racional, em especial, o homem, possui tais atributos. Por conseguinte, o imperativo categórico pode ser confirmado em razão de o homem ser um fim em si mesmo.

Tal constatação é importante pois a vontade do ser humano não pode querer, sem querer qualquer alguma coisa. Por consequência, ela sempre tem fins. Mas, desejar qualquer coisa, é deixar de ser moral. Entretanto, o ser racional para ser moral, considera-se a si mesmo como um fim em si, como valor absoluto. Assim, o impera-

tivo pode receber um fim sem deixar de ser categórico. O imperativo categórico poderá, portanto, ter a seguinte formulação: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio” (FMC, BA 66-67).

O princípio da humanidade como um fim em si mesmo e de toda a natureza racional, em geral, como um fim em si mesma, não é extraído da experiência. Primeiro, porque é universal, e a experiência não guarda universalidade e segundo, porque é um fim objetivo, que deriva da razão pura por ser uma lei prática. Logo, independe da experiência. Entretanto, nesse princípio (humanidade como um fim em si mesma) a concordância entre o fim subjetivo (ações subjetivas) e fim objetivo (o homem como um fim em si mesmo), permite o vínculo entre vontade e a razão universal, quer dizer, a ideia da vontade do ser racional é concebida como vontade legisladora universal. Essa concordância rejeita todas as máximas que não podem subsistir junto à legislação universal da vontade. Assim posto, a fórmula da humanidade como um fim em si mesma, permite o princípio supremo da moralidade: “eu me submeto à lei porque eu mesmo a instituo e, ao instituí-la coloco-me como membro de uma comunidade de agentes racionais.” (ZINGANO, 1989, p. 60).

No contexto argumentativo descrito, a vontade de todo ser racional passa a ser entendida como vontade legisladora. A vontade do agente moral não está submetida à lei, pois é ela mesma quem a instaura. Assim, o ser racional é membro e chefe do reino dos fins, e nisto consiste seu valor e dignidade. Nesse contexto, o reino dos fins é consequência do conceito de autonomia. A capacidade da vontade de dar a si mesma sua lei, ou seja, de ser vontade legisladora universal a torna autônoma. A autonomia permite que a vontade crie sua própria lei e a ela se submeta. Todo ser racional, é legislador universal, como tal, chefe e legislador, faz parte do reino dos fins.

O reino dos fins é definido por Kant como “a legislação sistemática de vários seres racionais por meio das leis comuns” (FMC, BA 74). Nele cada membro está submetido à lei de que cada um deve tratar a si mesmo e aos outros como fins em si, não como meios. E todo ser racional que pertence a esse reino, enquanto membro está submetido às leis; enquanto chefe e legislador, não está submetido à vontade de outro. A legislação desse reino é a terceira fórmula do imperativo categórico: “que a tua vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” (FMC, BA 75). A formulação exposta sugere que o imperativo exprime o princípio supremo da moralidade, o princípio da autonomia.

Ao demonstrar que a vontade do ser racional é uma vontade legisladora universal, Kant está encaminhando sua argumentação para afirmar a autonomia da vontade. Nessa ideia de vontade como legisladora universal está pressuposto que a vontade não está simplesmente submetida à lei, mas sim que ela também deve ser considerada como legisladora por ela mesma. Por isso, ela se submete à lei. Submete-se à lei, porque ela própria é autora daquela.

Como é possível à vontade dar-se a si a sua lei? Para Kant, se a vontade estiver dependente de algo que lhe é exterior, de tal modo que não possa dar a si mesma o imperativo categórico, a vida moral seria uma quimera. O próprio imperativo categórico fica inviabilizado se a autonomia não for possível.

A capacidade de todo ser racional de ser legislador universal por suas máximas é a autonomia. Isso torna-se possível por ser a razão capaz de produzir os princípios determinantes da vontade. Isso é uma conquista kantiana. Os moralistas anteriores acreditavam encontrar a lei da vontade fora dela mesma.

Um ser que legisla e está submetido ao mesmo tempo a essas leis, leva Kant a desenvolver o conceito de reino dos fins. Esse reino é uma estrutura submetida às leis comuns e compostas por seres que são fins em si. Os seres racionais pertencem ao reino dos fins (é

um ideal) como membros e como chefe. Ser membro significa que, mesmo sendo legislador universal, está submetido às leis. Enquanto chefe, o membro não está submetido à vontade do outro. Ele é independente da vontade alheia, pois torna sua máxima em lei prática.

No reino dos fins, a moralidade é possível. Nele, a legislação tem como fonte a vontade dos seres racionais, a qual deve tornar a própria máxima em lei moral. Quando a máxima não concorda com o princípio objetivo dos seres racionais, a necessidade de ação segundo aquele princípio chama-se obrigação prática, isto é, dever. Assim, o agente moral aparece como legislador e súdito. O dever, nessa situação, assenta-se na relação dos seres racionais entre si, relação em que a vontade é sempre considerada, caso contrário, não poderia pensar-se como fim em si mesma. Só no âmbito moral o homem torna-se um fim em si mesmo e um ser com dignidade.

A possibilidade do ser racional pertencer ao reino dos fins, ser digno e ser legislador, fundamenta-se na autonomia da vontade. Kant a define de várias formas em distintos momentos. A autonomia é “a propriedade graças a qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)” (FMC, BA 87); é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional (FMC, BA 79). A própria formulação do imperativo categórico vincula-se a ela. É a autonomia da vontade que permite que o princípio da moralidade, o imperativo categórico tenha uma forma: a universalidade, uma matéria: um fim (o ser racional em si mesmo) e uma determinação completa: as máximas concordam com a ideia de um reino dos fins (FMC, BA 99-100). O homem, ser racional, por ser autônomo, é capaz de autodeterminar-se, ele pode dar a si mesmo a sua própria lei.

A ideia do ser racional estar submetido à lei e ser autor dela, o torna legislador universal e partícipe do reino dos fins. Essas características o tornam um fim em si mesmo. A dignidade do ser racional consiste em tomar as máximas do ponto de vista de si mesmo e ao

mesmo tempo do ponto de vista dos outros seres racionais como legisladores. Assim, torna-se possível um mundo dos seres racionais como um reino dos fins.³² Logo, o ser racional deve agir como se sempre fosse um legislador no reino universal dos fins.

Em seu agir, o ser racional, enquanto legisla, pertence ao mundo inteligível; enquanto cumpre, pertence ao mundo sensível e está sujeito à lei. A distinção entre duas esferas permite estabelecer o homem como livre. Caso o homem fosse apenas sensível, estaria subordinado às leis da natureza e não haveria espaço para a liberdade. A distinção entre os dois mundos permite ver que o mundo moral é mais perfeito do que o mundo sensível e que o princípio moral é a priori e tem valor mesmo que a pessoa não se sinta atraída para lhe obedecer (DELBOS, 1969). Além disso, tal distinção permite a ligação do dever com o princípio da autonomia e soluciona a aparente contradição entre necessidade e liberdade presente na Crítica da Razão Pura.

O princípio da autonomia é o único princípio da moral. Por afirmar isso, Kant demonstra que a heteronomia da vontade somente pode-se tirar um imperativo hipotético. Mas, esse imperativo não pode ser o imperativo da moralidade. O imperativo moral é categórico.

O imperativo hipotético por não ser um fim em si mesmo, é o objeto que dá a lei, não é puro, nem universal e necessário. Logo, não pode ser o imperativo da moralidade. Por outro lado, o imperativo categórico é a expressão máxima da vontade legisladora universal, que se dá a lei a priori, sem recurso a nada que seja exterior a ela.

Os princípios que resultam da heteronomia da razão são empíricos ou racionais. Os primeiros derivam do princípio da felicidade. Por conseguinte, eles não podem fundar leis morais, porque a felici-

³² O reino dos fins é a ideia de um mundo em que os fins são determinados pela razão. Nele, o ser humano nunca pode ser considerado um meio, mas causa primeira, porque livre. Korsgaard, por exemplo, afirma que aquele que faz uma falsa promessa tenta determinar a conduta do outro pela mentira, retirando a autonomia da pessoa e tratando sua razão como mera ferramenta (KORSGAARD, 2000).

dade não é um conceito universal; depende da constituição da natureza e das circunstâncias³³. A felicidade é algo que é procurado pelos homens de modo natural. Tal como na razão pura, o homem tende naturalmente para a metafísica, na razão prática tende para a felicidade, porque é um ser finito. A felicidade, não pode ser a máxima da moralidade, embora a tendência para ela não seja má em si.

Os princípios racionais fundam-se no conceito da perfeição, os quais podem ser ontológico ou teológico. Tanto um como o outro, tem como primeiro fundamento da moralidade, a heteronomia da vontade. A vontade, nesse caso, é determinada ou pela perfeição divina ou pela vontade de Deus. Kant não admite tais princípios (heterônomos) para princípios da moralidade.

O princípio da moralidade tem que ser um Imperativo Categórico, que determina pela forma do querer, como autonomia. O Imperativo Categórico comporta a autonomia e é como tal o imperativo da moralidade. Entretanto, este não seria possível se a vontade não fosse autônoma e livre. Como a autonomia da vontade é o princípio da moralidade, é necessário perguntar pelas condições de possibilidade do Imperativo Categórico.

Em apertada síntese, do conceito de dever, que obriga a vontade, Kant chega à noção de imperativo. Os imperativos podem ser hipotéticos ou categóricos. O Imperativo Categórico é imperativo da moralidade. Dadas as dificuldades para fundamentar o Imperativo Categórico, levando-se em conta que ele é um juízo sintético a priori, Kant se propõe antes de fundamentá-lo encontrar a sua fórmula. Assim, do concei-

³³ Na Crítica da Razão Prática (A 61-72) Kant, faz um estudo mais detalhado dos elementos materiais práticos de determinação. Ele os divide em subjetivos e objetivos. Os subjetivos são empíricos e os objetivos racionais. Entretanto, o que os une é que determinam a vontade de forma heterônoma, ou seja, a determinação da vontade provém de algo exterior nos dois casos. Em A69 Kant ordena todos estes princípios. Eles são subjetivos e objetivos dividem-se em externos e internos. Princípios subjetivos externos: educação (Montaigne), Constituição Civil (Mandeville); internos: Sentimento físico (Epicuro), Sentimento Moral (Hutcheson). Princípios objetivos internos: Perfeição (Wolff e os estóicos); externos: Vontade de Deus (Crusius e os moralistas teológicos).

to de Imperativo Categórico, a argumentação kantiana chegará às suas fórmulas e desta ao princípio supremo da moralidade, a autonomia da vontade. Contudo, uma questão ficou suspensa, sem resposta: quais são as condições de possibilidade do Imperativo Categórico?

O Imperativo Categórico torna-se possível pela liberdade. Ele não provém da experiência, da sensibilidade. Não é empírico, mas uma proposição prática a priori, objetiva e necessária. O Imperativo Categórico por ser uma proposição prática determina de modo incondicionado, absoluto, a vontade, pois ele mesmo é o fim da ação. É categórico por ordenar incondicionalmente, e ordena incondicionalmente porque exprime uma universalidade absoluta; por exprimir universalidade absoluta tem de ser formal, independente de todo o empírico, conteúdo, motivos e fins particulares.

O elemento que torna possível, no Imperativo Categórico, a conjunção entre a obrigação emanada do imperativo e a vontade racional é a liberdade. Esta é entendida como esfera inteligível, que torna possível a ação racional-intencional, que amplia o conceito de homem, o torna um “ser de dos dois mundos”. Pela liberdade, o homem age moralmente (racionalmente).

A liberdade postula o homem como partícipe de dois mundos: o inteligível e o sensível. E a possibilidade do Imperativo Categórico se prende a esse pressuposto, pois, se ele, o homem, não pertencesse ao mundo inteligível, não seria necessária nenhuma lei moral, e se por outro lado, não pertencesse ao mundo sensível, inócuo seria o imperativo categórico, já que entre seres desprovidos de sensibilidade não há dever.³⁴

A pergunta formulada por Kant pela possibilidade do imperativo categórico tem a seguinte resposta:

³⁴ “Se eu fosse apenas um membro do mundo inteligível, minhas ações seriam conforme ao princípio da autonomia. Se fosse membro do mundo sensível somente, minhas ações seriam conforme a heteronomia da natureza.” (FMC, BA 111)

(O imperativo categórico é possível porque) esse dever categórico representa uma proposição sintética a priori porque acima de minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevêm ainda a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática, por si mesma que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão mais ou menos como as intenções do mundo sensível se juntam a conceitos do entendimento, os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma da lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas a priori sobre as quais todo conhecimento de uma natureza. (FMC, BA 111-112).

Logo, para Kant, a liberdade é a condição do agir moral na esfera da razão prática, assim como a intuição é a condição do conhecer na esfera da razão teórica. Enfim, a condição de possibilidade do Imperativo Categórico é a ideia de liberdade. Contudo, como é possível esse pressuposto? Kant não responde, ou melhor, é impossível responder: “pois aqui abandono eu o princípio filosófico da explicação, e não tenho nenhum outro. É verdade que eu poderia aventurar-me a voos fantásticos no mundo inteligível [...] mas, não tenho, o menor conhecimento dele nem posso nunca ver a tê-lo com todo o esforço da minha faculdade natural da razão” (FMC, BA 125).

Essa afirmação ampara-se na tese kantiana de que não é possível explicar (conhecer) aquilo cujo objeto não pode ser dado na experiência. Como a liberdade é uma ideia cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum segundo leis naturais e em nenhuma experiência pode ser dada, é impossível conhecê-la. Ela é um pressuposto necessário da razão (FMC, BA121). Mesmo não podendo justificar a liberdade na Fundamentação, Kant reafirma a ideia formulada na Crítica da Razão Pura, que a liberdade e natureza não são contraditórias, e que aquela é possível no mundo numenal.

É inegável que na Fundamentação, a argumentação kantiana em relação ao conceito de liberdade progride. Essa progressão, fundamentalmente, localiza-se na formulação do conceito de liberdade como autonomia (sentido positivo desse conceito). A liberdade pare-

ce ter sido assegurada, no âmbito prático. Entretanto, ainda não foi possível a Kant lhe dar realidade objetiva. Isso ele fará na *Crítica da Razão Prática*.

De qualquer forma, os pontos importantes em relação ao conceito de liberdade, o qual sustenta todo o edifício argumentativo da Fundamentação são: ser a condição de possibilidade da autonomia da vontade, ou seja, o que torna a vontade autônoma; ter um duplo sentido, ser negativa (independente da natureza) e positiva (capacidade para ser lei para si mesma; torna possível o imperativo categórico e os juízos sintéticos a priori na esfera moral; e é uma ideia da razão, um pressuposto necessário da razão e como tal não pode ser fundamentada.

Embora, não seja o tema central desta investigação, algumas considerações sobre a noção kantiana de dignidade da pessoa humana podem e devem ser feitas à luz dos argumentos até agora apresentados.

3.1.2 Algumas considerações sobre noção kantiana dignidade da pessoa humana

Após uma breve exposição sobre o propósito e a estrutura argumentativa desenvolvida por Kant na *FMC*, destaca-se a noção de dignidade humana ali formulada. Importante destacar que a análise ficará restrita a referida obra e aos limites da posição kantiana.

De acordo com Wood (2008), a filosofia moral kantiana tem como ideia básica a tese de que os agentes racionais se autogovernam. E isso, está intimamente, vinculado à igual dignidade de todos os seres racionais como fins em si mesmos, os quais merecem respeito em todas as situações. Os valores do autogoverno (autonomia) e a dignidade estão combinados no reino dos fins (comunidade moral ideal), no qual todo ser racional é um membro legislador e no qual

os fins de todos os seres racionais devem convergir harmonicamente como objeto da dedicação de cada um deles.

Para demonstrar que os agentes racionais se autogovernam, Kant, conforme já destacado, precisa demonstrar que a razão é capaz de orientar as ações daqueles. Em outros termos, de determinar sua vontade, sendo assim, legisladora e criadora de uma ordem não natural.

Como já apontado, são conhecidas as dificuldades que o argumento kantiano encontra para justificar tal tese. São feitas uma série de pressuposições, que em alguns casos, comprometem significativamente o que se deveria desenvolver ou demonstrar. Por exemplo, como já assinalado anteriormente, a ideia de autogoverno remete imediatamente à ideia de autonomia, a capacidade que o agente racional tem de se dar suas próprias leis. Aqui há um aspecto curioso. Um agente somente pode se dar leis se for racional. Agentes não racionais ou parcialmente racionais, não têm essa capacidade. E caso não sejam racionais, não podem ser autônomos. Assim, a autonomia funda-se na racionalidade e esta, naquela. O ser humano é autônomo por que é racional e é racional porque é autônomo. Em termos lógicos, o argumento não incorre em petição de princípio?

Além disso, é necessário destacar, que segundo Kant, o que torna o ser humano um fim em si mesmo é sua racionalidade. Desse modo, pode-se dizer que, de acordo com o argumento kantiano, o caráter nobre da natureza humana, o seu valor absoluto, ou seja, sua dignidade, reside no fato de ser racional. E por ser racional, o ser humano pode criar o mundo moral, o reino dos fins. É nesse, que os agentes racionais, cumprindo sua dupla função de membros e legisladores, nunca podem ser usados como meios.

Afora as dificuldades filosóficas que permeiam a obra kantiana, fartamente apresentada e discutida na literatura secundária especializada e aqui brevemente apontada, pode se fazer as seguintes observações:

- a) Não há uma definição clara e precisa da noção de “dignidade humana”. Além disso, não há um uso frequente da expressão na FMC ou em outras obras.
- b) Para Kant os seres humanos ocupam um lugar privilegiado no “mundo das coisas”. Isso ocorre por duas razões: eles têm desejos e fins que possuem valor para os mesmo em função de seus projetos, por exemplo, se alguém quer se tornar um jogador de xadrez, um livro de instruções do referido jogo tem um alto valor, caso contrário, não teria; eles têm um valor intrínseco, ou seja, dignidade, porque eles são seres racionais, agentes livres para tomar suas próprias decisões, definir seus objetivos e guiar sua conduta pela razão (RACHELS, 1999).
- c) A dignidade, valor intrínseco, decorre da capacidade racional do ser humano. Caso não fossem racionais, os seres humanos não seriam livres (autônomos), nem poderiam agir moralmente.
- d) Por terem dignidade, os seres humanos não podem ser tratados “simplesmente como meios, mas, como fins em si mesmos”. Isso sugere, em um primeiro momento, que há um dever de benevolência em relação às outras pessoas: deve-se promover seu bem-estar, respeitar seus direitos, enfim, esforçar-se para que os demais atinjam seus fins. Também indica que a racionalidade alheia deva ser respeitada. Assim, não se pode manipular ou usar as outras pessoas para se atingir objetivos próprios.

Após as breves considerações sobre a noção kantiana de dignidade da pessoa humana, volta-se novamente para o objeto principal da investigação: o conceito de liberdade.

3.2 A FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE NA CRPR

3.2.1 Considerações iniciais

Na *Crítica da Razão Pura*, a liberdade aparece como uma ideia da razão em um contexto cosmológico e desdobra-se em liberdade transcendental e liberdade prática³⁵. Cabe ressaltar que nessa obra, mesmo em sentido cosmológico, a liberdade se apresenta apenas como possível na esfera numênica. Aberta a possibilidade da liberdade na esfera numênica (prática), na Fundamentação, Kant busca e indica “o princípio supremo da moralidade”, a autonomia da vontade. Esse princípio supremo da moralidade que tem como fórmula o imperativo categórico é possível pela liberdade, que deve ser atribuída à vontade de todos os seres racionais. No entanto, como já se salientou no capítulo anterior, a fundamentação transcendental do princípio supremo da moralidade e da liberdade na Fundamentação é problemática. Na *Crítica da Razão Prática*, a argumentação kantiana volta-se sobre o problema de fundamentar a moralidade, ou seja, Kant quer demonstrar como a razão pura pode ser prática e destarte, provar a realidade objetiva da liberdade.

Kant prepara uma crítica da Razão Prática por duas razões: após a Fundamentação, tal crítica torna-se necessária para a constituição legítima de uma *Metafísica dos Costumes*, e, para seguir metodologicamente a execução de seu programa filosófico, isto é, submeter ao exame da crítica todos os usos possíveis da razão pura (DELBOS, 1969).

³⁵ Lembramos que na *Crítica da Razão Pura*, a liberdade prática refere-se à ação humana, mas é entendida como a capacidade de escolher entre os procedimentos racionais a adotar, ou seja, é definida como racionalidade (ALLISON, p. 477). Dito de outro modo, a liberdade prática não é entendida como na *Fundamentação*, isto é, como “a propriedade da vontade de ser lei para si mesma” (FMC, BA 94), como autonomia. Desta forma, na CRPR o conceito de liberdade prática, não é moral, mas racional.

Na Fundamentação, Kant esboça na última seção a segunda crítica. Contudo, ele não demonstra o objeto principal dessa, a saber: os princípios que determinam a vontade. Nela, ele tem como propósito estabelecer a fórmula do princípio moral e não os princípios da moral. Todavia, ao evidenciar a fórmula do dever, a argumentação kantiana necessita justificá-la. Essa justificção é tentada, mas de maneira incompleta, na recorrência ao método sintético. Esse método deveria responder a questão retirada da consciência comum: como o imperativo categórico é possível? Mas da maneira como o problema foi respondido na terceira seção, o questionamento continua aberto. Kant retorna a ele na CRPr.

Com a publicação da Crítica da Razão Prática o alvo da crítica não é a razão pura, mas a impureza proveniente da empiria, da sensibilidade. Kant a considera fonte de ilusões e enganos. Ao provar que a razão pode ser prática, i.é, que ela pode legislar, a preocupação passa a ser outra, a saber, criticar a intenção dela ser fundamentada empiricamente: à crítica da razão pura especulativa corresponde pois uma crítica da razão prática impura. Na CRPu, o argumento kantiano denunciava o uso transcendental de uma razão especulativa que pretendia legislar por si mesma; na CRPr, denuncia o uso transcendente de uma razão prática que, ao invés de legislar por si mesma, deixa-se condicionar empiricamente.

O que significa afirmar que a razão torna-se prática? Ela torna-se prática à medida que ela própria legisla, i.é, quando determina a vontade independentemente de todo elemento empírico, determinando e incitando, dessa forma, a vontade à ação (CRPr, A72). É prática ao legislar, “e só porque ela pode ser prática enquanto razão pura, é que se lhe torna possível ser legisladora” (CRPr, A45). Todavia, sua praticidade está, sem dúvida nenhuma, fundamentada na possibilidade da liberdade transcendental como causalidade, postulada na esfera teórica como possível e agora no âmbito prático, estabelecida com a faculdade prática. O conceito de liberdade transcendental es-

tabelecido problemáticamente (quer dizer, não impossível de pensá-lo), mas sem lhe assegurar realidade objetiva, na esfera teórica, se torna uma asserção, um fato na esfera prática. Não que será possível conhecer a liberdade por seu caráter inteligível, mas a argumentação kantiana tentará lhe assegurar realidade objetiva. A ideia de liberdade, que no plano especulativo é apenas um problema, no plano prático se torna (rá) um fato (factum).

3.2.2 Os princípios determinantes da vontade e a lei prática fundamental

Para estabelecer a realidade objetiva da razão prática e da liberdade, Kant precisa evidenciar, inicialmente, quais os princípios que determinam a vontade, ou seja, necessita identificar os princípios que possibilitam a vontade ser legisladora e autônoma. Além disso, faz-se necessário indicar a sua lei fundamental. Tais pontos serão tratados na sequência.

3.2.2.1 Os princípios determinantes da vontade

Kant afirma existirem dois tipos de princípios que podem determinar a vontade: os princípios práticos subjetivos (empírico-materiais) e os práticos objetivos (a priori -formais) Os primeiros caracterizam-se pela contingência e a particularidade, os segundos, pela necessidade e universalidade. Aqueles valem apenas para uma só vontade, enquanto estes, contam para todos os seres racionais e em todos os casos sem exceção, isto é, valem para a vontade de todo ser racional.

A vontade humana, de acordo com Kant, pode ser determinada pela sensibilidade ou pela razão. Logo, a pergunta pelo tipo de princípio prático que deve determiná-la tem importância central para o argumento que está sendo construído.

A tese central de Kant é a de que somente os princípios práticos formais podem determinar a vontade. Quais são as razões alegadas que dão sustentação a sua proposição?

O primeiro aspecto a ser destacado é que os princípios práticos materiais fundamentados empiricamente não fornecem nenhuma lei prática, somente máximas. Porque os princípios práticos empiricamente condicionados não podem fornecer leis práticas? Kant estrutura seu argumento da seguinte forma: a matéria de desejar é o objeto desejado. Na hipótese do objeto desejado ser anterior a regra prática e assumir a função de princípio de terminante da vontade, a determinação é empírica, pois, a realização do objeto desejado é o que determina a faculdade de desejar. Evidentemente, a realização do objeto causará no sujeito uma sensação de prazer. E assim sendo, “o prazer deveria ser a condição de possibilidade de determinação do livre-arbítrio” (CRPr A 40). Nessa perspectiva, como a representação do objeto vincula-se com o sentimento de prazer ou desprazer da faculdade de desejar, ele não poderá ser conhecido a priori. Nesses termos, o princípio determinante do livre-arbítrio será empírico, pois ele depende da efetividade do objeto representado.

Dessa forma, três motivos impossibilitam a matéria de constituir uma determinação moral: em primeiro lugar está o fato de que os objetos desejados representam-se ao sujeito numa relação denominada “prazer”. Em segundo lugar, porque nenhuma representação objetual pode ser conhecida a priori a partir do sentimento de prazer ou desprazer. Pois esse exige que o objeto de desejo seja determinado mediante experiências anteriores, impedindo a determinação universal e objetiva da vontade. E, por último, pela constatação que o prazer se fundamenta na receptividade do sujeito, ou seja, depende da existência do objeto (CORTINA, 1998).

Conforme Kant, ao se deslocar a determinação da vontade do sujeito para o objeto (que causa a sensação de prazer), cai-se em uma heteronomia, i.é, a vontade é determinada por algo exterior a ela. Por

isso, os princípios empírico-materiais, por estarem necessariamente condicionados, nunca poderão fornecer uma lei prática. Esses, por não comportarem necessidade objetiva e, principalmente, por não serem conhecidos a priori, só podem fornecer máximas, nunca leis práticas. Os princípios materiais não podem fundamentar o princípio da moralidade porque se assentam na faculdade de desejar inferior (sentidos), privilegiando a matéria (objeto) em detrimento da forma.

A tendência de sentir prazer, expresso na tentativa de determinar o livre-arbítrio empiricamente, acompanha ininterruptamente toda a existência do ser racional, isto é, a felicidade. Ora, se o único princípio determinante da vontade provém da faculdade de desejar inferior é inevitável que não exista a moralidade, pois tudo seria empiricamente condicionado, e não existiriam leis morais. Ou seja, o princípio empírico da felicidade, por ter origem no sentimento de agrado ou desagrado, assentado na faculdade de desejar inferior (sentidos), não pode fundamentar a moralidade.

O segundo aspecto relevante é o de que o princípio da moralidade deve ser formal, ter origem na razão e assentar-se na faculdade de desejar superior. A lei prática, por não possuir fundamento empírico e por não assentar-se na faculdade de desejar inferior, só pode ser um produto da razão (que nada contém de empírico, além de ser a faculdade de desejar superior). A lei prática por ser produto da razão sempre é um imperativo, i.é, uma regra designada por dever, expresso como uma obrigação (CRPr, A 36). Ela apresenta esse caráter obrigante para o ser racional finito (homem), dado que esse também é afetado pelos móveis sensíveis. Caso a razão fosse a única determinante da vontade, a ação ocorreria segundo seus princípios. Isso ocorre no ser racional infinito onde a vontade e a razão coincidem. Entretanto, como o ser racional finito está diante desta dupla perspectiva determinante, a saber: a sensibilidade e a razão, é necessário que a regra posta por esta última tenha uma natureza obrigante.

Dessa maneira, tendo a razão pura em si o fundamento prático suficiente para determinar a vontade, a regra postulada (lei prática), universal e necessária, torna-se a origem do imperativo determinante da vontade.

Há dois tipos de imperativos, os hipotéticos e os categóricos. Os hipotéticos apresentam as condições (meios) pelas quais um efeito é produzido, enquanto que os categóricos determinam diretamente à vontade. As determinações do Imperativo Categórico são necessárias e obrigantes, e com tais, leis práticas. Por outro lado, as determinações hipotéticas por não determinarem a vontade enquanto um fim em si mesmo, mas visarem um efeito, são preceitos práticos. Enfim, os imperativos categóricos são leis, os imperativos hipotéticos são preceitos (CRPr, A 37). Cabe ressaltar que por sua natureza o Imperativo Categórico transforma uma regra em lei prática: “se descobrir que essa regra é praticamente correta, então é uma lei, porque é um imperativo categórico” (CRPr, A 38). Por conseguinte, as leis práticas relacionam-se diretamente com a vontade, independem da causalidade natural e são sempre puras. Assim, as leis práticas são produto da razão e devem determinar a priori a vontade, porque designam um dever e são imperativos categóricos.

Destarte, os princípios que devem determinar a vontade do ser finito são os a priori-formais, que se expressam como mandamento na fórmula do imperativo categórico e são produtos da razão (faculdade de desejar superior).

3.2.2.2 A lei fundamental da razão prática pura

Após ter demonstrado que os princípios a priori-formais devem determinar a vontade, pretende-se evidenciar a lei fundamental da razão prática pura. Contudo, antes é necessário estabelecer qual a natureza da vontade do ser racional, para posteriormente, demonstrar a lei única adequada para determiná-la.

A natureza da vontade é caracterizada por Kant como algo independente da lei da causalidade natural. Essa independência, frente ao encadeamento fenomênico, chama-se liberdade transcendental, quer dizer, a vontade está na esfera da causalidade livre. Por conseguinte, a vontade comporta uma natureza livre independente da esfera fenomenal, logo, ela é autônoma e autotélica (CRPr, A 37).

Entretanto, de acordo com Kant, a vontade mesmo sendo causalidade livre, está sujeita às leis. Sendo assim, qual a lei adequada para determinar necessariamente à vontade? Ora, considerando que o fundamento de determinação da vontade é a forma legisladora contida na máxima, essa lei tem que comportar objetividade e ser a priori. Esta lei é a fundamental e a lei que vai legislar sobre todas as máximas.

Para chegar a essa lei, Kant discute por onde começa o incondicionalmente prático, haja vista que a liberdade e a lei prática incondicionada relacionam-se. Ele sustenta que o conhecimento incondicionalmente prático, não pode começar na liberdade. Não inicia pela liberdade porque não se pode ter consciência imediata dela, primeiro conceito é negativo, e também em razão de não ser possível inferi-la da experiência. Por consequência, se o conhecimento incondicionalmente prático não começa pela liberdade, ele deve iniciar na lei moral.

Da lei moral a consciência é imediata: (quando se projeta uma máxima da vontade): “se oferece primeiramente a nós e nos conduz ao conceito de liberdade, enquanto a razão representa essa lei como princípio determinante sobre o qual não deve preponderar nenhuma condição sensível” (CRPr, A53). A lei moral conduz à liberdade.

Para Kant é a moralidade que revela o conceito de liberdade, daí a relação de referência entre elas. No prefácio, essa referência é ainda mais clara: “chamo à liberdade a condição da lei moral e afirmo, depois no tratado, que a lei moral é a condição sob a qual podemos primeiramente tornar-nos conscientes da liberdade, lembrarei apenas

que liberdade é, certamente, a ratio essendi da lei moral, mas que a lei moral constitui a ratio cognoscendi da liberdade” (CRPr, A5).

O conhecimento incondicionalmente prático tem fonte originária na lei, essa por sua vez é dada a priori pela razão como “factum”. Assim, tem-se a lei fundamental da natureza livre da vontade.

A lei fundamental da razão pura prática é a fórmula geral do imperativo categórico vista na Fundamentação: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. A lei em seu enunciado guarda os requisitos necessários buscados por Kant para fundamentar uma lei prática, a necessidade do “valer sempre” e a universalidade do “mesmo tempo”, sem contar seu caráter apriorístico, dado o fato de ela ser um fato da razão. Logo, a lei fundamental comporta os requisitos de objetividade e necessidade.

No entanto, resta uma questão, a saber: como é possível a consciência da lei?

Levando em conta que a regra prática somente diz que se deve proceder de um certo modo, agora fica o questionamento: como ela pode determinar a vontade? Como a lei atinge a consciência do ser racional?

A regra prática, enquanto uma proposição categoricamente prática apresentada a priori, mediante a qual a vontade é absolutamente e imediatamente determinada, constitui-se como lei. Logo, ao afirmar que o ser racional deve proceder de certo modo, ela objetiva e imediatamente está determinando a vontade a priori, sem que a última possa ser afetada pela empiria. Essa regra determina a priori a vontade em relação à forma de suas máximas, garantindo assim a objetividade da lei moral. Contudo, persiste a pergunta sobre a possibilidade da consciência desta lei. Diz Kant: “A consciência desta lei fundamental pode chamar-se um fato (factum) da razão, porque não se pode deduzi-la com sutileza de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade, mas porque ela se nos impõe

por si mesma como proposição sintética a priori que não está fundada em nenhuma inclinação nem pura, nem empírica.” (CRPr, A 56).

A consciência da lei é possível, por ser a lei um fato da razão, ou seja, ela é uma proposição sintética a priori, que se impõe por si mesma. Essa lei dada é o fato único da razão pura, que assim se proclama originariamente legisladora, ou seja, prática. Por conseguinte, a lei moral é o único fato da razão prática pura.

Mas, Kant ainda deve responder por que o princípio da moralidade fundado nos princípios práticos a priori é proclamado pela razão como lei para todos os seres racionais. O princípio da moralidade fundamentado nos princípios práticos a priori postulados pela razão pura é proclamado pela razão como lei para todos os seres racionais, pelo fato de que todos eles têm uma vontade, entendida como a faculdade de determinar a causalidade pela representação de regras e são capazes de agir segundo princípios. Logo, também, segundo princípios práticos a priori. Essa determinação vale para todos os seres racionais, finitos e infinitos. Nos seres racionais finitos, os homens, a lei moral é um imperativo que manda categoricamente, é lei incondicionada. Nos seres infinitos, a lei moral não funciona como imperativo, fundado nos conceitos de dever e obrigação, tendo em vista, que eles são incapazes de postularem máximas opostas à lei moral, por isso, sua vontade de ser infinito é uma ideia prática que deve servir de arquétipo, e convém aos seres racionais finitos dela se aproximarem. Essa aproximação por intermédio das ações é a virtude: “estar seguro do progresso até o infinito das suas máximas a da firmeza dos mesmos num avanço permanente.” (CRPr, A58). Ser virtuoso é buscar atingir o máximo de perfeição moral, ou seja, realizar a moralidade. Resta saber neste momento, qual é o princípio de todas as leis morais.

Segundo Kant, o princípio da moralidade é a autonomia da vontade (CRPr, A58). De acordo com ele as características do princípio da moralidade são duas: a) independência em relação ao empírico

e b) determinação do livre arbítrio pela forma da máxima. Esses dois traços constitutivos da autonomia expressam o duplo sentido que o conceito comporta, o negativo e o positivo, respectivamente. E quem o exprime é a lei moral.

Para concluir, a argumentação kantiana posiciona-se enfaticamente contra a possibilidade de se considerar como lei prática um preceito prático, que comporte em si uma condição material, ou seja, a matéria da lei não pode capacitar uma máxima à legislação universal. Pois, toda a matéria das regras práticas se baseia em condições subjetivas, que não conferem nenhuma universalidade e objetividade para seres racionais e giram em torno do princípio da própria felicidade. A Felicidade de forma alguma pode ser o fundamento de determinação da vontade.

Da reconstrução da lógica argumentativa kantiana acerca dos princípios que determinam a vontade e da lei da razão prática, salienta-se os seguintes aspectos: os princípios que devem determinar a vontade são os práticos formais, enquanto que os práticos materiais só podem produzir máximas e nunca leis práticas; as máximas se capacitam para uma legislação universal unicamente por sua forma; a vontade livre que é autônoma tem como lei fundamental determinante o imperativo categórico; o conhecimento incondicionalmente prático começa pela lei, porque dela se tem uma consciência imediata, por ela ser um fato da razão; o único princípio da moralidade é a autonomia da vontade, entendida como a confluência do sentido negativo de liberdade (independência em relação a sensibilidade) e o sentido positivo (capacidade da vontade de dar-se a si mesma a lei).

3.2.2.3 A dedução dos princípios da razão pura prática

Kant demonstrou na primeira parte da Analítica da CRPr, o princípio supremo da moralidade, a autonomia da vontade, expressa pela lei moral. Na Demonstração, evidenciou-se o seu conteúdo, sua

existência a priori e por si mesmo e como ele se distingue de todos os outros princípios práticos materiais. Agora, a argumentação kantiana volta-se para a dedução desse princípio, ou seja, para a justificação da validade objetiva e universal do mesmo.

Como será feita está dedução? Seguirá ela os moldes da CRPu? A lei moral, é um fato da razão que foge absolutamente das explicações que podem ser dadas pelos objetos do mundo sensível e do âmbito teórico da razão. Portanto, desde já há sugestão de um modelo de dedução diferente daquele apresentado na CRPu. Nessa, a dedução, grosso modo, consiste em mostrar que o entendimento subsume sob seus conceitos (as categorias) as intuições sensíveis. A experiência somente é possível pela demonstração de que as categorias referem-se ao diverso empírico dado na sensibilidade. A dedução da primeira Crítica opera, portanto, no âmbito fenomênico.

A lei moral por sua natureza inteligível encontra-se fora da esfera sensível. Logo, a maneira de garantir sua validade não pode ser idêntica à das categorias do entendimento. Entretanto, como conferir legitimidade à lei moral que se encontra nessa ordem inteligível? Em A80, Kant alerta que não se pode esperar uma dedução como aconteceu com os princípios do puro entendimento teórico.

Na CRPu a proposição sintética a priori é concebida como estando sempre vinculada aos fenômenos, compreendidos sob as categorias segundo suas leis. Mas a lei moral não pode ser deduzida dessa forma, pois ela não se refere ao conhecimento da natureza dos objetos, “mas a um conhecimento que pode ser o fundamento da existência dos próprios objetos e graças ao qual a razão tem causalidade num ser racional, isto é, pode determinar imediatamente sua vontade”. A lei moral é dada como um fato da razão pura, que se é consciente a priori. Ela não pode ser intuída ou encontrada na experiência. Sendo assim, a realidade objetiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução em moldes teóricos, nem pela razão teórica (CRPr, A 82).

A lei moral é uma lei da causalidade pela liberdade, uma causalidade suprassensível, uma causalidade da razão pura. Por possibilitar o conceito de uma razão que determina imediatamente à vontade, a lei moral demonstra a sua realidade objetiva prática. Agora a liberdade transcendental é praticamente confirmada e verificada.

Dessa forma, a lei moral dada a priori pela razão como fato, como princípio da dedução da liberdade, é suficiente sem outra justificação a priori, visto que a própria razão teórica era obrigada a admitir pelo menos a possibilidade de uma liberdade para satisfação de uma necessidade própria. A lei moral demonstra sua realidade junto com a de liberdade, ao acrescentar a uma causalidade concebida negativamente, uma determinação, a saber, a possibilidade de uma razão que determina imediatamente a vontade, a lei moral é a base para a dedução do princípio supremo da moralidade por dois fatores: é um fato da razão; é uma causalidade livre, que própria a razão teórica exige, embora não a compreenda. Destarte, Kant assegura a realidade da razão prática, da lei moral e da liberdade.³⁶

³⁶ Segundo Apel, Kant não podendo deduzir, ou seja, fundamentar a realidade objetiva do princípio supremo da humanidade, a lei moral, que é absolutamente incondicionada, se apega a um pressuposto metafísico indemonstrável, ao fato da razão. Segundo Apel, isto gera um déficit na fundamentação proposta por Kant. A razão pelo qual Kant teria incorrido em tal déficit é a não aceitação da possibilidade de uma fundamentação no âmbito prático nos termos de uma fundamentação tal qual empreendida na esfera teórica. Na esfera teórica, a unidade da experiência é dada pelas categorias que se vinculam à auto certeza do Eu Penso e suas sentenças sintéticas a priori, ambas entendidas como necessárias, o que para Kant, se constitui no único procedimento possível para a fundamentação. Apel no lugar do fato da razão, introduz a dimensão transcendental oriunda das pretensões de validade, dimensão que, no entanto, não se localiza mais no princípio transcendental Kantiano do Eu Penso. Na perspectiva apeliana, o fracasso da fundamentação transcendental na ética de Kant reside no recurso ao solipsismo metódico. Em Apel, o transcendental está nas pretensões de validade, que viabilizam a intersubjetividade, enquanto condição de possibilidade do entendimento.

3.3 O DÉFICIT DE FUNDAMENTAÇÃO MORAL NA CRPU

O conceito de liberdade é central para a justificação da moralidade kantiana. No Prefácio da *Crítica da Razão Prática*, Kant sustenta que a liberdade é a pedra conclusiva de um sistema que reúne razão teórica e razão prática. A demonstração objetiva dessa garante dois elementos importantes à filosofia moral kantiana: evidencia que a razão pode ser prática e assegura a unidade dos dois usos da razão.

Na *Crítica da Razão Pura*, pela distinção entre caráter empírico e caráter inteligível, Kant evidenciou a possibilidade da vontade do agente ser livre, ou seja, o agente poderia iniciar um estado causal independente das leis naturais, e, portanto, ser livre. Ainda na obra supracitada, ele justifica a liberdade transcendental como determinante da vontade (livre arbítrio), tornando esta, vontade livre.

No mesmo contexto, declara que a liberdade é uma ideia da razão: “a liberdade é aqui tratada unicamente como uma ideia transcendental mediante a qual a razão pensa iniciar, absolutamente, a série das condições no fenômeno, através daquilo que não é condicionado pelos sentidos” (CRPu, A558 B586). Além disso, ressalta o uso regulativo dela e a apresenta como não contraditória

Na *Fundamentação*, a liberdade é a condição de possibilidade da autonomia ao ser considerada uma propriedade da vontade dos seres racionais (CRPr, BA 100). Entretanto, isso não é suficiente para fundar a moralidade, pois a liberdade ainda é considerada uma ideia da razão (CRPr, BA 120). A demonstração da efetividade objetiva da liberdade somente é realizada na CRPr.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant além de atribuir ao agente o poder de ter uma vontade livre, a liberdade transcendental torna-se, pela demonstração da possibilidade da razão legislar, uma atribuição ou propriedade da vontade humana. Assim, a liberdade torna-se efetivamente uma característica constituinte do agente moral. A

espontaneidade positiva do arbítrio da CRPu, se transforma em vontade livre autônoma (legisladora) na CRPr.

Disso conclui-se: 1) na CRPu, o argumento kantiano não evidencia que a razão é prática, mas sim que ela tem uso prático, que é legítimo. Em outros termos, mesmo demonstrando que a razão “determina a priori a vontade” por intermédio das leis puras, Kant não consegue efetivamente provar como é possível, ou seja, como podem tornar-se obrigações para a vontade. O resultado é o seguinte: a razão por sua espontaneidade, mostra-se como um poder causal, mas não efetiva-se praticamente (moralmente). Isso talvez tenha sido gerado, pelo fato de que nesta obra, Kant pensa a razão hipoteticamente (com função metodológica e lógica) e não apoditicamente (ROHDEN, 1981). A razão em seu uso hipotético é incapaz de pensar a partir de si regras que geram obrigações. Na CRPu, a razão “produz” leis para o arbítrio humano, mas não consegue assegurar que elas sejam necessariamente obedecidas. Na esfera prático-moral, requer-se um uso apodítico da razão, que na teoria moral kantiana é explicitada por “um fato da razão”, estabelecido na CRPr. A eficácia prática da razão na CRPu não é demonstrada por falta de um conceito suficiente de razão prática.

2) A insuficiência do conceito de razão prática está vinculada ao conceito de liberdade apresentado na CRPu. Os resultados alcançados por Kant quanto ao referido conceito são os seguintes:

- a) a) a ideia de liberdade, ideia transcendental pura, enraizada na natureza humana, é uma ideia da razão e não tem vínculo nenhum com a experiência. Ela surge no contexto cosmológico, com a resolução da terceira antinomia. Nesse âmbito, assume um caráter problemático;
- b) b) há dois tipos de liberdade, a liberdade transcendental e a liberdade prática. A liberdade transcendental é uma ideia cosmológica pura, espontaneidade absoluta, que

não pode ser dada em nenhuma experiência. A liberdade prática é a ideia de independência de nossa vontade em relação aos móveis sensíveis;

- c) c) a sua realidade objetiva ainda não pode ser demonstrada, entretanto foi admitida como possível, mesmo que na esfera numênica. O que foi demonstrado é que natureza e liberdade não são contraditórias, desde que cada uma fique restrita a sua esfera, a natureza no âmbito do fenômeno e a liberdade no âmbito do númeno.

A tese básica que pode ser extraída desses argumentos da primeira Crítica é que a liberdade é um conceito problemático, não contraditório. Como tal, não pode ser a “pedra angular” do sistema kantiano, principalmente, da teoria moral, pois a liberdade é imprescindível para fundamentar o agir humano, portanto não pode assentar-se em conceitos problemáticos da razão (ROHDEN, 1981).

No entanto, pode-se perguntar: a concepção de liberdade prática não é suficiente para excluir a natureza problemática incrustada na ideia transcendental de liberdade e demonstrar a efetividade prática da razão pura. Há vários fatores que concorrem para que a resposta seja negativa:

- a) o conceito de liberdade prática na CRPu exprime apenas uma função negativa. Na referida obra, a liberdade é identificada com a mera racionalidade. Essa espontaneidade livre evidencia os aspectos racionais do agir, não explicita a capacidade legisladora da vontade (arbítrio humano). A demonstração do poder legislador da vontade somente é possível a partir do desenvolvimento do conceito positivo de liberdade, do conceito de autonomia.
- b) Kant parece, a partir do conceito de liberdade prática, querer mostrar indiretamente a possibilidade da li-

berdade. O fato do arbítrio humano ter a capacidade de ser independente da coação sensível permitiria a possibilidade de “provar” a liberdade. Pois, se é possível demonstrar que algo pode agir sem ser causado naturalmente, este determinasse por uma causalidade não-natural¹⁴⁹. Entretanto, o próprio Kant declara em A 789-790 B 817 -818, que as demonstrações transcendentais não devem ser apagógicas, mas sempre ostensivas. Portanto, para não contrariar sua própria compreensão de filosofia, no que concerne as suas provas, não prossegue em tal intento.

- c) o argumento kantiano, ao afirmar no *Cânon* que não é um problema prático, investigar se as leis prescritas pela razão tem ou não origem empírica, cria mais um obstáculo para demonstrar o caráter legislador da vontade, pois põe em xeque a própria natureza inteligível das regras da razão.
- d) o conceito de liberdade prática, desenvolvida no *Cânon* não se compatibilizada com a compreensão de imperativo moral como mandamento incondicional. A fundamentação da moralidade pressupõe que o dever moral seja um imperativo categórico, i.é, o imperativo moral é incondicional. Essa concepção não está apenas presente nos escritos éticos posteriores, já está na CRPu. Diz Kant:

Admito que há, leis morais puras que determinam completamente *a priori* o fazer e o não fazer (sem ter em conta os móveis empíricos, isto é, a felicidade), ou seja, o uso da liberdade de um ser racional em geral e que estas leis comandam *de uma maneira absoluta* (não meramente hipotética com o pressuposto de outros fins empíricos) e portanto são, a todos os títulos, absolutas. (CRPu, B 835).

Desse modo, a proposta de pensar a partir do conceito de liberdade prática a possibilidade da razão prática, fica mais uma vez prejudicada, pois, como é possível conciliar o conceito “não transcendental” de liberdade com o conceito do imperativo moral como incondicional.

Enfim, o conceito prático de liberdade não é suficiente para mostrar que a razão pura pode legislar, ser prática. Sinteticamente, as dificuldades de Kant, para fundamentar a realidade da liberdade, e da própria razão prática, assentam-se em dois motivos: a CRPu não tem uma teoria satisfatória de conhecimento prático e não determina adequadamente a relação entre razão teórica e prática (ROHDEN, 1981). Esses problemas apenas serão superados na *Crítica da Razão Prática*.

Assim sendo, não há na CRPu, uma fundamentação da ação moral. Mas, é possível se dizer que ela mostra os princípios gerais de um teoria do agir moral (liberdade prática) que não se apoia em nenhum “fato moral.”³⁷

Desse modo, encerra-se, mesmo que de forma sintética e panorâmica, a apresentação e análise do conceito de liberdade tal como Kant o entende na CRPu (1781-1787), na FMC (1785) e na CRPr (1788). Importa frisar, para finalizar essa parte, que o referido conceito foi estudado a partir da preocupação em saber se na CRPu há uma fundamentação da moralidade.

³⁷ Tal tese tem como base o argumento defendido por Allison (1992)

PARTE II

Capítulo III

*O conceito de dedução no Parágrafo 16 da
Crítica da Razão Pura (CRPu)**

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Com a pretensão de conduzir a Metafísica para o “caminho seguro da ciência”, Kant propõe na Crítica da Razão Pura (CRPu) uma investigação acerca das condições estruturais que tornaram algumas áreas do conhecimento em campos seguros e objetivos do ponto de vista epistemológico. Em outros termos, ele quer que a Metafísica siga o trajeto percorrido pela lógica, matemática e física.

De acordo com o argumento kantiano, as referidas áreas já haviam conquistado o status de ciência. As duas primeiras atingiram tal posição na antiguidade, com Aristóteles e Tales, respectivamente, enquanto que a última, a partir das investigações desenvolvidas por Bacon, no século XVI.

Contudo, para lograr êxito nesse empreendimento, Kant necessita, inicialmente, identificar o motivo pelo qual a metafísica encontra-se num “mero tateio”. (CRPu B XV). Segundo ele, a razão de tal cegueira é a ausência de um método que seja reconhecido por todos aqueles que a ela se dedicam. Para haver progressos em determinada ciência, urge que se proceda com um plano e um objetivo concreto e que se tenha um método aceito pela comunidade dos investigadores. (HÖFFE, 1986). Aliás, a própria definição de ciência pressupõe esse proceder planejado e sistemático, bem como um método específico. Portanto, o primeiro passo para garantir a metafísica um estatuto de ciência é dar-lhe um método sólido e unânime. Kant pretende oferecer tal método a ela. Por isso, a CRPu pode ser entendida com um “tratado do método.” (CRPu B XXII).

O método proposto por Kant inspira-se, principalmente, na física e na matemática. Como estas atingiram o estado de ciência, por efeito de uma revolução abrupta no modo de pensar, o filósofo propõe um experimento mental que procura realizar o mesmo no âmbito da metafísica. O experimento é o seguinte: pensar os objetos como sendo regulados pelos sujeitos e não estes regulados por

aqueles.³⁸ Essa proposta passou à história com o título de Revolução Copernicana, uma vez que Kant compara seu projeto metodológico com a obra do astrônomo Copérnico (CRPu B XVI). Este, conforme a visão kantiana, supera a perspectiva da consciência natural ao recusar a tese de que o sol gira em torno dos planetas e apresenta um novo prisma não-natural – o movimento do sol e dos planetas. Analogamente, na esfera do conhecimento, Kant pretende na CRPu fundar uma nova posição do sujeito a respeito da objetividade – é o sujeito que determina o objeto e nele encontram-se as condições de possibilidade do conhecimento objetivo. (HÖFFE, 1986).

Assim, para dar conta de seu propósito de postular a metafísica como ciência, ou pelo menos investigar se ela é possível enquanto tal, Kant propõe um novo modo de pensar, encontrado na crítica transcendental da razão, que analisa as possibilidades e os limites desta.³⁹ A revolução metodológica kantiana pressupõe a crítica da faculdade cognoscitiva. Destarte, é instaurado o tribunal da razão. A CRPu é uma investigação sobre as pretensões da razão. O resultado do experimento kantiano responderá à questão se a metafísica pode ou não assumir o estatuto de ciência.

As inquietações de Kant sobre a metafísica o levaram a propor a Revolução Copernicana. Esta consiste basicamente no seguinte: os objetos são constituídos a priori pelo sujeito, que agora é o centro do processo cognoscente. O sujeito não está mais submetido aos objetos, mas estes “submetem-se” àquele. Portanto, a CRPu precisa

³⁸ “Até hoje, admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que se amplia nosso conhecimento, malograram-se com esse pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento [...] a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados.” (CRPu, B XVI)

³⁹ “A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguir operando nela uma revolução completa, [...] É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência: porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno de seus limites, mas também toda a sua estrutura interna.” (CRPu B XXII).

mostrar quais são as condições de possibilidade do conhecimento a priori acerca dos objetos.

Na Estética Transcendental, Kant aborda a faculdade da sensibilidade, pela qual os objetos são dados ao sujeito. Nesta, ele faz a distinção entre a forma das intuições e o conteúdo delas. Na seção seguinte, na Lógica Transcendental, faz a análise da faculdade do entendimento, a qual permite que os objetos sejam pensados. Nela, encontra-se a dedução transcendental, etapa destinada a evidenciar que o conteúdo das intuições está submetido às leis do entendimento, ou seja, é a tentativa de justificar a aplicação dos conceitos puros do entendimento, ou categorias. Ao demonstrar que as categorias subsumem o material empírico, Kant provará, ou acredita que provará, que é possível se ter um conhecimento objetivo.

É sobre essa etapa que versará a presente investigação. Argumentativamente, o texto apresentará o seguinte itinerário: em primeiro lugar, faz-se uma análise do que Kant entende por dedução; em seguida, mostra-se porque a dedução é necessária e qual é seu ponto de partida; por fim, apresenta-se a estrutura argumentativa do § 16.

2 O QUE É UMA DEDUÇÃO?

Kant aborda a definição de dedução no parágrafo 13 da CRPu, e não a apresenta em seu sentido ordinário como derivação, nem como uma demonstração, mas sim com um significado específico, originário do âmbito jurídico. (INNERARITY, 1995, p. 137; BECK, 1960, p. 109-111, 164-175).

Para delimitar com detalhes esse significado, é necessário distinguir, inicialmente, a diferenciação que o próprio Kant faz entre dedução metafísica e dedução transcendental. Uma dedução metafísica consiste em descobrir e determinar as categorias, ilustrá-las e expô-las. (INNERARITY, 1995, p. 137). A dedução transcendental, por outro lado, é a tentativa de mostrar a validade, fazer referência à

justificação de algo. Dessa forma, a dedução metafísica expõe as categorias ou as formas a priori, enquanto que a dedução transcendental trata de justificar como é possível que essas tenham um valor objetivo.

Contudo, Kant não utiliza esse vocábulo de maneira precisa. Henrich (1969) faz referência a três elementos constitutivos do significado do termo dedução. (HENRICH 1969 apud INNERARITY, 1995, p. 138). De acordo com ele, a dedução pode ser entendida como uma *quaestio iuris*; como uma crítica do sujeito; ou como procedimento de determinação das condições de possibilidade da objetividade e de demarcação dos limites da faculdade cognoscitiva. Considerando-se que a pretensão desta seção é localizar a definição que Kant atribui à dedução, e dado o fato que tal termo é polissêmico na arquitetura teórica kantiana, faz-se uma breve exposição sobre os elementos constitutivos desse conceito.⁴⁰

2.1 DEDUÇÃO ENQUANTO QUESTÃO DE DIREITO (QUID JURIS)

Antes de apresentar a acepção da dedução como questão de direito, é necessário destacar a distinção entre *quid juris* e *quid facti*. Esses termos foram cunhados e são usados na esfera jurídica, todavia, Kant os utiliza para construir sua argumentação. No âmbito do Direito, “[...] quando os juriconsultos falam de direitos e usurações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão do fato (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de *dedução* à primeira que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão.” (CRPU A, 84 B, 116). Como está expresso, deduzir é garantir legitimidade, é afirmar o direito a algo, é provar a validade de alguma coisa.

⁴⁰ Não serão abordados aqui os aspectos referentes à dedução que dizem respeito à filosofia prática, considerando que, no momento, o foco investigativo está centrado na filosofia teórica.

Essa concepção de dedução, transposta para o contexto argumentativo da filosofia transcendental kantiana, contempla não a análise dos elementos que compõem a razão para mostrar como ela funciona de fato, mas quais são as condições de possibilidade de sua referência *a priori* a objetos (INNERARITY, 1995). Portanto, a dedução consiste na justificação da posse de algo, coisas ou capacidades (HENRICH 1969 apud INNERARITY, 1995).

Para legitimar-se a posse de algo, sempre se recorre à origem, pois nela o direito de posse está garantido, ou seja, ela demonstra se a posse é legítima ou não. Kant procede dessa maneira em sua dedução, pois não se refere aos aspectos fáticos, mas à origem da objetividade, e esta será legitimada mediante um recurso à origem: “[...] a dedução consiste na justificação de algo que se possui, por referência a sua origem: o sujeito. O que Kant quer justificar [...] são as categorias do entendimento [...] A justificação deve ser levada a cabo mediante uma crítica do sujeito.” (INNERARITY, 1995, p. 139).

2.2 A “CRÍTICA DO SUJEITO” NA DEDUÇÃO

A tarefa própria da filosofia transcendental, segundo Kant, é “[...] a decomposição da própria faculdade do entendimento, para examinar a possibilidade dos conceitos *a priori*, procurando-os somente no entendimento, como seu lugar de origem e analisando em geral o uso puro do entendimento.” (CRPU A, 66 B, 91). O exame da possibilidade dos conceitos *a priori* exige a decomposição e a análise do uso puro da faculdade do entendimento, fonte originária daqueles. A demonstração da validade objetiva dos conceitos puros do entendimento exige a investigação da própria faculdade cognoscitiva em sua condição pura, independente da própria experiência, pois, os conceitos do entendimento por serem *a priori* (totalmente independente de qualquer experiência), e não empíricos, não podem ter seu direito de aplicação legitimado pela experiência; então, faz-se

necessário outra via para garantir sua “legitimidade”. Logo, é no próprio entendimento (faculdade cognoscitiva) que tal via deve ser procurada. Contudo, a análise proposta por Kant não é uma fisiologia do entendimento como aquela defendida por Locke. Não é uma discussão dos elementos que de fato constituem a faculdade cognoscitiva para fundar neles o conhecimento. A posse de alguma coisa, no caso as categorias, não justifica sua objetividade, sua aplicação aos objetos (INNERARITY, 1995). Negada a possibilidade de uma dedução fisiológica de “espécie lockeana” e uma dedução empírica, considerando-se que tal “[...] mostra como se adquire um conceito mediante a experiência [...], e como os conceitos do entendimento independem de qualquer experiência toda a tentativa fundada empiricamente é inútil, já que “[...] o traço constitutivo de sua natureza, consiste, precisamente, em se referirem aos seus objetos sem que, para sua representação, fosse buscar algo à experiência, [...] a dedução terá de ser transcendental.” Essa é definida por Kant como “[...] a explicação do modo pelo qual esses conceitos (não empíricos) se podem referir *a priori* a estes objetos [...]” (CRPu A,85 B,117). A dedução transcendental deve ser desenvolvida *a priori* mediante a reflexão sobre a faculdade cognoscitiva do sujeito cognoscente. Na verdade, é uma investigação sobre o sujeito e sua faculdade de conhecimento, para traçar os limites do cognoscível e do incognoscível, e para ver até onde é legítimo o uso do entendimento. Nesses termos, pode-se falar em uma “crítica do sujeito.” Como visto até agora, a dedução transcendental kantiana deve ser entendida em sentido jurídico e levada adiante mediante uma “crítica do sujeito.”

2.3 A DEDUÇÃO ENQUANTO PROCEDIMENTO DE DETERMINAÇÃO DAS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA OBJETIVIDADE E DE DEMARCAÇÃO DOS LIMITES DA FACULDADE COGNOSCITIVA

A dedução transcendental, ao legitimar a subsunção do material empírico sob conceitos, prova a objetividade da experiência. Logo, há a demonstração de que os conceitos *a priori* são as condições de possibilidade da própria experiência. Assim, evidentemente, não é possível realizar experiência em termos kantianos, sem essas condições. As condições de possibilidade da experiência não são iminentes à própria experiência, mas encontram-se no sujeito transcendental. Elas são formais e *a priori*.

Ao se encontrar as condições de possibilidade da objetividade, demarca-se, simultaneamente, a extensão dos limites do conhecimento objetivo, ou seja, estipula-se até onde se estende o âmbito da faculdade cognoscitiva. Em outros termos, ao asserir que as intuições estão necessariamente subsumidas sob conceitos e objetos, Kant demonstra a possibilidade da experiência como conhecimento objetivo e estabelece claramente a fronteira do que pode ser conhecido.

O conceito de experiência (no sentido anteriormente referido) é constituído, a grosso modo, pelos objetos dados na intuição e pensados por um conceito do entendimento como objetos em sentido próprio. Intuições e conceitos são heterogêneos pois cumprem funções assimétricas, porém complementares, tornando possível a experiência – “[...] pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas.” A experiência somente é possível mediante algo dado na intuição e pensado pelo conceito.

Na *Estética Transcendental*, Kant, na exposição metafísica do espaço e do tempo, os entende como representações *a priori* com caráter intuitivo, por outro lado, na exposição transcendental, os apresenta não como meras representações, mas como estruturas possibilitadoras dos objetos do conhecimento objetivo. Sendo assim,

eles não constituem os objetos do conhecimento objetivo, mas são as condições de possibilidade dos mesmos. Em outras palavras, tudo é dado na intuição segundo as formas *a priori* do espaço e do tempo. Os objetos são constituídos, propriamente falando, quando são pensados pelos conceitos do entendimento. A objetividade do conhecimento estará garantida quando houver a demonstração da subsunção do conteúdo das intuições sensíveis, pois o conhecimento originário no entendimento, conhecimento puro, tem por condição que sejam dados objetos na intuição e a eles deve poder ser aplicado: “[...] sem intuições faltam objetos a todo nosso conhecimento e este seria, por isso totalmente vazio.” (CRPu A62, B87). Desse modo, o entendimento não intui, mas pressupõe a intuição sensível e a ela deve referir-se, mas sem ele, nenhum objeto pode ser pensado; logo, não haveria experiência como conhecimento objetivo.

Destarte, a dedução transcendental irá estipular as condições de possibilidade da objetividade, uma vez que dirá que pressupostos básicos a constituem e sem os quais não se pode ter uma experiência objetiva (conhecimento); também delimitará as fronteiras do que pode ser conhecido objetivamente. Os conceitos puros do entendimento só podem ter um uso empírico, isto é, devem referir-se “[...] simplesmente aos fenômenos, ou seja, a objetos de uma experiência possível.” (CRPu A239, B298). O uso inadequado dos conceitos do entendimento gera ilusões e erros gravíssimos. Evidencia-se, aqui, com clareza, o caráter negativo da filosofia crítica, uma vez que o propósito da filosofia kantiana não é o de alargar os conhecimentos, mas o de determinar limites, ou seja, estipular e determinar as fronteiras do conhecimento humano.

3 NECESSIDADE E PONTO DE PARTIDA DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL

Segundo Kant, todo conceito deve ter seu uso justificado. No § 13, ele apresenta três espécies de conceitos: os empíricos, os usurpados e os puros *a priori*.⁴¹ Os conceitos empíricos, quotidianamente usados, mesmo sem dedução têm seu uso autorizado, porque a experiência demonstra sua realidade objetiva. A correção desse uso é garantida pela própria experiência, quer dizer, o conceito pode ser verificado empiricamente ou remete diretamente a uma experiência. (DIAS, 1996). Os conceitos usurpados (denominação kantiana), tais como os de felicidade e destino, quando questionados em seu uso, mostram-se ilegítimos, pois não há qualquer princípio de direito extraído da razão ou da experiência o qual os possa justificar. Por fim, têm-se os conceitos puros *a priori*. Estes são independentes de toda experiência e, no entanto, referem-se (*a priori*) aos objetos nela dados. Sobre esses conceitos, a argumentação kantiana afirma que seu direito de uso sempre exigirá uma dedução, porque a experiência não pode legitimar sua aplicação. Assim, Kant defronta-se com um problema – a justificação desses conceitos.

Entre os conceitos puros, Kant situará o espaço e o tempo como formas da sensibilidade e as categorias como estruturas do entendimento. Os dois primeiros fornecem as condições pelas quais se pode intuir algo. Desse modo, mesmo que não possam ser comprovados por uma experiência, estão relacionados aos objetos por constituírem os conteúdos das intuições sensíveis (DIAS, 1996). Sem as duas formas puras da intuição sensível – o espaço e o tempo – nenhum objeto é dado. Elas são as condições de possibilidade do próprio “aparecer” do objeto; sem essas formas, não há representações “empí-

⁴¹ Aqui, refere-se os citados por Kant no § 13 e ele os está usando o termo “conceito” em sentido bem amplo, em geral, quando a argumentação Kantiana nesta parte da CRPu faz menção a noção de conceito, ele diz respeito às categorias.

ricas”. Destaca-se, não há na estética transcendental, uma dedução transcendental do espaço e do tempo, mas uma exposição metafísica e transcendental de cada um desses conceitos.

As categorias, por outro lado, por constituírem regras do pensamento e fornecerem as condições pelos quais os objetos podem ser pensados, não se referem imediatamente aos objetos, portanto, não podem ser verificados empiricamente, o que inutiliza uma dedução empírica. Assim, como comprovar que tais conceitos fazem referência à experiência? A prova da validade objetiva dos conceitos puros do entendimento requer uma dedução transcendental dos referidos.

O que torna necessária a dedução transcendental não é a mera formulação da existência de conceitos puros que são distintos dos empíricos, mas a heterogeneidade entre o conteúdo das intuições e os conceitos⁴². Caso os conceitos sejam considerados regras determinantes do conteúdo do pensamento, e somente por intermédio deles pode-se determinar objetos, até não se provar que os conceitos se aplicam ao conteúdo das intuições, não se pode sequer garantir os conceitos de espaço e de tempo como condições formais da sensibilidade, nas quais e pelas quais os objetos nos são dados. Dessa forma, haveria a possibilidade das intuições fornecerem apenas dados sensoriais indiferenciados, insubordináveis a qualquer regra, isso é, jamais forneceriam objetos.

Para as formas da sensibilidade não exprimirem apenas as condições subjetivas da experiência, elas precisam se constituir como condições necessárias para o conhecimento acerca da experiência. Logo, o conteúdo aprendido temporalmente precisa ser submetido a

⁴² Na subseção 2.3 fazia-se menção aos elementos constitutivos do conceito de experiência, e este último era definido, embora que sumariamente, como comportando uma relação necessária entre intuições e conceitos; cada um contendo uma função complementar a do outro. Contudo, agora se justifica a necessidade da dedução transcendental pela heterogeneidade entre intuições e conceitos. Isso não gera uma contradição? Evidentemente que não, considerando que, naquela seção, o conceito de experiência fora adotado como se ele já estivesse justificado como conhecimento objetivo, ou seja, a dedução transcendental demonstrara a subsunção das intuições aos conceitos.

regras possibilitadoras do conhecimento (DIAS, 1996). Por outro lado, as regras determinantes dos objetos devem se referir ao conteúdo fornecido pela sensibilidade. As regras próprias do entendimento pressupõem ou necessitam de que algo seja dado para cumprirem suas funções. Regras não aplicáveis são vazias ou destituídas de sentido. Caso os conceitos não se vinculam ao conteúdo de nossas intuições, a experiência estaria circunscrita à simples apreensão de dados sensoriais ou a afecções da mente (DIAS, 1996). Dessa forma, não haveria conhecimento, e sim, ceticismo. Kant não é um cético, ele tenta demonstrar a possibilidade uma determinação objetiva tanto das intuições quanto dos estados subjetivos do sujeito cognoscente.

Enfim, a necessidade da dedução transcendental pode ser divisada no reconhecimento da heterogeneidade entre as intuições e os conceitos. Não se pode garantir função aos conceitos, senão quando se mostrar que eles se referem ao conteúdo das experiências. A dedução transcendental pretende demonstrar tal referência e, ao fazer isso, demonstra as condições de possibilidade de toda e qualquer experiência, isto é, os conceitos puros (como regras de síntese do múltiplo de nossas representações) do entendimento passam a fornecer a condição única pela qual a experiência se torna possível.

Logo, a dedução transcendental deve justificar a validade dos conceitos puros do entendimento, mostrando como eles tornam possível a experiência. Ao justificar as categorias como condições de possibilidade da experiência, Kant demonstra a possibilidade de um conhecimento *a priori* e desestrutura o arcabouço teórico do ceticismo. Alguns estudiosos da filosofia kantiana defendem a tese de que a dedução transcendental tem como meta refutar o argumento cético. Admitindo tal interpretação como adequada, a argumentação kantiana precisa partir de um ponto aceito por seu adversário. Que ponto de partida é esse? Ele deverá ser buscado no próprio âmbito cético. (DIAS, 1996; ESTEVES, 1996).

Por um lado, Descartes ao colocar em dúvida todo o conteúdo do pensamento, admite apenas a consciência dos próprios pensamentos como “[...] um múltiplo de representações compreendidas com meras afecções ou modificações da mente, sem qualquer referência externa.” Assim, de acordo com a argumentação cartesiana, a experiência é entendida como uma expressão de estados subjetivos. Por outro lado, no interior da tradição empirista, Hume nega a possibilidade de se encontrar qualquer fundamento para justificar a crença na existência de objetos independentes da sensibilidade. Desse modo, a experiência restringe-se ao múltiplo de representações, fornecido pelas intuições sensíveis.

Se a pretensão de Kant é refutar o ceticismo, sua estratégia argumentativa deverá partir daquilo que é aceito pelo cético, qual seja, a simples consciência de um múltiplo de representações. O proceder kantiano deverá consistir na elucidação desse enunciado, e esse procedimento permitirá a extração das condições de possibilidade do próprio ponto de partida. Assim, Kant torna incompatível a aceitação da premissa, ou seja, do saber acerca de um múltiplo de representações e a recusa da conclusão – a necessária aplicação de regras que permitem identificar o conteúdo de nossas representações. Chega-se, assim, à prova da aplicação das categorias como regras que tornam possível o saber acerca da experiência, quer seja uma experiência de objetos, quer seja uma experiência dos estados subjetivos. Portanto, a dedução transcendental kantiana fornece a garantia da validade objetiva do conhecimento⁴³ (DIAS, 1996, p. 44).

⁴³ Esteves (1996 p. 32-33) entende a dedução transcendental como uma resposta ao cético cartesiano. Ela estrutura seu argumento da seguinte maneira: o cético, para justificar a sua dúvida com relação ao conhecimento objetivo, necessita admitir pelo menos que tem consciência epistêmica de seus estados subjetivos, ou seja, para duvidar da aplicação dos conceitos puros às intuições, o cético precisa aceitar pelo menos que ele tem consciência a título de estados meramente subjetivos. Kant, ao demonstrar a aplicabilidade dos conceitos puros às intuições na dedução transcendental, partindo do conceito de consciência de representação, como estado subjetivo, refuta o ceticismo. A forma de argumentação em geral para refutar o cético seria o seguinte: se uma consciência das intuições como estados subjetivos deve ser possível, então

Nesta seção, evidenciou-se a dedução transcendental como necessária a partir da heterogeneidade entre intuições e conceitos. A demonstração da subsunção das intuições aos conceitos é a garantia de um conhecimento objetivo e da própria possibilidade de se apresentar objetos na sensibilidade, pois, se os conceitos não se aplicam às intuições, as próprias condições formais da sensibilidade não estariam garantidas. A partir da consciência do múltiplo de representações, analiticamente elucidada, demonstra-se a necessidade da aplicação das regras do entendimento ao conteúdo das representações. Dessa forma, evidencia-se a possibilidade de um conhecimento objetivo. Kant, ao demonstrar a objetividade do conhecimento, refuta o argumento cético. Na próxima seção, o foco investigativo se voltará à argumentação kantiana desenvolvida no § 16.

4 DA POSSIBILIDADE DA SÍNTESE AO SEU FUNDAMENTO

4.1 DO DIVERSO EMPÍRICO À UNIDADE SINTÉTICA DO DIVERSO

O conhecimento humano, segundo Kant, tem duas fontes fundamentais: a sensibilidade e o entendimento. Pela primeira, o sujeito recebe as representações; pela segunda, ele pode conhecer os objetos mediante as representações apresentadas pela faculdade do sensível (CRPu A50; B74). Em outros termos, pela sensibilidade, o objeto é “dado”; pelo entendimento, ele é “pensado” em relação àquela representação. Assim, pela argumentação kantiana, as intuições e os conceitos são os elementos básicos do conhecimento. “Intuições e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de

os conceitos puros precisam ter validade; o cético admite (e tem que admitir) ter consciência das intuições como meros estados subjetivos; logo, o cético precisa admitir que os conceitos puros têm validade objetiva.

qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento” (CRPu A50; B74).

Somente haverá conhecimento se algo for intuído e pensado. Contudo, o pensado não é um simples reflexo do intuído, ou uma operação mental gradualmente superior. Intuir e pensar têm funções e naturezas distintas. Intuir é um ato da sensibilidade, pelo qual as impressões sensíveis se apresentam desordenadamente ao sujeito cognoscente. Em mão contrária, o pensar é um ato do entendimento que, espontaneamente, unifica a diversidade do material empírico apresentado na intuição sensível, sob conceitos, a unificação do múltiplo sensível, ação espontânea do entendimento, ocorre pela aplicação das categorias às representações empíricas.

Diante disso, podem-se levantar três questões: O que “liga” o diverso empírico?; onde se localiza a origem dessa ligação? e qual é a sua condição de possibilidade?

As respostas a essas questões podem ser localizadas nos § 15 e 16 da CRPu.

Kant começa o § 15 afirmando que o diverso das representações é dado numa intuição sensível, compreendida como receptividade (mera receptora de impressões). A forma dessa intuição encontra-se, *a priori*, na capacidade de representação. As formas das intuições, o espaço e o tempo, são elementos *a priori*, não propriedades das coisas, nem algo independente do sujeito, mas existem no aparato cognitivo deste. Logo, “a primeira ordenação” da diversidade empírica apresentada efetua-se na própria faculdade da sensibilidade, embora esta não tenha um caráter de ligação, tal como Kant a entende. Quer dizer, o conteúdo só pode ser dado ao sujeito pela forma encontrada *a priori* na sua capacidade de representação. Sem a forma, a intuição não teria como ser dada.

Assim, a ligação do diverso não advém dos sentidos e não pode estar contida na forma pura da intuição sensível, porque ela é um ato de espontaneidade, da faculdade de representação, chamada

entendimento. A faculdade da sensibilidade, tida por Kant como receptividade, por lhe faltar a espontaneidade, não pode ligar, produzir representações⁴⁴ Toda ligação é um ato espontâneo e, como tal, é um ato do entendimento.

Esse ato de ligar é nomeado por Kant de síntese:

[...] toda a ligação, acompanhada ou não da consciência, quer seja ligação do diverso da intuição ou de conceitos, quer, no primeiro caso, seja uma intuição sensível ou não sensível, é um ato do entendimento a que aplicaremos o nome genérico de síntese para fazer notar, que não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objeto de não a tivermos nós ligado previamente e também que, entre todas as representações, a ligação é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade. (CRPu B130).

Nessa passagem, Kant apresenta as seguintes ideias: a) a ligação (síntese) não ocorre somente quando o sujeito está consciente dela, ou que ela dependa da “vontade” dele, a ligação enquanto capacidade subjaz aos conceitos; b) a ligação pode ser empírica (do diverso da intuição) ou conceitual (de conceitos), é um ato do entendimento (aspecto já salientado); c) à ligação aplica-se o nome de síntese para ressaltar que nada pode ser representado como sendo ligado ao objeto sem ter sido ligado previamente, ou seja, *a priori* pelo entendimento; a ligação não pode ser dada pelos objetos, mas realizada pelo próprio sujeito por sua espontaneidade.

Dito de outra forma, se a ligação nem sempre é consciente, ou pelo menos não exige necessariamente a consciência do sujeito, como é possível ligar previamente *a priori* no sujeito o diverso empírico? Uma resposta possível é a seguinte: o que é ligado *a priori* pelo entendimen-

⁴⁴ Kant vincula a espontaneidade à capacidade de produzir representações. Assim, apenas o entendimento terá esse atributo: “Se chamarmos sensibilidade à receptividade do nosso espírito em receber representações na medida em que algum modo é afetado, o entendimento é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a espontaneidade do conhecimento.” (CRPu A 51 - B 75).

to também não exige a consciência do sujeito. Porém, nesse caso, as sínteses não ocorreriam indiscriminadamente, sem a interferência da ação espontânea do sujeito? Contudo, seria necessário investigar acuradamente no arcabouço da filosofia kantiana se o sujeito precisa ter o “controle voluntário do processo sintético.” Outra resposta possível, heterodoxa, pois modifica o argumento de Kant é a seguinte: a ligação sempre é consciente porque é um ato espontâneo do sujeito. Ele liga *a priori* o que se apresenta ligado no objeto.

Talvez, a primeira tentativa para responder seja a mais adequada. Entretanto, o argumento apresentado pode ser equivocado e não trazer dificuldades a Kant. Uma objeção a essa problematização poderia ser balizada da seguinte forma: o argumento kantiano não vincula espontaneidade com controle consciencial das sínteses, ou, pelo menos, isso não está claro na filosofia de Kant.

Para Kant, esse ato (síntese), próprio do sujeito, é originariamente único e válido para toda ligação e decomposição em elementos (análise), visto que, “[...] onde o entendimento nada ligou previamente, também nada poderá desligar, porque só por ele foi possível ser dado algo como ligado à faculdade de representação” (CRPu, B130).

Como o conceito de ligação inclui o conceito do diverso e da sua síntese, a unidade desse diverso, Kant a concebe como a “[...] representação da unidade sintética do diverso.” CRPu, B130). Porém, isso apresenta um problema: o que possibilita o surgimento da representação da unidade sintética do diverso? A representação dessa unidade não surge da ligação, pois, ela mesma, juntando-se à representação do diverso, possibilitou o próprio conceito de ligação. Ela também não pode ser comparada com a categoria da unidade, pois todas as categorias pressupõem as funções lógicas nos juízos, e nestes a ligação já é pensada. “A categoria pressupõe [...] a ligação.” Logo, é necessário “buscar esta unidade [...] no que já propriamente contém o fundamento da unidade de conceitos diversos nos juízos.”

(CRPu, B131). Portanto, Kant tem como objetivo, nessa fase argumentativa, localizar a origem ou o princípio supremo de toda síntese, o pressuposto que possibilita toda a síntese empírica e conceitual. (HÖFFE, 1986).

4.2 A UNIDADE ORIGINARIAMENTE SINTÉTICA DA APERCEPÇÃO

No § 15, Kant discutiu a possibilidade das ligações ou de uma ligação em geral. Nesse, afirma que esta última somente é possível a priori no entendimento, e somente se realiza no sujeito por sua espontaneidade, como ato do entendimento. No entanto, o conceito de ligação é problemático, porque inclui o conceito do diverso e da sua síntese, como também o da unidade desse diverso, pois Kant conceitua a ligação como a “unidade sintética do diverso.” Depois de conceituá-la, a questão norteadora da investigação kantiana é a condição de possibilidade desta seção.

Kant inicia o § 16 com a famosa afirmação de que o “eu penso” deve poder acompanhar todas as (minhas) representações. Caso contrário, algo se representaria (em mim) sem que fosse pensado, e isso é impossível, pois não se pode representar algo sem poder pensá-lo. Portanto, o eu penso é a condição de possibilidade de todas as representações, a “estrutura” que subjaz e acompanha todas as (minhas) representações. Sem essa condição não há representação. A própria intuição, uma representação dada antes de qualquer pensamento (CRPu, B 131-132), deve estar conectada com o eu penso, ou o múltiplo da intuição precisa ter uma referência ao eu penso. Quer dizer, mesmo as representações empíricas para serem (minhas) devem estar acompanhadas pelo eu penso.

Após ter afirmado que o eu penso acompanha todas as (minhas) representações, Kant o caracteriza como uma representação, que é um ato puro da espontaneidade do entendimento e o denomina de Apercepção pura ou originária e de Unidade transcendental da auto-

consciência (CRPu, B132). A primeira denominação justifica-se por ela ser aquela autoconsciência que acompanha todas as representações e que é una e idêntica em toda consciência, que não é acompanhada por nenhuma outra representação. Ela independe do empírico; é um ato espontâneo e caracteriza-se por ser uma estrutura reflexiva que permite a consciência da síntese do diverso das representações e que as une numa identidade representativa. A segunda ampara-se na ideia de que essa representação (o eu penso) designa a possibilidade do conhecimento a priori. Considerando-se que as representações para serem tidas como (minhas) representações devem pertencer a uma autoconsciência, pois, caso contrário, elas não me pertenceriam.

Porque as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas minhas representações se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência; quer dizer, enquanto representações minhas (embora me não aperceba delas enquanto tais), têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se podem encontrar reunidas numa autoconsciência geral, pois não sendo assim, não me pertenceriam inteiramente. (CRPu B 132)

Mas, o que significa dizer que o eu penso deve poder acompanhar todas as (minhas) representações? Ou ainda, por que ele deve poder acompanhar todas as representações? Para Höffe (1986) quando Kant afirma que o eu penso deve poder acompanhar todas as (minhas) representações, quer dizer que as representações não são minhas em virtude do conteúdo, mas porque (eu) as represento, porque (sou) consciente delas. Disso, segue que a exigência do acompanhamento do eu penso faz referência às (minhas) representações na medida em que (tenho) consciência delas, ou melhor, à medida que (devo) poder ter consciência delas, uma vez que a argumentação kantiana admite sob a denominação de “representação”, as representações enquanto acompanhadas pela consciência das representações inconscientes (CRPu, B376) Dessa maneira, pode-se entender por “minhas representações”, aquelas que estão em mim e aquelas que eu sei que

estão em mim, das primeiras não tenho consciência, das segundas, sim. Entretanto, tanto as que estão em mim como as que eu sei que estão em mim são minhas representações. (ESTEVES, 1996).

A exigência do “eu penso” acompanhar todas as (minhas) representações fundamenta-se no fato de que ele permite que eu possa ter consciência das representações que estão em mim e das que eu sei que estão em mim. Sem a possibilidade de poder ter a consciência (no sentido anteriormente descrito) das representações, estas nada significariam para mim ou não poderiam existir (CRPu, B 132).

Contudo, isso traz um problema para Kant, como a identidade da apercepção, que contém a síntese das representações e só é possível pela consciência dessa síntese, refere-se à identidade do sujeito. Essa referência faz-se necessária, tendo em conta que “[...] sem a consciência de nossa própria identidade não seríamos capazes de reconhecê-las (as representações) como reunidas num mesmo sujeito [...] e não posso deixar de reconhecê-las como pertencentes a um mesmo eu.” (DIAS, 1996, p. 51). Segundo a argumentação kantiana, essa referência se estabelece não só porque é possível se acompanhar com a consciência de toda representação, mas porque se acrescenta uma representação a outra e se tem a consciência dessa síntese. “Só porque posso ligar numa consciência um diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da identidade da consciência nestas representações: isto é, a unidade analítica da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade sintética” (CRPu, B133). Assim, o que torna possível o reconhecimento da identidade do sujeito é a consciência da identidade sintética do diverso, “[...] a consciência de nossa própria unidade tem por condição as regras de síntese do diverso, a unidade sintética do múltiplo dado.” (DIAS, 1996, p. 51). Sem ser possível subordinar o conteúdo das intuições aos conceitos, jamais seria possível a autoconsciência.

Assim, a aplicação de conceitos puros é o fundamento da condição necessária de qualquer consciência de um múltiplo de representação, a autoconsciência. Por conseguinte, a unidade da consciência (autoconsciência) exige o reconhecimento da função síntese em geral, e as regras dessa síntese nada mais são do que os conceitos puros do entendimento; pois, se as representações não se conectassem entre si, a consciência da identidade não se daria, porque uma representação ligada a um, eu não poderia conferir unidade ao sujeito, nem constituir um múltiplo. Com isso, Kant mostra que a unidade sintética que se localiza na autoconsciência supõe uma unidade objetiva: as categorias, e que a identidade do próprio sujeito tem por condição a consciência da síntese, pela qual o múltiplo da representação é reunido em uma unidade. Assim, a unidade da consciência garante a aplicação das categorias como regras de síntese em geral.

Após essas considerações, Kant define com clareza o conceito de ligação, apresentando-o como uma operação de entendimento, “[...] o qual nada mais é do que a capacidade de ligar a priori e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção” (CRPu, B 135-136). Assim, a ligação somente é possível pela consciência da síntese necessária a priori das representações, chamada unidade sintética originária da apercepção, na qual se encontram submetidas todas as representações dadas, as quais também deverão ser sintetizadas. Esse é o princípio supremo do uso do entendimento e de todo o conhecimento humano. Nesses termos, Kant fundamenta, justifica a possibilidade do conhecimento.

REFERÊNCIAS

ALQUIÉ, Ferdinand. *La morale de Kant*. Paris C.D.U. (Sorbonne), 1957.

AMERIKS, Karl. Kant on the Good Will. IN: HÖFFE, Otfried (Org.). *Grundlegund Metaphysik der sitten: Ein kooperativer kommentar*. Frankfurt am main: Klostermann, 1993.

ALLISON, Henry. *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos, 1992.

ALLISON, Henry. *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals: a commentary*. New York: Oxford, 2011.

ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1995.

ALMEIDA, Guido. Liberdade e Moralidade segundo Kant. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 175-202, 1997.

BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago: Chicago University Press, 1960.

BECK, Lewis W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University Chicago Press, 1984.

BENNETT, J. La "Crítica de la razón pura" de Kant: 2 La Dialética. Madrid: Alianza, 1981.

BRITO, José Henrique. *Introdução à Fundamentação Metafísica dos Costumes de I. Kant*. Porto: Contraponto, 1994.

CORTINA, Adela. Dignidad y no precio: más allá del economicismo. In: GUI SAN, Esperança. *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1998.

DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: P.U.F., 1969.

DIAS, Maria Clara. Kant: os limites da razão crítica. *Síntese*, v. 23, n. 72, 1996.

DUTRA, Delamar Volpato. *Kant e Habermas: A reformulação discursiva da Moral Kantiana*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

ESTEVES, Júlio César. A dedução transcendental no parágrafo 16 da Crítica da Razão Pura. In: *Síntese*, v. 23, n. 72, 1996.

HOFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.

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

HOFFE, Otfried. *Introducción a la filosofía práctica de Kant*. Paris: Vrin, 1993.

INNERARITY, Carmen. Teoria Kantiana de la acción: la fundamentación trascendental de la moralidad. Navarra: Eunsa, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1994.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KANT, Immanuel. *Fundamentação Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel. *Groundwork of the metaphysic of morals*. 33. ed. Translated and analysed by Paton, Herbert James. New York: Routledge, 1989.

KANT, Immanuel. Prolegômenos a Toda a Metafísica. Futura. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, Immanuel. Textos pré-criticos. Porto: Rés, 1983.

KEMP SMITH. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London: Macmillan, 1993.

KORSGAARD, Christine M. *Creating the Kingdom of ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Dom Quixote, 1982.

PATON, Herbert James. *The categorical Imperative: A study in Kant's moral philosophy*. London: Hutchinson's University Press Library, 1947. Disponível em: <<http://archive.org/stream/categoricalimper033512mbp#page/n27/mode/2up>> Acesso em: 27 nov. 2015.

PEREDA, Carlos. La tercera Antinomia e las perplexidades de la libertad. IN: CASTRO, Dulce Maria. *Kant: De la Critica a la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1994.

PINZANI, Alessandro. *Sobre a terceira antinomia*. Disponível em: <www.academia.edu/8116094/SOBRE_A_TERCEIRA_ANTINOMIA>. Acesso em: 27 nov. 2015.

RACHELS, James. Kantian Theory: The Idea of Human Dignity. In: RACHELS, James. *The elements of moral philosophy*. New York: Random House, 1999.

RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROHDEN, Valério. Razão prática pura. *Dissertatio - Revista de Filosofia*. Pelotas: n. 6. 1997.

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

SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de Justiça em Kant. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1995.

TUGENDHAT, Ernest. Lições sobre ética. Petrópolis: Vozes, 1997.

ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

WALKER, Ralph. Achtung in the *Grundlegung*. IN: HÖFFE, Otfried (Org.). *Grundlegund Metaphysik der sitten: Ein kooperativer kommentar*. Frankfurt am main: Klostermann, 1993.

WIKE, Victoria S. *Kant's antinomies of reason*. Maryland, University Press of America, 1982.

WOLF, Paul Robert. *The autonomy of reason. A commentary on Kant's Grondwork of the Metaphysics of Morals*. Gloucester: Peter Smith, 1986.

WOOD, Allen. A boa vontade. *Studia Kantiana*, n. 9, Rio de Janeiro, 2009.

WOOD, Allen. *Kant: Introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

*Uma versão com pequenas alterações deste artigo já foi publicada na Revista Visão Global, v. 9, n. 1/2, jan./dez. 2006.