

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Ricardo Araujo Parro

*A questão do Cânone da razão pura*

São Paulo  
2019

Ricardo Araujo Parro

*A questão do Cânone da razão pura*

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. São Paulo

São Paulo  
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

P262q Parro, Ricardo Araujo  
A questão do Cânone da razão pura / Ricardo Araujo  
Parro ; orientadora Maria Lúcia Mello e Oliveira  
Cacciola. - São Paulo, 2019.  
186 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de  
concentração: Filosofia.

1. Filosofia. 2. Filosofia Moderna. 3.  
Críticismo. 4. Metafísica. I. Cacciola, Maria Lúcia  
Mello e Oliveira, orient. II. Título.



Aos meus pais, Márcia e Adelino

## **Agradecimentos**

À minha orientadora, Maria Lúcia Cacciola, pela sua compreensão e paciência nesses longos anos, pela liberdade que me ofertou na condução desta pesquisa e pelas conversas sempre descontraídas sobre a filosofia kantiana.

À minha banca de qualificação, da qual participaram o Prof. Maurício Keinert e o Prof. Pedro Paulo, por contribuir para a escolha desse tema.

À minha banca de amparo psíquico, defesa informal e grandes amigos dos meus anos de formação, Jimi e Vinícius, por receberem um chamado de socorro e se disporem, naquilo que a fraternidade tem de maior generosidade, a ler esta dissertação e comentá-la mesmo sabendo muito pouco de Kant. Apenas nas trocas em torno do não-saber certas coisas podem ser ditas e inventadas.

Ao Prof. Pedro Paulo, que por algum motivo gosta das coisas que escrevo e me encorajou entusiasmadamente desde o momento em que, nos tempos de graduação, decidi lhe pedir um conselho de estudo e me tornei seu iniciando.

Ao Prof. Márcio Suzuki pela leitura generosa de minha qualificação, contribuindo também para a escolha de meu objeto, mas também por todas as conversas que tivemos acerca da filosofia pré-kantiana.

Ao Prof. Maurício Keinert por me aceitar como estagiário e permitir um diálogo frutífero sobre a filosofia kantiana.

À secretaria do Departamento de Filosofia, em especial à Luciana, à Geni e à Marie, que diversas vezes me salvaram da burocracia universitária. Sem a ajuda delas eu realmente não teria chegado aqui.

Ao grupo de estudos "Iluminismo à contraluz". Sem o exercício da leitura em conjunto dos textos de Christian Wolff e outros autores em torno da psicologia empírica dificilmente teria chegado a esses resultados

À companhia da professora de alemão e amiga, Ju, nas leituras de Krüger e Plattner, sem a qual eu não venceria os péssimos escaneamentos do Google Books, assim como nas conversas sobre a filosofia de Jacobi.

À minha amiga e revisora, Sofia, por me ajudar com as questões gramaticais num tempo tão curto e me incentivar na última fase de escrita deste trabalho.

À minha família por todo apoio que me ofertou, principalmente aos meus pais. Só posso imaginar a dor e a angústia diante de algo que para eles é totalmente desconhecido e pra mim foi motivo de tanto sofrimento. Sinto que é preciso muita coragem para contribuir com o caminho estranho que escolhi.

Aos meus irmãos, Pri e Du, que sempre estiveram ao meu lado mesmo na distância entre nós.

À Clara, que me ofereceu seu carinho, amizade e amor por quase seis anos e ainda me ajudou num tempo quase morto e melancólico nesse período de mestrado. Para além de nossa separação, permaneceu minha grande amiga, a quem recorri nos momentos finais de ansiedade paralisante e de quem recebi estímulos para seguir em frente. Ao telefone, era sempre sua voz que me acalentava e tecia o fio da memória dos anos em que meti na cabeça que queria ser um pesquisador de filosofia.

Ao Francesco, da casa Tomei, o gigante gentil, amigo no desespero ético e na ebriedade das conquistas. Por todo companheirismo nas questões da vida e da academia; somente a amizade num sentido forte pode explicar a paciência, o humor e o encorajamento que recebi. Mas também por se colocar como esse desbravador que saiu e sofreu à frente, e, narrando-me seus perrengues, mostrou que era possível finalizar um mestrado

À Leda Arruda por participar do meu caminho infinito na psicanálise e contribuir com ele, mas também por não ceder aos meus apelos, não me deixar esquecer e possibilitar que eu pudesse encarar o Kant, esse sintoma de que gozei por tanto tempo.

Aos meus companheiros de teto, Mateus e Patrícia, por sua amizade e compreensão. A vida em república marca de um jeito especial o período em que me debrucei sobre a filosofia kantiana.

Quero agradecer também a todos aqueles que de uma maneira ou outra compartilharam destes momentos dissertativos e os sentiram, me acolheram e me incentivaram, e também me fizeram companhia na solidão da escrita: Braga, Flo, Mari, Maria Lívia, Ana, Camilla, Zoe, Ro, a turma do Sedes Sapientiae, o pessoal da supervisão de AT e meu paciente.

A todos os amigos e mestres que cruzaram minha vida, a presença de vocês está em tudo aquilo que foi dito e não-dito nesta dissertação.

Ao CNPq pela bolsa concedida.

## Resumo

PARRO, R. A questão do *Cânone da razão pura*. 2019. 186f. Dissertação – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

A dissertação que apresentamos procura oferecer uma interpretação das duas primeiras seções do *Cânone da razão pura*, antepenúltimo capítulo da *Crítica da razão pura* de Kant. Por oposição à leitura corrente deste trecho, que enxerga as teses e conceitos aí defendidos como imaturos, dogmáticos, contraditórios com o restante da obra ou em tensão com ela, nossa tentativa foi de lhe restituir um sentido e uma verdade interna. Nossa suspeita era de que a primeira *Crítica* fosse uma obra coerente. Tomamos, assim, esse texto como uma estrutura de leitura a partir da qual investigamos alguns temas da filosofia kantiana. Num primeiro momento e acompanhando o movimento do texto, tratamos de estabelecer que ele constitui um tipo de encerramento para a obra, fornecendo respostas para as perguntas metafísicas lançadas pela razão pura. Para tanto, a *Crítica* nos convida a adentrar no campo da filosofia prática. Deste modo, discutimos alguns problemas que giram em torno de seu estatuto e da filosofia moral quando Kant ainda não estava de posse da dedução do fundamento dessas ciências, isto é, da liberdade absoluta. A razão pura prática se apresenta como a faculdade metafísica por excelência e permite um cânone que responda às questões metafísicas. No segundo capítulo, discorreremos sobre o ponto de discórdia que acomete o *Cânone*, a prova empírica da liberdade prática e suas relações com a liberdade transcendental. Propomos uma leitura tecendo uma história para esses conceitos a partir da *Nova Dilucidatio*, de 1755. Nossos resultados possibilitam articular os dois elementos sem as tensões ou contradições que opõem a *Resolução da terceira antinomia* ao *Cânone*. O livre arbítrio aparece, então, como algo determinado por um núcleo transcendental, fonte da espontaneidade absoluta, e os determinantes da sensibilidade, permitindo também a compossibilidade de liberdade e necessidade. O último capítulo apresenta o final desse percurso. Esforçamo-nos por analisar como ocorre a prova transcendental da existência de Deus comparando brevemente as provas pré-críticas com a postulação prática da primeira *Crítica*. Ressaltamos também como Kant deriva uma teologia transcendental com base nas propriedades morais do sábio legislador supremo. Por fim, apontamos a aplicação destes conceitos transcendentais para a leitura da história universal.

Palavras-chave: Kant, cânone da razão prática pura, metafísica, liberdade prática, Deus



## Abstract

PARRO, R. *The Canon of pure reason* and its issue. 2019. 186f.

Dissertation – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

The dissertation presented here offers an interpretation of the *Canon's* first two sections, one of the *Critique of pure reason* last chapters. In contrast to a common reading of this text, that regards its thesis and the concepts sustained there as imatures, dogmatics, contradictory with the rest of the work or in tension with it, we tried to restitue its meaning and internal truth. Our suspicion was that the first *Critique* is a coherent masterwork. Thus we took the text as a reading structure from which we investigated some the kantian philosophy subjects. In a first moment and accompanying the text's movement, we tried to establish that the *Canon* constitute a type of closure to the whole work, offering answers to the metaphysical questions posited by pure reason. In order to do that, the *Critique* invites us to enter the realms of practical philosophy. Therefore we discuss some problems that revolve around the statute of both universal practical philosophy and moral philosophy in a time when Kant did not have the deduction of the foundations of such sciences, in other words, the proof the absolute freedom. The pure practical reason presents itself as the true metaphysical faculty and allows a canon that answer the metaphysical questions. In the second chapter we talk about the point of disagreement that affects the *Canon*: the empirical proof of practical freedom and its relationship with transcendental freedom. We propose a reading by weaving a narrative for these concepts, beginning with one of Kant's earliest work, the *Nova Dilucidatio* from 1755. Our results enable us to articulate both elements without the tensions or contradictions which oppose the *Resolution of the third antinomy* with the *Canon*. Thus the power of free choice appears as something determinated by a transcendental core, the source of absolute spontaneity, and the determinants of sensibility, in that way allowing the compossibility of freedom and necessity. The last chapter presents the end of this route. We strive to analyze how the trascendental proof of God's existence works by briefly comparing the pre-critical proofs with the practical postulation in the first *Critique*. We also emphasize how Kant dervelops a transcendental theology from the moral properties of the supreme wise legislator. Lastly, we indicate that the employment of these transcendental concepts enables a reading of the universal history.

Key-words: Kant, canon of practical pure reason, metaphysics, practical freedom, God

## Sumário

Introdução.....	1
Capítulo 1 - O retorno à metafísica natural e o caminho da prática .....	24
1.1. Um fim para a Crítica? .....	24
1.2. A filosofia prática na Crítica da razão pura - parte 1: as relações entre a prática e o transcendental .....	41
1.3. A filosofia prática na Crítica da razão pura - parte 2: a filosofia prática universal. ....	50
1.4. O caminho da prática: a razão pura prática como <i>metaphysica naturalis</i> .....	62
Capítulo 2 - A liberdade prática .....	67
2.1 O verdadeiro ponto das dificuldades: a situação da liberdade prática na Crítica da razão pura .....	68
2.1. Um conceito determinista de liberdade na Nova Dilucidatio? .....	78
2.3. A liberdade prática no Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas..	89
2.4. As forças morais no <i>Sonhos de um vidente de espíritos</i> .....	94
2.5. A liberdade prática na psicologia empírica da década silenciosa.....	97
2.6. A liberdade prática nas Lições de filosofia moral de 1770 .....	104
2.7. A liberdade transcendental na Crítica da Razão Pura.....	111
2.8. A liberdade prática na <i>Crítica da razão prática</i> .....	123
Capítulo 3: A transição da moral à teologia moral e desta à teologia transcendental ..	127
3.1. A ideia do mundo moral .....	130
3.2. Da abstração aos obstáculos .....	137
3.3. Os postulados da razão pura prática considerados como conexão entre o mundo inteligível e o mundo sensível .....	142
3.4. O legislador moral e o problema do princípio de execução .....	147
3.5. Da teologia moral à teologia transcendental.....	155
3.6. A aplicação da teologia transcendental .....	161
3.7. A metafísica prático-dogmática.....	166

Conclusão .....	168
Bibliografia.....	172

## Introdução

Esta dissertação é o resultado de uma pesquisa que se debruçou sobre alguns escritos de Kant tendo em vista a interpretação de um capítulo da *Crítica da Razão Pura*, a saber, *O cânone da razão pura*. Tomamos este último, contudo, de uma maneira específica. De forma um tanto polêmica, partimos da hipótese de que esse texto não apenas possua um sentido - o que ninguém colocaria em dúvida -, mas que também esteja correto. À primeira vista, pode parecer que com isso tenhamos transgredido algum tipo de neutralidade, que talvez a boa atitude fosse a de investigar o texto para posteriormente aferir a correção das teses nele defendidas. Dissemos antes de tudo que nossa atitude é polêmica, porque nos colocamos em oposição à atitude supostamente neutra<sup>1</sup> que conduziu à imensa maioria das interpretações e comentários que se fez sobre o referido texto.

Em 1781, vem a público a *Crítica da razão pura*. Escrito tardio de Kant, mostra de maturidade e paciência, ele se apresenta como um exame detalhado das faculdades cognitivas do homem, mais especificamente das suas faculdades puras do conhecimento que lançariam as bases de toda filosofia teórica. Mas ela se inicia também pelo diagnóstico pessimista da situação da metafísica, acuada e acusada por todos os novos filósofos e pelos modismos da época. Se, por um lado, ela parecia fazer coro com detratores da velha rainha, por outro, seu intento era preparar os fundamentos possíveis para novamente se alçar ao conhecimento do suprassensível. O *Cânone* surge como um encerramento para a obra. Seu objetivo é entregar ao leitor aquilo que até então deveria lhe parece impossível: princípios da razão pura que não fossem dialéticos, que não engendrassem ilusões ou quimeras. Ele promete, em suma, as bases para uma metafísica futura. Se o nascimento da *Crítica* parece atrelado ao desenvolvimento da doutrina da ilusão transcendental, à lenta tomada de consciência de que os produtos da razão pura eram quimeras necessárias e da desmontagem de cada um desses deslizes dogmáticos, então *Dialética transcendental* constitui um momento negativo e introdutório ao

---

<sup>1</sup> É uma questão que não cabe discutir aqui se existe realmente uma neutralidade e qual seria seu estatuto. Deixamos a em aberto.

*Cânone*. Impressiona-nos que um capítulo que carrega tantas esperanças receba tão pouco crédito de seus leitores.

Costuma-se afirmar que esse texto está em contradição explícita com as outras partes da *Crítica da razão pura* (KEMP SMITH, 2003; DELBOS, 1969; SCHÖNECKER, 2004 *et alia*) ou contém uma ambiguidade conceitual (ALLISON, 1990); que ele carrega em si teses pré-críticas ou dogmáticas (todos os autores supracitados); em suma, que ele habita o campo do erro. Está um pouco fora de moda falar na verdade interna do texto ou evocar um estruturalismo da história da filosofia. Mas se lançamos mão dessa peça de museu e nos colocamos na posição de discípulos de Kant<sup>2</sup> - por vezes confundida com o arremedo chamado de leitura caritativa -, isso não implica uma adesão à filosofia ali expressa, como se pudéssemos nos fazer detentores da verdade do texto e, conseqüentemente, apontar o erro de todos esses leitores. O que fizemos foi propor certo ângulo de leitura que de início nos parecia heurísticamente promissor. Os resultados que apresentamos são, portanto, o coroamento de uma aposta<sup>3</sup>. Ela deve ser medida exatamente pelo que é. A pesquisa seguiu assim um caminho determinado: o que era preciso para que o *Cânone* não fosse uma patchwork tal como acusava Victor Delbos (1969) e, em sua esteira, Martial Gueroult (1954), um texto errado, tensionado por contradições ou ambiguidades conceituais? O que seria necessário para compreendê-lo como um texto crítico e conforme à primeira *Crítica*? Nossa tentativa é de nos aproximarmos dessa hipótese.

\* \* \*

Em nossa revisão bibliográfica, não encontramos uma leitura detida do *Cânone* que acompanhe a sua *démarche*. Parece-nos que certos problemas na história da filosofia se solidificam com o tempo e, como se fossem perguntas prontas, impõem a sua agenda sobre o trabalho de investigação. As seções que pretendemos comentar foram, desta forma, objetos de pesquisas sob o horizonte de conceitos como o bem supremo, da teoria da liberdade ou da moralidade. Logo, como uma pequena parte, um pequeno momento na filosofia kantiana vista através de um ângulo de leitura preciso, conceitual ou doutrinal. Uma dessas questões ficou conhecida como *o problema do*

---

<sup>2</sup>

<sup>3</sup> Aposta orientada pela minha banca de qualificação.

*Cânone* (SCHÖNECKER, 2004). Muitos se dedicaram a ele, o que coloca certa urgência para um trabalho que pretende justamente dissecar esse texto. Nesta introdução, procuraremos delinear as dificuldades que surgem de sua leitura para formularmos nossas próprias hipóteses. Começemos por essa eminente adversidade que constitui um obstáculo histórico tão atraente que pode ofuscar o nosso assunto, a leitura do *Cânone da razão pura*. A fim de encetar esse percurso e pôr à prova a coerência do *Cânone*, precisamos demover esse entrave.

Com a pompa do nome "o problema do *Cânone*" poderíamos esperar se tratar de algo exclusivo a esse texto, interno a ele e delimitado pela sua tessitura. Ele parece surgir, contudo, como um ponto de inflexão na filosofia moral e na teoria da liberdade kantianas. Por um lado, ele põe em cena uma tensão conceitual ou uma contradição entre nosso objeto e a *Dialética da razão pura*. Por outro, ele desemboca numa segunda tensão. Desta vez, entre a primeira e a segunda *Crítica*. Ambas possuem o mesmo ponto de incidência, a saber, que o antepenúltimo capítulo da *Crítica da razão pura* veicula teses morais e práticas pré-críticas, erros de juventude dogmática, enquanto a *Dialética* e a *Crítica da razão prática* professam uma filosofia madura e propriamente crítica. Uma leitura rápida pode nos localizar melhor nesse impasse.

Vamos iniciar pela filosofia supostamente correta. Ela aparece na *Resolução da terceira antinomia*, que toma para si a tarefa de dissipar a contradição inerente à razão entre a liberdade absoluta e a necessidade natural. Kant introduz logo de início a ideia da liberdade transcendental.

Por liberdade em sentido cosmológico, [...], entendo o começar de um estado por si mesmo, cuja causalidade, portanto não está sob outra causa que, segundo a lei da natureza, a determinasse temporalmente. A liberdade é, nesse sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado à experiência, e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira alguma em nenhuma experiência, pois é uma lei universal da própria possibilidade de toda experiência que, em tudo o que acontece, uma causa - portanto também a causalidade da causa que *ocorreu* ou surgiu *ela própria* - deve ter por seu turno uma causa; razão pela qual o inteiro campo da experiência, até onde quer que se estenda, transforma-se em um conjunto completo da mera natureza. (KANT, 2012, p. 429; B561)

A ideia de uma espontaneidade absoluta aparece como que de forma inesperada. Até então a doutrina dos elementos parecia de ponta a ponta uma doutrina da natureza, isto é, da pura necessidade. Que algo possa surgir no mundo sensível sem ser determinado por uma causa antecedente aparenta ser, como afirmará Kant no *Cânone*, algo contrário

à própria lei da natureza (KANT, 2012, p. 584; B831). Aquilo que possui a propriedade inteligível da liberdade transcendental, embora comece um estado por si mesmo, como se fosse causa de si - e por liberdade cosmológica devemos mesmo entender um primeiro motor do mundo -, não pode, por sua vez, ser parte deste mundo. Caso fosse, seria determinado pela cadeia homogênea das causas empíricas, tornando-se algo necessário. Esse espírito puro se encontra, portanto, fora de toda experiência e não pode ser dela derivado. Ele constitui uma dessas ideias da metafísica clássica que não podem receber qualquer prova da experiência, dado que não podem ser mostradas *in concreto*. Qualquer investigação acerca dele está fadada ao fracasso, porque o cientista ou mesmo o metafísico precisam necessariamente se guiar pela natureza. Nesta investigação se arrisca a transgressão dos limites seguros da ilha onde a intuição é guia para embarcar rumo ao mar revoltado do suprasensível. A *Crítica*, vale lembrar, assume a tarefa de investigar a razão pura porque as ideias desta faculdade ultrapassam os modos de investigações científicas. A aposta empirista do novo método havia atirado a metafísica, essa velha rainha das ciências, na lama, E, todavia, a razão não parava de conduzir os homens a essas ideias.

Embora esse seja o problema da *resolução*, ele ainda não apresenta o que está em jogo no imbróglio do *Cânone*. Pois aí o centro do palco pertence à liberdade prática. Kant prossegue sua exposição: "É bastante notável que sobre essa ideia *transcendental da liberdade* esteja fundado o conceito prático da mesma, e que aquela constitua para este o verdadeiro momento das dificuldades..." (KANT, 2012, p. 430; B561) À primeira vista, essa relação entre fundamento e fundado constitui o tipo de correspondência existente entre o gênero e a espécie. Assim como a liberdade absoluta é uma ideia pura que nada toma à experiência, que é completamente independente da série das causas da natureza, sua espécie psicológica possui também estas mesmas notas características. Esse pressentimento parece corroborado no parágrafo seguinte.

Vê-se facilmente que, se toda causalidade no mundo sensível fosse mera natureza, todo acontecimento seria determinado por um outro no tempo segundo leis necessárias; e, portanto, como os fenômenos, ao determinar o arbítrio, têm de tornar cada ação necessária como seu resultado natural, a supressão da liberdade transcendental aniquilaria toda liberdade prática. (KANT, 2012, p. 430; B562)

Desta forma, a liberdade prática seria o atributo de um ser puro com a capacidade para iniciar de forma absolutamente espontânea e completamente independente dos fenômenos uma ação no mundo sensível. Ainda que ela não faça parte da experiência,

seus efeitos aparecem no mundo e são, por sua vez, determinados pela ordem da natureza. Assim o ser humano, pelo menos seu espírito, consiste numa *causa noumenon* cujos efeitos são seus comportamentos. Estes podem ser considerados tanto sob o ângulo inteligível quanto pela investigação empírica dos cientistas. Se ao moralista e ao filósofo transcendental eles aparecem como livres, ao antropólogo, são determinados - e, ao fisiólogo e ao físico, aparecem como completamente determinados.

As consequências dessas teses para a filosofia moral são essenciais. Após apresentar o duelo sangrento das antinomias em que se digladiam o fisiocrata transcendental - leia-se materialista metafísico - e o racionalista dogmático, Kant discorre sobre os interesses que a razão assume nesse conflito do lado do racionalismo<sup>4</sup>:

Que o mundo tenha um começo; que o meu ser pensante seja de natureza simples e, portanto, incorruptível; que este seja, ao mesmo tempo, livre em suas ações e elevado acima da coerção da natureza; e que, finalmente, a inteira ordem das coisas que constituem o mundo venha de um ser originário que a tudo empresta unidade e conexão conforme a fins: tais são algumas pedras fundamentais da moral e da religião. (KANT, 2012, p. 393; B 494)

De acordo com Kant, a liberdade é um dos pilares da moral e da religião. A supressão dela teria efeitos nefastos. Caso a natureza subjuguem tudo à série das causas necessárias, então todas as ações humanas decorrem de causas anteriores e não são de responsabilidade dos agentes. Tudo aconteceria de acordo com um destino inexorável e inescapável. Tal é a tese do fatalismo estoico. Contra esse absurdo a filosofia prática parece pressupor uma ideia de liberdade. Sem ela, as ações não teriam sentido algum ou seriam meras determinações do movimento corporal.

Mas a filosofia prática realmente carece de uma liberdade absoluta? A *Crítica da razão pura* responde a essa pergunta apenas de maneira muito indireta. Por um lado, ela exige, como podemos ver nessa citação, que a espontaneidade transcendental seja um fundamento da moral e da religião. Por outro, as provas para essa ideia são requisitadas tanto pela lei moral quanto pelas regras pragmáticas, isto é, tanto os imperativos puros quanto as máximas que têm por finalidade a felicidade empírica. Ora, na *Resolução* a liberdade transcendental surge como um pressuposto para toda a filosofia prática, não

---

<sup>4</sup> Há sempre o perigo de concluirmos desse interesse da razão a transgressão racionalista, a adesão kantiana a esse dogmatismo. Abordaremos isso no segundo capítulo. Basta, por ora, termos em mente que o racionalismo dogmático defende uma liberdade prática que consiste numa mônada absolutamente livre, enquanto a filosofia kantiana investigará a possibilidade de uma faculdade inteligível no homem, não de um ser cuja faculdade prática como um todo é a causa independente de todas as suas mudanças.



apenas para a moral. O problema é que a religião e os imperativos pragmáticos têm por objetivo a felicidade, que é um fim da sensibilidade e, portanto, parecem pôr uma mera liberdade relativa sempre determinada pela sensibilidade, que calcula a partir destas prazeres os melhores meios para se atingir um fim, enquanto a liberdade absoluta da moral requerer uma independência absoluta dos estímulos sensíveis.

Essa tensão parece recrudescer se avançarmos para as obras posteriores do filósofo. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* é afirmado logo de início que apenas uma vontade boa possui valor absoluto, o que se pode traduzir da seguinte maneira: apenas um ser absolutamente livre pode se portar com retidão por amor à lei. O dever moral pressupõe uma vontade que seja absolutamente independente dos atrativos contingentes da experiência e que possa agir de tal modo que faça da sua máxima uma lei universal. A esse propósito, escreve Kohl:

O primeiro trabalho publicado em que esse novo tratamento da motivação moral aparece é a *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Aqui Kant aceita uma correspondência estreita entre os fundamentos de uma legislação moral e os fundamentos da motivação moral: ele agora sustenta que tantos os atos da legislação prática quanto os atos de cumprimento da lei moral requerem a completa ausência de incentivos empíricos condicionantes. (KOHL, 2014, p. 333)

Se na obra de 1785 o filósofo não apenas parece exigir essa liberdade absoluta para o comportamento moral como também quer prová-la, na *Dialética transcendental* ele pretende elucidar sua ideia a partir do exemplo da imputação de um mau comportamento. No caso da mentira maliciosa, o filósofo fornece apenas duas opções. Ou se explica essa questão pela cadeia das causas e, por conseguinte, não se pode imputar a ação imoral ao agente; ou atribuímos a ele uma espontaneidade absoluta, de modo que ele seja culpado. Livre de toda influência dos incentivos sensíveis, a culpa ou o mérito da ação só caberia à própria pessoa. Ora, uma prova como esta não pode, contudo, demonstrar a liberdade absoluta. No máximo ela pode indicar que, a fim de compreendermos o fenômeno da imputação, precisamos pressupor uma liberdade transcendental, sem sabermos se ela existe em realidade ou se é sequer possível.

Apesar dessas tensões, fica a impressão de que a filosofia kantiana afirma o conceito de liberdade prática como um tipo de liberdade transcendental e o ser humano deve ser completamente livre dos estímulos sensíveis. Além disso, ao menos na sua relação com a moral, ele também deve possuir uma espontaneidade absoluta para causar

um comportamento completamente por si mesmo, isto é, somente com base em representações puras da razão prática.

Aparentemente, o *Cânone da razão pura* põe abaixo toda essa concepção numa única sentença. Agora o filósofo afirma que "a liberdade prática pode ser provada pela experiência." (KANT, 2012, p. 583; B 830) Ora, se esta era um tipo de ideia transcendental que não tomava nada de empréstimo à experiência e nela não podia se mostrar, se ela parecia mesmo paradoxal e contrária à lei da natureza, então ficamos com a sensação de que Kant não se utiliza mais do mesmo conceito. Algo que pode ser provado através da reflexão sobre os fenômenos precisa estar submetido às leis das séries causais, pois isso constitui a condição de possibilidade de toda e qualquer experiência. A liberdade prática surge, então, como um fenômeno determinado pelas causas antecedentes, que não possui mais nem uma independência absoluta com relação à natureza nem a capacidade para iniciar com total espontaneidade uma ação no mundo sensível. Parece que o filósofo retira deste modo aquele elemento metafísico que fornecia a base para esse conceito:

E deve-se observar, primeiramente, pois, que só empregarei o conceito de liberdade, por ora, no sentido prático, deixando inteiramente de lado (porque explicado acima) o significado transcendental, que, embora sendo um problema para a razão, não pode ser pressuposto empiricamente como um fundamento de explicação dos fenômenos. (KANT, 2012, p. 583, A802/B830)

Mas Kant não para por aí. Além de afirmar que essa liberdade subsiste sem o seu fundamento transcendental, ou seja, que a natureza não a engole e a retém no ventre do fatalismo materialista, ele também oferece a ela um novo estatuto:

Assim, nós conhecemos a liberdade prática por meio da experiência como uma das causas naturais, qual seja, uma causalidade da razão na determinação da vontade, ao passo que a liberdade transcendental exige uma independência dessa razão (no que diz respeito à sua causalidade de começar uma série de fenômenos) em relação a todas as causas do mundo sensível, parecendo, assim, ser contrária à lei da natureza e, portanto, a toda experiência possível, razão pela qual permanece um problema. KANT, 2012, p. 583, A803/B831)

Em vez de uma *causa noumenon*, a razão humana passa a ser uma força da natureza. Trocou-se o conceito metafísico radicalmente exigente por um conceito psicológico modesto. No lugar da espontaneidade absoluta extramundana entra em cena uma espontaneidade interna afetada por representações sensíveis. Esse novo conceito de liberdade possui uma independência apenas relativa. Ele não se encontra para além dos

estímulos sensíveis, ainda que possa resistir a eles. Da mesma forma, podemos atribuir a essa faculdade racional uma espontaneidade relativa.

Pois nem só o que estimula, i.e., que afeta imediatamente os sentidos, determina o arbítrio humano; nós temos também uma faculdade de, por meio de representações daquilo que, mesmo de maneira mais remota, é útil ou prejudicial, superar as impressões causadas em nossa faculdade sensível de desejar. (KANT, 2012, p. 583, A802/B830)

Temos o pressentimento de que esse conceito compatibilista e naturalizado que acolhe a liberdade no seio da necessidade natural aplica um golpe fatal nos interesses da razão prática. Se o comportamento moral genuíno requer uma espontaneidade absoluta para agir exclusivamente segundo os produtos puros da razão absolutamente livre, então a virtude está fadada à sua perversão. Consequentemente, um ser que possui apenas uma liberdade relativa, cuja razão é uma força natural determinada sempre por estímulos sensíveis, pode até organizar a prioridade dentre essas seduções, mas não pode agir por amor à lei moral, comportar-se completamente a partir de si mesmo. Ainda que a sensibilidade não arraste a pessoa pelo pescoço e a determine necessariamente, ela é a referência de toda e qualquer ação. Disso não decorre que a lei moral seja algum tipo de ficção anímica, erro no processamento dos dados da sensibilidade. Ela continua a ser um critério puro para julgar as ações dos homens. Como Kant parece afirmar na *Introdução à Crítica*, no entanto, a filosofia prática surge como uma disciplina esquizofrênica.

O cuidado mais importante a observar na divisão de tal ciência é: que não deve ser introduzido nenhum conceito que contenha algo de empírico em si, e que o conhecimento seja inteiramente puro *a priori*. Assim, embora os princípios supremos da moralidade e os conceitos fundamentais da mesma sejam conhecidos *a priori*, eles não pertencem à filosofia transcendental porque os conceitos de prazer e desprazer, de apetites e inclinações, de escolha [*Willkühr*] etc., que são todos de origem empírica, têm de ser aí pressupostos. Por isso a filosofia transcendental é uma filosofia da razão pura meramente especulativa. Pois tudo que é prático, na medida em que contém móveis, refere-se a sentimentos que pertencem a fontes empíricas de conhecimento (KANT, 2012, p. 62, A14-5/B28-9)

Temos, então, de um lado, uma moral pura e inteiramente *a priori*; de outro, todos os elementos que envolvem a práxis humana atravessados pela experiência, quer dizer, fazendo parte da cadeia das séries causais do mundo sensível. Um abismo se instaura entre essas duas metades. À primeira vista, afigura-se impossível para o homem realizar uma ação a partir de uma representação pura, de uma mera ideia moral que se apresenta como modelo de virtude. Em última instância, por mais elevada que seja essa

representação, ela só pode ser realizada no mundo mediante um incentivo sensível. A moral permanece apenas uma mera ideia para julgar o valor das ações sem mover o homem a elas. Portanto, a *Crítica* parece fornecer armas à interpretação de que o sentimento de prazer e desprazer é o gatilho para todo e qualquer bom comportamento.

Daí o segundo ponto das dificuldades que envolvem a filosofia prática no *Cânone*. A primeira, que vimos até aqui, trata da tensão ou contradição entre os conceitos de liberdade ao longo desta obra; a segunda fala de suas consequências. Se o agente da qual se diz que é empiricamente livre só realiza ações tendo em vista o prazer ou o desprazer, se é esta a conexão que constitui a sua cadeia de causas naturais internas, psicológicas, então a primeira *Crítica* professa um eudaimonismo do qual Kant sempre procurou se afastar<sup>5</sup>. De um lado, a moral serve apenas como princípio de conhecimento para julgar se as ações, nossas ou alheias, são boas ou más. Nesse sentido ela aparece realmente como independente da experiência, uma mera ideia especulativa que pode acompanhar aquilo que aparece no mundo dos fenômenos - tal como o entendimento puro diante da intuição. A razão possui a capacidade de julgar fenômenos já realizados e mesmo de configurar sua aparição, pois, sem as leis morais, esses fenômenos seriam vistos apenas como meros efeitos dos movimentos físicos. Ela, contudo, está longe da capacidade de impelir o coração dos homens, de motivá-los à ação. O ser humano parece ser, desta forma, indiferente ao que a sua razão lhe apresenta como ideal de perfeição prática. De outro lado, é preciso estabelecer os princípios que obrigam o homem a agir corretamente. Não bastam meros aplausos às ações morais como se fossem obras de arte para se contemplar. Se as leis morais cobram determinados comportamentos, é preciso, por assim dizer, que coajam afetivamente o homem a se conduzir bem, porque por si mesmo ele não se sente impelido a tanto. Tendo em vista o seu amor próprio, o homem só age corretamente se a moral for um meio para obter prazeres e vantagens. É preciso postular, então, aquilo que é necessário para fazer esta criatura sair de sua posição de espectador do teatro da virtude, mas como se esse princípio precisasse impelir de fora. A filosofia crítica deve promover, nesse

---

<sup>5</sup> Isso ficará claro no desenrolar desta dissertação. Ao menos desde o *Sonhos de um visionário*, de 1766, o filósofo já defendia que o motivo ético não podia ser colocado na esperança de felicidade, mas que esta deveria se seguir à disposição virtuosa a fim de não haver uma perversão da moralidade, um cálculo pragmático e muito conveniente que faria da religião e da conversão religiosa um meio egoísta para a felicidade no outro mundo. Embora não vamos adentrar num comentário pormenorizado dos escritos pré-críticos, acreditamos que uma concepção contrária ao eudaimonismo e mesmo a um suposto fundamento sensível necessário e exclusivo para as ações já se encontra desde as *Investigações sobre a evidência*, de 1763, e as *Observações sobre o belo e o sublime*. Cf. a esse respeito, por exemplo, CUNHA, 2017b.

caso, uma síntese entre a moralidade e a felicidade, sendo que esta última representa o verdadeiro móbil e fundamento das ações morais. Dois trechos do *Cânone* parecem corroborar essa interpretação.

A moralidade constitui um sistema em si mesma, mas a felicidade não, a não ser na medida em que seja repartida em proporções iguais com a moralidade. Isto só é possível, porém, no mundo inteligível, sob um sábio criador regente. A razão se vê forçada a admitir este último, juntamente com a vida em tal mundo, que nós temos de considerar como futura, ou teria de considerar as leis morais como fantasias vazias, já que o seu resultado necessário, que a mesma razão conecta com elas, cairia por terra sem tal pressuposição. Por isso todos consideram as leis morais como *mandamentos*, elas não poderiam sê-lo se não conectassem consequências apropriadas com suas regras e, portanto, se não trouxessem consigo *promessas e ameaças*. (KANT, 2012, p. 589, A812-3/B840-1)

Sem um Deus, portanto, e sem um mundo ainda invisível, mas esperando por nós, as nobres ideias da moralidade podem até ser objetos de elogio e de admiração, mas não móveis do propósito e da execução, já que não preenchem todo o fim que é natural a cada ser racional e necessário àquela mesma razão pura que o determina *a priori*. (KANT, 2012, p. 589, A813/B841)

Sem nos determos em pormenores, podemos dizer que as ideias psicológica e teológica se apresentam como meios para se atingir a felicidade, a satisfação total das exigências sensíveis. Sem elas as leis morais são apenas quimeras, produtos vazios da razão sem qualquer aplicação ou utilidade prática. De saída esses dois trechos não desempenham a função de apresentar um complemento de determinação, mas antes de fundamentar a lei moral. Se o ser humano só pode agir, seja essa ação qual for, a partir de um incentivo sensível, só resta mostrar como apenas um fundamento de força, de coerção supranatural, pode retirá-lo de um caminho de vícios e convertê-lo à retidão. Deus desempenha esse papel de senhor - embora distante e abstrato - que instila medo nos corações humanos pecadores, mas que providencia um lugar para a esperança, garantindo a certeza da recompensa para aqueles que agem virtuosamente e desempenham seu papel de bons cristãos. A esperança no mundo futuro repleto de felicidade serve, portanto, de fundamento para as leis morais. O medo da punição eterna, enquanto desprazer futuro e desmedido, afasta os homens do caminho da perdição, enquanto a dignidade de ser feliz, da felicidade no outro mundo, prazer sensível sempre adiado, move positivamente às ações virtuosas.

Podemos ainda tirar disso outras consequências. Seria difícil sustentar nessas condições que essas ideias sejam verdadeiras "pressuposições inseparáveis" e puras da obrigatoriedade que a própria razão nos impõe. (KANT, 2012, B839) Se o sentimento

de prazer e desprazer for o fundamento e o móbile da virtude, então talvez a razão se veja forçada a admitir essas ideias na medida em que as leis morais apenas desenhem o caminho do prazer seguro. Deus e imortalidade representam, nesse caso, princípios pragmáticos auxiliares de um princípio maior, duas ideias da imaginação que sustentam o ideal imaginário da felicidade. Como Kant, no entanto, ainda parece garantir um espaço de objetividade às regras pragmáticas, talvez fosse possível pensar, forçando muito o texto, alguma necessidade para essas regras. O que se perde com isso é a distinção entre as leis morais e essas regras técnicas e, em última instância, empíricas, apesar de sua forma objetiva. Recair-se-ia, desta feita, na filosofia wolffiana, que, segundo Kant, equaciona felicidade e moral com base no conhecimento da melhor maneira de agir no mundo. Logo, que a única escolha verdadeiramente racional em termos práticos ocorre de acordo com princípios pragmáticos. Não há espaço algum para o *absurdum practicum* ou para o desespero da razão na posição dos ateus. Eles fazem apenas um mau negócio. A experiência vai vencê-los e dobrá-los, jogá-los nas mazelas do mundo e fazer com que oscilem de princípio em princípio, na vã esperança de alcançar a felicidade empírica, porque negam o conhecimento verdadeiro, não porque a razão ou o pensar estão ameaçados em seu próprio funcionamento.

Esse é, em linhas gerais, o quadro do *problema do Cânone*. Precisamos ter cautela ao lidar com esse alegado desnível conceitual existente entre os dois textos. O horizonte de muitos comentadores parece ser o erro do texto kantiano. As tentativas mais antigas para solucionar a questão eram radicais. A contradição textual parece tão grande que conduziu Delbos (1969, p. 190) e Guérout (1954, p. 331) a defender a *patchwork theory*, de acordo com a qual certos textos da *Crítica da razão pura* teriam sido escritos em períodos distintos. Assim, eles proclamam que a *Dialética* foi escrita posteriormente ao *Cânone*. Por isso, na *Resolução da terceira antinomia*, temos acesso ao pensamento maduro de Kant, enquanto no *Cânone* transparecem teses pré-críticas e um eudaimonismo moral, quer dizer, uma teoria moral em que todas as ações virtuosas possuem por fundamento e causa um prazer sensível. Guérout (1954), por exemplo, defende que a liberdade do *Cânone* é provada por introspecção. Com base nos dados imediatos da consciência, a liberdade se revela como uma força da natureza. É para dar conta desse fato empírico que o filósofo precisa se dobrar a uma liberdade relativa e à dependência com relação aos estímulos. Allison (1990, cf. capítulo 3), por sua vez, assevera que não se trata de dois conceitos distintos, mas de um único conceito ambíguo

incompatibilista, irreduzível à natureza. De um lado, trata-se da liberdade absoluta; de outro, da relativa, dependente da sensibilidade - mas nunca idêntica a uma força da natureza. Em vez disso, o comentador americano pensa que a espontaneidade condicional está ligada à nossa capacidade de incorporar os incentivos da sensibilidade nas máximas que justificam nosso comportamento. Num primeiro momento, existe aí um elemento inteligível que parece retirar a razão da cadeia das causas naturais. Essa tentativa de salvar o *Cânone* termina, no entanto, por reafirmar um eudaimonismo kantiano, dado que a ambiguidade nos leva de volta para a dependência com relação à sensibilidade. O comentário de Kohl (2014) desemboca no mesmo problema. A defesa de uma liberdade incompatibilista no *Cânone*, que não se reduz a uma força da natureza, parece, contudo, inapropriada para lidar com as exigências morais e do bem supremo. Assim se conclui por um conceito heterônomo a meio caminho entre o pré-determinismo pré-crítico e a liberdade absoluta da segunda *Crítica*. Almeida (1997) acompanha o comentador americano até certo ponto: depois de alguns volteios ele sustenta que, no *Cânone*, a razão não pode ser algo natural, mas também não é absolutamente independente. Assim como Allison, ele escolhe o caminho do meio, a saber, que ela é relativamente livre. Segue-se a isso as consequências já conhecidas: Kant teria recaído novamente no eudaimonismo, dado que as máximas subjetivas de nossas ações sempre requerem, segundo o intérprete, um incentivo sensível como razão suficiente para evitar uma regressão *ad infinitum*. Não apenas os comportamentos humanos fenomenais são determinados anteriormente, mas também esse suposto elemento inteligível, fundamento racional de nossas escolhas. Schönecker (2004), por outro lado, é o defensor de um *patchwork* moderado que já não faz apelo à hipótese de uma colcha de retalhos textual. Pelo contrário, ele afirma apenas que a obra sofre influências de teorias pré-críticas e assegura que, por isso, o filósofo se utiliza de dois conceitos distintos nas duas partes da obra. Sua investigação, ainda que muito detalhada, não chega a nenhuma solução para o problema, encerrando com um impasse quanto à capacidade da liberdade prática para agir por amor à lei moral. Desde já ficamos com a impressão de que a liberdade prática pode adquirir três características: a liberdade absoluta, uma liberdade relativa que não se reduz a uma força natural, e uma força natural que possui espontaneidade relativa.

Nem todas essas interpretações pretendem solucionar o problema ou salvar o kantismo dessa aparente contradição. Por isso o próprio impasse não constitui uma

objeção forte a elas. Se há um ponto em que todas elas concordam é na existência de uma dificuldade que se deve ao conceito condicionado ou natural de liberdade prática. Por mais que Schönecker (2004, pp. 127-134) recue com relação a um eudaimonismo kantiano, ainda assim ele parece inseguro para falar a respeito do princípio de execução das ações morais. Desta forma, a razão pura prática parece mesmo uma capacidade contemplativa. Apenas uma liberdade absoluta, fora das condições da experiência, pode desatar o nó e pôr a filosofia de Kant no caminho correto. Ora, é nesse ponto, em que se toma por modelo a autonomia e a liberdade transcendental da segunda *Crítica*, que dormita o equívoco. Pois a confusão entre esta liberdade e o tipo prático, isto é, da *causa noumenon* com o arbítrio é um regresso ao sono dogmático. Se precisamos atribuir ao arbítrio humano a espontaneidade absoluta para que ele seja capaz de cumprir ações morais, ou seja, caso ele tenha de ser absolutamente independente de toda e qualquer coerção sensível para agir corretamente, então esses comentadores exigem um kantismo mais rigorista e monástico do que professava o cosmopolitismo kantiano. Esse ser humano parece estar além até mesmo do ideal estoico. Para que um comportamento seja exclusivamente causado por um espírito, como se aquele fosse o esquema sensível deste, temos que considerar um homem divino ou algo da ordem da metáfora do capitão do barco, que, não afetado pelo mar, o dirige aonde bem quiser. Trata-se de algo mais quimérico do que o ideal do sábio estoico, pois este representa na verdade o máximo ideal da força humana, aquele que vence todas as seduções e se opõe o puro espírito:

[...] o modelo ou a *Idea Archetipon* de Zenão é o sábio, que sente a felicidade em si mesmo, que possui tudo e que é para si mesmo a fonte da alegria e da virtude; ele é o rei dado que governa sobre si mesmo e não pode ser constrangido, já que coage a si mesmo. Tal sábio era colocado acima dos deuses, não pertencendo muita coisa a esses deuses; pois a divindade não tem tentações nem obstáculos a vencer, mas um tal sábio alcançaria a perfeição através de sua força ao sobrepujar os obstáculos. (KANT, 2004b, p. 17)

Se o sábio figura como alguém que domina plenamente as forças da sensibilidade, esse puro espírito da liberdade transcendental, que exerce suas forças no vácuo, retoma, isto sim, o ponto de partida de toda filosofia prática kantiana, a saber, a crítica à liberdade de indiferença dos pietistas crusianos. Kant lê a tese de Crusius como se um arbítrio absolutamente livre pudesse escolher entre duas opções sem ser determinado por nada, nem lei moral, nem estímulo. É claro que aí há uma liberdade indigna de um ser racional, pura contingência e caos. Mas basta pensar num arbítrio que só pode se



comportar bem quando, descolado do mundo, adota os produtos de uma razão pura prática para ver o quanto, em ambos os casos, não há liberdade transcendental, mas transcendente. Essa tomada de posição confunde a possibilidade da ação moral com a sua efetividade - como se a questão do transcendental estivesse nessa última. Tomar essa ilusão como critério para julgar o suposto conceito naturalizado da razão configura uma impostura, um retorno, ainda que mitigado, da disputa dialética entre o racionalista dogmático defensor da liberdade de indiferença e o materialista transcendental.

Como afirmamos no início, nossa hipótese pressupõe que o *Cânone* seja um texto correto e coerente com toda a *Crítica*. Sendo assim, não podemos simplesmente deixar intocada a concepção de liberdade existente na *Dialética*. Talvez seja possível pensar um conceito de liberdade que seja determinado de várias formas assim como pode ser considerado de vários pontos de vista. Contra a espiritualização extrema do ser humano que se traduz na alternativa "liberdade transcendental ou liberdade naturalizada", procuraremos mostrar como o filósofo pensa um espírito encarnado que precisa se haver com as forças da natureza. Caso exista realmente um compatibilismo kantiano, nosso desafio será, então, mostrar como se pode evitar as consequências nefastas que, de acordo com esses leitores, isso acarreta. E aqui podemos nos utilizar da expressão cunhada por Wood (1984). Se há um compatibilismo (em sentido largo, compatibilidade, articulação) entre incompatibilismo e compatibilismo (no sentido estrito, forças espontâneas internas à natureza), isso ainda é uma simplificação<sup>6</sup>. O que propomos é um compatibilismo entre dois incompatibilismos e dois compatibilismos. Kant vai neutralizar os absolutismos de cada posição e articular uma liberdade absoluta, uma liberdade relativa, um determinismo de uma força viva e um determinismo da passividade humana.

Também gostaríamos de traçar uma visão um pouco mais geral. Essa suposta diferença entre os textos exige que não apenas pressuponhamos a correção de um capítulo, mas de toda a obra, de sua coerência interna. Há muito se abandonou o recurso à *patchwork theory*. As razões para tanto são várias. De acordo com Allison (1990), simplesmente porque se trata do mesmo conceito, ainda que este seja ambíguo. Schönecker (2004, p. 97-98) defende que as referências cruzadas entre a *Dialética* e o

---

<sup>6</sup> O incompatibilismo sustenta que a liberdade não possa acontecer na natureza, dado que nesta impera um determinismo das causas e a liberdade exige a independência de toda determinação antecedente. O compatibilismo, por sua vez, sustenta que há uma liberdade possível no interior da natureza e que essa se revela como uma das forças naturais dentro das cadeias das causas empíricas.

*Cânone*, bem como o fato de que este último nunca passou por uma revisão - tal como ocorreu no caso da *dedução A* e dos *Paralogismos* para a elaboração da segunda edição - asseguram ao menos o valor autoral e a verdade do texto. Os esforços recentes parecem se inclinar para a busca da coerência interna dessa obra - como vimos, muitas vezes fracassada, pois tomam o modelo de uma liberdade transcendente - ou ainda para com a segunda *Crítica*, em que Kant dá a entender que abandonou tanto a liberdade incompatibilista relativa quanto a força natural compatibilista espontânea.<sup>7</sup>

Essa tarefa será retomada em grande parte em nosso segundo capítulo. Os comentadores que citamos parecem dar cada qual certa ênfase numa das características do arbítrio, tornando-a absoluta e reconduzindo Kant sempre ao mesmo erro. Nós procuraremos uma abordagem mais sincretista. Acreditamos que todos esses sentidos podem conviver e que a coerência do texto está a salvo. Nesse ponto nossa investigação nos aproxima dos resultados a que chegou Julio Esteves (2009, p. 61). Esse comentador afirma que o conceito de liberdade prática ou psicológica não é nem contraditório nem ambíguo, mas, sim, que se trata de algo híbrido. O arbítrio possui, desta forma, uma grande parte de elementos empíricos e um núcleo transcendental, o que permite considerar o homem sob diversos pontos de vista, mas também articulá-los numa mesma natureza na relação entre essas partes. Veremos como ele pode ser visto como espírito puro, quando está em jogo essa força moral que afeta o arbítrio com completa independência das determinações sensíveis; como mistura de alma e corpo, quando a razão sistematiza e subordina os fins sensíveis, psicológicos ou orgânicos, ou na interação e no comércio coordenado de forças, determinação recíproca entre corpo e alma; e como pura matéria, na medida em que apenas o corpo é objeto de investigação, mas podemos acrescentar aqui também a sensibilidade, a investigação das faculdades passivas do ser humano. Mas também teremos que lidar com a distinção inteligível da faculdade de desejar superior, deixando de lado a consideração das forças. Isso transparece melhor num dado momento das anotações tomadas pelos alunos<sup>8</sup> de Kant

---

<sup>7</sup> Basta lembrar o título de artigo de Roullé (2014), *La cohérence des deux premières Critique. Lecture du Canon de la raison pure*.

<sup>8</sup> Não adentraremos nas discussões sobre o valor e a verdade dessas anotações, no quanto podemos confiar nelas. Assim como pressupusemos a verdade e o sentido do *Cânone*, faremos o mesmo com todo material disponível atribuído à Kant. Além dessas discussões preliminares que pertencem à cozinha das edições críticas, há um outro modo de trabalhar com estes textos. Desta forma, nós nos utilizaremos deles pelos seus efeitos, por aquilo que permitem construir de sentido na leitura de nosso objeto.

em seus cursos de metafísica na década silenciosa<sup>9</sup>. Após a morte do filósofo, as anotações desse período foram reunidas e publicadas por Pölitz. Elas ficaram conhecidas como *Lições de metafísica ML<sub>I</sub>*<sup>10</sup>.

Este *eu* pode ser considerado de duas maneiras: *eu enquanto ser humano*, e *eu enquanto inteligência*. Enquanto *ser humano*, eu sou um objeto do *sentido interno e externo*. Enquanto *Inteligência*, eu sou um objeto apenas do sentido interno; eu não digo: eu sou um corpo, mas: aquilo que está unido a mim é um corpo. Esta inteligência, que está unida com o corpo e constitui o ser humano se chama *alma*. A alma não é apenas uma substância pensante, mas constitui uma unidade na medida em que está ligada ao corpo. Por isso as alterações do corpo são minhas alterações.

*Enquanto alma*, eu sou determinado pelo corpo, e estou em *commercio* com ele. [...]

Um ser humano que tem seu corpo aberto pode ver suas entranhas e todas as suas partes internas. Portanto *este* interno é somente um ser corporal e completamente diferente do ser pensante.<sup>11</sup>(KANT, *Ak XXVIII*, p. 224-5; nossa tradução)

Ora, essa modificação no modo de pensar a liberdade só é possível se realizamos com Kant um giro copernicano. O arbítrio deixa de se confundir com a liberdade absoluta e a ação moral não exige mais um espírito puro. Esta passa a ser o resultado de determinações prévias em que sobressai o componente moral. A liberdade prática se

---

<sup>9</sup> A literatura kantiana cunhou esse termo para se referir ao período que se estende da publicação da *Dissertação* para a obtenção do título de professor titular, a saber, *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, também conhecida como a *Dissertação de 1770*, até a publicação da *Crítica da razão pura* em 1781. Durante esses quase dez anos Kant publicou apenas dois ensaios e uma resenha. Esse intervalo é marcado pela elaboração da *Crítica* e do adiamento reiterado de sua publicação, como deixa claro a sua correspondência.

<sup>10</sup> Retomar alguns textos da filosofia dita pré-crítica requer um cuidado. Neste texto em particular, uma prova metafísica da substância pensante seduzia o professor de filosofia - prova esta que havia sido afastada nos *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, de 1766, e que voltará a ser rejeitada, agora por motivos distintos, nos *Paralogismos da razão pura* (cf. DYCK. 2014). Desta forma, a inteligência pode aparecer como que sozinha, não apenas abstraída como um ser em ideia, mas também como real. O que queremos ressaltar, contudo, é apenas essa divisão tripartite que pode orientar nossa leitura. Assim, todas as faculdades podem ser lidas a partir de uma suposta passividade pura, pois o homem nunca deixa de ser livre e ativo; um núcleo de espontaneidade absoluta; e a mistura e o conflito de liberdade e necessidade, atividade e passividade.

<sup>11</sup> "Dieses *Ich* kann im zweifachen Verstande genommen werden: *Ich als Mensch*, und *Ich als Intelligenz*. Ich, *als ein Mensch*, bin ein Gegenstand des *inneren und äußeren Sinnes*. Ich als *Intelligenz* bin ein Gegenstand des innern Sinnes nur; ich sage nicht: ich bin ein Körper, sondern: das an mir ist, ist ein Körper. Diese Intelligenz, die mit dem Körper verbunden ist, und den Menschen ausmacht, heißt *Seele*; aber allein betrachtet ohne den Körper heißt *Seele*. Die Seele ist also nicht blos denkende Substanz, sondern in so fern sie mit dem Körper verbundem eine Einheit ausmacht. Demnach sind die Veränderung des Körpers meine Veränderung.

Ich als *Seele* werde vom Körper determinirt, und stehe mit demselben im *commercio*. [...]

Es kann ein Mensch, dem sein Leib aufgerissen worden ist, seine Eingeweide uns alle seine innern Theile sehen. Also ist *dieses* Innere blos ein körperliches Wesen, und von dem denkenden Wesen ganz unterschieden..."

torna, nessa leitura, aquilo que deve ser determinado e o ponto mais próximo das vias motoras de nosso aparelho psíquico, isto é, de nosso comportamento. É a isso que se chama de determinismo kantiano. Em vez da leitura que vê o determinismo como o desempenho das forças empíricas sobre um ser espiritual, essa revolução em torno do objeto mostra a oposição real entre as forças da sensibilidade e as forças morais para o comportamento humano.

\* \* \*

Se a nossa hipótese interpretativa de articulação do livre arbítrio tiver algum sentido, a urgência que o *problema do Cânone* parece impor ao comentador e ao historiador do texto kantiano se dissolve dado que a aberrante contradição textual desaparece. Com isso abrimos espaço para considerar a coerência da obra. A partilha do que é crítico e pré-crítico deve ter outro significado a partir desse momento: em vez de focar no próprio erro de maneira estanque, obedecendo a uma pressa para dar definições, talvez fosse o caso de compreender o movimento investigativo das obras kantianas. Se elementos pré-críticos como a consideração fisiológica do corpo ou a reflexão sobre as forças psíquicas na natureza são incorporadas à obra madura, isso significa que precisamos reavaliar aquilo que entendemos pelo modo de pensar kantiano.

Essa abertura também possibilita que retomemos a questão que é própria ao *Cânone da razão pura*. Os comentadores que citamos acima dão a impressão de que aí se trata de uma investigação sobre a moral e os fundamentos da filosofia prática. Fosse esse o caso, teríamos de concordar com a interpretação de Martial Gueroult (1954), para quem a primeira *Crítica* foi escrita como uma obra acabada que dá conta de todas as faculdades puras do homem. Esse comentador defende que a coerência imatura do *Cânone* está no fato de ela não deixar nenhum resto para investigações posteriores. Por isso é que os postulados, Deus e imortalidade da alma, são, segundo ele, os fundamentos da moral. A *Fundamentação da metafísica dos costumes* de 1785 - portanto, quatro anos posterior à *Crítica da razão pura* - surge como uma autocrítica de Kant.

Contra esse pressentimento se ergue a própria letra do *Cânone*. O capítulo aparece como encerramento de uma obra que pretende investigar os poderes da razão, porque esta se desgarrar da experiência e se aventura na arriscada pesquisa do suprassensível. Sem a contribuição do critério intuitivo, essa faculdade promove um conhecimento inteiramente dialético sobre Deus, liberdade e imortalidade da alma.

Entretanto, tem de haver em alguma parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertençam ao domínio da razão pura; talvez apenas por mal-entendidos, eles dão ocasião a erros, mas, na verdade, constituem a meta para os esforços da razão. Pois a que causa se poderia, de outro modo, atribuir o desejo indomável de sempre buscar uma base segura para firmar os pés além dos limites da experiência? A razão pura presente objetos que lhe são de grande interesse. Ela adentra o caminho da mera especulação para deles aproximar-se, mas eles fogem dela. Presumivelmente, ela poderá esperar por melhor sorte no único caminho que ainda lhe resta, qual seja, aquele do *uso prático*. (KANT, 2012, B 823-4)

A investigação prática e moral não é um fim em si mesmo, mas realiza uma transição que tem por finalidade atingir o conhecimento metafísico posto em suspeita da qual se partiu. Ainda assim o estudo da filosofia prática universal kantiana constitui um momento importante. Como a segunda *Crítica* ainda demoraria a chegar e não encontramos uma dedução da liberdade transcendental - essa ideia, como pudemos ver, é deixada de lado em prol daquela de tipo prático-empírica. Precisamos compreender o estatuto dessa ciência, entender no que ela difere da filosofia prática de Christian Wolff e esclarecer o modo como ela é utilizada pelo filósofo de Königsberg para atingir seu objetivo.

Essa importante digressão realizada no *Cânone* nos conduzirá a outra questão, desta vez à do bem supremo originário, ou seja, da ideia de Deus. Aqui, mais uma vez, retornam as interpretações que marcam esse texto com a pecha do erro. Reath (1989), por exemplo, sugere que, embora o conceito de bem supremo surja como um postulado que possibilita a realização do bem no mundo sensível, ele consiste num conceito religioso em 1781<sup>12</sup>. Isso implica que o bem supremo só poderia se realizar no mundo inteligível. Em vez do que acontecia no *problema do Cânone* em que a dificuldade recaía sobre a execução das ações morais, no bem supremo o que está em jogo é a realização do objeto completo da razão pura. Em outras palavras, precisamos tornar

---

<sup>12</sup> Reath (1989) defende que a verdadeira noção de bem supremo é secular e histórica, aquela que move os homens em direção a melhores instituições políticas e religiosas. Embora ele insista que isso já apareça na primeira *Crítica*, segundo ele a tônica recai na versão teológico-religiosa, isto é, de que o bem supremo só se realiza no outro mundo. Cf. por exemplo, p. 606 e 608.

pensável a passagem dos princípios da moral para a sua realização, seja na história da humanidade, seja no céu. Segundo o comentador, no caso do *Cânone*, isso ocorre por meio do postulado de um Deus sábio que regula a justiça distributiva no mundo. As ameaças e recompensas possuem nesse nível a função de instaurar a justiça divina no mundo inteligível. Ora, uma concepção religiosa do bem supremo abre o flanco para a heteronomia da razão e a perversão da moralidade. No lugar da ação moral, agora é o próprio bem, o objeto da razão prática, que depende dessas forças externas para sustentá-lo. Sem elas, o bem supremo derivado é que se torna uma construção delirante. Essa instauração do bem supremo no outro mundo já apontava indiretamente para o conceito secular, pois, para alcançá-lo, os homens devem agir bem no mundo sensível. De acordo com o comentador, Kant atinge a maturidade ao colocar a ênfase no conceito secular, pois aí a justiça distributiva aparece em segundo plano, enquanto o principal se torna realizar o mundo moral no mundo sensível<sup>13</sup>

Ainda que Beiser (2010, cf. por exemplo p. 589) critique interpretações como essa, exigindo que se revele aquilo que é propriamente metafísico e transcendental no conceito de bem supremo, ele mesmo não parece entregar o que promete<sup>14</sup>. Retomamos essa tarefa a fim de investigar como ambos os postulados funcionam para lançar a ponte por cima do abismo metafísico sem implicar num fundamento externo à razão. Era preciso fazer uma redução desses conceitos à sua neutralidade, regressando das interpretações religiosas ou históricas (cf. REATH, 1989; O'NEILL, 1997; BEISER, 2006) para atingir a sua significação transcendental. No caso de Deus, isso incide sobre seu caráter de criador da essência interna das coisas em si mesmas. A justiça distributiva, que à primeira vista cabe apenas ao comportamento moral dos homens, deve constituir a orientação do germe de todas as coisas para o bem, não uma recompensa para boas ações. É preciso frisar: das coisas em si mesmas, não de seus fenômenos. O postulado da alma, por sua vez, é o que permite ao homem ascender ao

---

<sup>13</sup> O'Neill (1997) também parece sustentar essa dupla significação do conceito de bem supremo, mas sem a hierarquização proposta por Reath, como se elas pudessem subsistir ao mesmo tempo sem ameaçar a integridade da razão prática.

<sup>14</sup> Beiser, todavia, parece escorregar para o problema oposto ao daqueles que defendem uma leitura secular. Ao aproximar demais o metafísico e o religioso, defendendo o cristianismo inerente à filosofia kantiana, ele talvez cometa um pequeno deslize dogmático. Trata-se da identificação entre bem supremo e ideal cristão, quando na verdade este se encontra sempre em segundo plano. O que se confunde aí é o nível da possibilidade da execução com o da própria execução, isto é, da efetividade, do complemento de força que o ideal cristão representa. (cf. por exemplo, BEISER, 2006, p.599 e seguintes) Que Kant fosse um cristão, quem duvidaria? Por isso queremos encontrar o núcleo metafísico da questão para além da história da filosofia vista através do ângulo da história da religião.

mundo espiritual, como se as suas ações fenomenais neste mundo terreno fossem realizadas no reino da graça.

Após indicar a significação transcendental dos postulados da razão pura prática, nos dedicaremos a mostrar como a moral permite ainda algum conhecimento teológico. Pois a esperança de Kant é de atingir um conhecimento sobre o Ideal da razão pura. Diferente do que acontecia no *Único fundamento de prova para a existência de Deus*, de 1763, em que todas essas propriedades eram derivadas do argumento ontológico e dos conceitos puros do entendimento, agora essas notas características decorrem das propriedades morais de Deus, a saber, das qualidades de legislador divino, regente benevolente e juiz justo. Quando os argumentos da metafísica especial deixam de se basear na experiência ou na aplicação estendida das categorias às condições do espaço e do tempo, pois nesse caso não apenas engendram ilusões, mas estão limitados pela presença da percepção, apenas a moral pode providenciar as bases para uma ciência do inteligível. Veremos com detalhe como o Ideal da razão pura era apenas o sustentáculo e criador de toda matéria perceptiva, enquanto o argumento ontológico exige o ser supremo de todas as coisas em si mesmas. Da filosofia moral derivam, então, os predicados divinos: a onnipresença, a onnipotência, a omnisciência e a unidade do *ens realissimum*. A moral reintroduz a escatologia na história filosofante, mas, além disso, possibilita também o retorno da teologia racional, agora prática. Por isso Kant pode dizer ao final do *Cânone*:

Toda investigação da natureza recebe assim uma direção segundo a forma de um sistema dos fins, e se torna, em sua maior amplitude, uma físico-teologia. Esta, porém, que começou a partir da ordem moral como uma unidade fundada na essência da liberdade, e não fomentada ao acaso por comandos externos, leva a conformidade a fins da natureza a fundamentos que têm de ser inseparavelmente conectados, *a priori*, com a possibilidade interna das coisas; e, assim, ela leva a uma *teologia transcendental* que assume o ideal de perfeição suprema como o princípio da unidade sistemática que conecta todas as coisas segundo leis universais e necessárias da natureza, já que todas elas devem ter sua origem na necessidade absoluta de um ser originário único. (KANT, 2012, p. 591; B843-4)

\* \* \*

Cabe agora delinear de maneira sucinta o conteúdo dos capítulos desta dissertação. Como frisamos, em vez de partir dos problemas colocados historicamente,

procuraremos nos guiar pelo percurso do texto kantiano investigando seu sentido. No primeiro capítulo, apontaremos o motivo para se empreender um *Cânone da razão pura*. Da mesma forma, traçaremos o plano do percurso desenvolvido por Kant para se alcançar esse fim. Nós partimos de leituras que reduzem esses motivos à completude do sistema crítico, como se o *Cânone* representasse a última palavra de Kant em termos de crítica, como se ali ele também criticasse o uso prático da razão, desenhando assim todo o sistema das faculdades. Nossa hipótese, por sua vez, é de que esse capítulo da primeira *Crítica* surge para completar o objetivo mesmo da obra, a saber, fornecer desde 1781 algum fundamento para as ideias da metafísica. O verdadeiro motivo para o empreendimento kantiano se encontra no aparente absurdo dos esforços históricos da razão, isto é, que apesar de todos os erros e todas as contradições a razão continua a construir sistemas metafísicos, a impelir à busca pelos fins últimos da razão especulativa. Esse motivo se encontra para além do bom uso da razão especulativa como razão hipotética e da neutralização da ilusão transcendental. Ele revela desde a primeira *Crítica* o primado da razão prática como sendo esse interesse da razão que a conduz ao esforço de alcançar o suprassensível. Como, no entanto, a ciência prática só prescreve os deveres do homem e faz abstração do meios necessários para sua realização, o *Cânone* propõe a investigação da realização do bem supremo no mundo, que toma a prática como ponto de partida e precisa resolver os problemas teóricos envolvidos na passagem do suprassensível para o sensível.

Esse primeiro capítulo também investigará o estatuto da filosofia prática e da moral kantiana nesses primórdios do período crítico. Os comentários de Allison (1990), Schönecker (2004), entre os tantos outros que citamos, parecem apontar para a situação de imaturidade e equívoco destas disciplinas. A filosofia prática, nesse sentido, enquanto disciplina analítica em que dissecar os imperativos parece ainda próxima demais da filosofia prática universal dos filósofos pré-kantianos. No caso deste criticismo de primeira hora, o que chama atenção é a suposta impureza desta ciência com relação à filosofia transcendental, como se esta última figurasse como modelo de pureza. Destacaremos a relação que a práxis possui com a sensibilidade e como a noção de força em Kant a torna uma relação peculiar que a afasta da pura teoria. Com isso, todavia, adentramos na suspeita veiculada pelo próprio texto kantiano de que a moral seria um mero critério de julgar, uma moral lógica. Essas duas questões recebem, nesse momento, apenas uma resposta provisória, pois só podemos compreender a conexão do



inteligível com o sensível ao explicitar a hipótese teórico-especulativa do sentimento moral para os comportamentos pontuais, bem como o esclarecimento dos postulados da razão pura no caso do bem supremo e da vida virtuosa.

O segundo capítulo se empenhará em apaziguar uma dificuldade persistente na literatura secundária, aquilo que identificamos como *o problema do Cânone*. Trata-se das questões que já elaboramos um pouco nesta introdução. Enquanto a *Dialética transcendental* utiliza de um conceito transcendental e propriamente crítico de liberdade, o *Cânone* lança mão de um conceito empírico e pré-crítico, em tensão com sua nova filosofia. Promoveremos assim interpretação dos textos ditos pré-críticos e da *Crítica* a fim de esclarecer que o conceito de liberdade prática é, na verdade, um composto de liberdade empírica e de liberdade transcendental. Num primeiro momento nos debruçaremos sobre a liberdade prática para explicitar que ela é um conceito kantiano e possui uma validade crítica mesmo sendo empírico. A liberdade prática possui, desta forma, uma espontaneidade e uma passividade. Ela consiste num limiar ou numa membrana afetada ou determinada empiricamente, em que se digladiam duas forças em oposição real, aquela dos motivos intelectuais e a dos incentivos sensíveis. Porque a própria experiência fornece material para suspeitarmos de uma fonte intelectual pura que compõe com os motivos intelectuais, Kant pode dizer que, suprimindo a liberdade transcendental, também desaparece a liberdade prática, pois aquela é justamente a marca característica da faculdade inteligível cujos efeitos a experiência nos mostra. Essa hipótese tem a vantagem de mostrar como o determinismo empírico e a espontaneidade absoluta da razão podem coexistir sem tensão alguma, já que a razão é a fonte de uma das forças que constitui o determinismo psíquico. Todas as ações são determinadas por essas duas forças, mas uma delas possui uma fonte absolutamente livre. Os resultados de nossas investigações encontram em Júlio Esteves (2009) um amparo.

Num segundo momento, investigaremos o sentido da *resolução da terceira antinomia*. O que se quer saber é precisamente o que está em jogo quando pretendemos resolver a questão da liberdade no nível transcendental. Defenderemos, contra a leitura de Allison (1990), que Kant não objetiva apenas conseguir um espaço lógico para o conceito de liberdade. O nível transcendental elabora e investiga a efetividade das ideias puras. Embora sejam conceitos abstraentes, elas mantêm sua relação com o objeto enquanto predicado possível de um ser ou relação possível entre causa e efeito para

além do determinismo empírico. Resolver ao menos a contradição metafísica, mesmo que de forma aplicada e empírica, aponta, portanto, para a abertura de um novo território, pois, fosse a experiência física um absoluto, isto é, fossem os fenômenos do movimento dos corpos coisas em si mesmas, a consequência seria a verdade do materialismo fatalista. Para além de atribuir a cada um desses conceitos, liberdade e natureza, seu sentido completo, mostraremos também que um terceiro termo é necessário para fazer a passagem entre o sensível e o suprasensível. Surge assim o postulado teórico de um sentimento moral que possibilita aos motivos intelectuais provenientes da liberdade transcendental interagir com os incentivos sensíveis.

No terceiro e último capítulo vamos finalmente adentrar o percurso traçado no primeiro. Dado que a razão prática produz uma exigência objetiva que deve se realizar no mundo sensível, a pesquisa kantiana se volta para a questão da passagem entre os dois mundos. Para que a faculdade prática pura não caia no absurdo de reclamar imperativos necessários e ao mesmo tempo impossíveis de serem cumpridos, ela mesma postula as ideias de Deus e de imortalidade da alma, lançando uma ponte sobre o abismo que separa o inteligível do sensível. Subindo do nível prático do bem supremo na vida de uma pessoa, isto é, da vida virtuosa para o especulativo, a razão pode passar de um postulado moral que visava produzir incentivos para retidão a um postulado propriamente especulativo que diz sobre a criação do mundo. Se nossa hipótese estiver correta, o *Cânone* atinge assim seu objetivo. Com base nas características morais desse Deus, o filósofo adquire um conhecimento dos atributos metafísico-especulativos do bem supremo originário por vias de uma prova prático-dogmática.

## Capítulo 1 - O retorno à metafísica natural e o caminho da prática

Antes de mais, importa ter diante dos olhos que, em todo este tratado, de acordo com o problema academicamente proposto, a metafísica se considera como ciência teórica, também assim se podendo ainda chamar, como *metafísica da natureza*; por conseguinte, não deve interpretar-se a passagem da mesma para o suprasensível como um caminhar para uma ciência totalmente diferente, a saber, a moral e prática, que pode designar-se *metafísica dos costumes*, o que seria perder-se num campo inteiramente diverso...  
(KANT, 1985, p. 63)

Antes de adentrar os problemas que elencamos acima acerca da liberdade e da moral na *Crítica da razão pura* e, em especial, no *Cânone* - problemas esses sobre os quais se concentra grande parte da tradição do comentário kantiano -, gostaríamos de colocar a questão deste último em seu devido lugar. Temos a impressão de que uma leitura deste texto por si mesmo foi pouco empreendida. Parece-nos que ele frequentemente serve mais ao propósito de discutir alguns dos problemas da primeira *Crítica* do que um alvo privilegiado de comentário. Desta forma, num dado momento de sua investigação, Dieter Schönecker (2004, p. 106) declara que, apesar de muita tinta ter corrido sobre o *problema do cânone*, raros são aqueles que atentam para o seu contexto<sup>15</sup>. Essa contextualização não será nada mais do que uma leitura das primeiras páginas do *Cânone* e do itinerário que Kant estabelece para conduzir sua empreitada.

### 1.1. Um fim para a Crítica?

O *Cânone* se apresenta como um capítulo consideravelmente tortuoso. Se ele afirma que pretende investigar os princípios *a priori* do uso correto da razão pura prática, tal como a *Lógica* nos entrega o cânone do entendimento em geral e a *Analítica* forneceu o cânone do entendimento puro, a *Crítica da razão pura* parecia sugerir um outro objetivo. Ainda que a moral faça aparições tímidas, mas importantes, e o interesse prático esteja em jogo na *Dialética transcendental*, a obra parece possuir outro centro.

---

<sup>15</sup> Fazemos coro com essa raridade. O próprio Schönecker (2004) assevera que a única exceção que ele encontrou foi o livro de Henry Allison (1990).

Temos a impressão de que Kant está sempre às voltas com a metafísica especulativa e suas três ideias - Deus, liberdade e imortalidade da alma -, de que o fim da *Crítica* e do *Cânone* é a aquisição de uma nova metafísica. O texto se abre com a constatação do fracasso da razão especulativa em fornecer a rainha de todas as ciências, o conhecimento dos objetos suprassensíveis sempre recomendados pela razão. Por que o filósofo passa dessa questão para a busca por um cânone prático? Procuraremos mostrar que são os próprios princípios do bom uso da razão prática que consistem num outro tipo de saber metafísico.

Uma leitura corrente assevera que o *Cânone da razão pura* é o coroamento da *Crítica* (cf. GUEROULT, 1954, p. 333; ROULLÉ, 2014, p. 399-400). Se lançarmos um olhar para toda a *Doutrina do método*, essa interpretação pode nos parecer exagerada. Como afirma Kant, a *Analítica* e a *Dialética* serviram para investigar os elementos do conhecimento puro, a possibilidade desses mesmos conhecimentos bem como seu estatuto epistêmico e, com isso, fornecer os materiais para a construção do edifício do conhecimento puro. Ainda que esses materiais não sejam suficientes para construir uma torre que suba até os céus da metafísica, permanecendo próxima ao chão da experiência, coletaram-se elementos para a construção de uma morada modesta, mas segura. A última parte da *Crítica* apresenta assim, ela mesma, o arremate destas investigações que já não visaria mais a torre de Babel, mas sim uma modesta casa burguesa. Ela não oferece, contudo, a própria construção certa desse conhecimento, apenas o seu plano. Desde a introdução era esse o prêmio prometido por tão árdua pesquisa:

A filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deve traçar um plano completo arquitetonicamente, i.e., a partir de princípios, com total garantia de completude e segurança em todas as peças que constituem esse edifício. (KANT, 2012, p. 61 A 13/B 27)

Esse plano, no entanto, que esperaríamos encontrar na última parte da obra, não é ofertado em todos os capítulos que compõem a *Doutrina do método*. A *Disciplina da razão pura* apresenta os bons usos da razão teórico-especulativa, métodos que não transgridem o campo do conhecimento humano, da mesma forma que mostra como este conhecimento pode ser utilizado contra usos abusivos e transcendentais. O *Cânone da razão pura*, por sua vez, também não dá sinais desse projeto. A *História da razão pura* apresenta o lugar para a elaboração de uma ideia futura que ganha corpo apenas em *Os progressos da metafísica* - publicado postumamente -, mas não esquadrinha a

filosofia transcendental. Desta forma, um plano tal como anunciado no início desta parte só pode ser constatado na *Arquitetônica da razão pura*. É apenas nesse capítulo que Kant desenrolará o mapa sistemático de todo conhecimento racional puro. Pode-se dizer, portanto, que o verdadeiro arremate da primeira *Crítica* não se encontra no *Cânone*, mas na *Arquitetônica*.

Cabe indicar, todavia, que o capítulo que estudaremos nesta dissertação a fim de fornecer uma possível interpretação para seus problemas pode ser considerado um coroamento em outro sentido. Embora um dos resultados da obra seja o plano para uma metafísica teórica futura, a *Crítica* tem início pelo diagnóstico pessimista da situação em que a velha rainha se encontrava na época. Instada pelas suas próprias perguntas a se refugiar em princípios para além de toda experiência, a metafísica se lançava

[...]na escuridão e em contradições que pode até dirimir, supondo que alguns erros estejam ocultos em seu fundamento, mas não consegue descobri-los porque os princípios de que se serve, na medida em que extrapolam todos os limites da experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. (KANT, 2012, p. 17; A VIII)

A razão pura prefere se arriscar justamente nesses conhecimentos, que ela considera os mais importantes e sublimes no que diz respeito ao propósito último, do que permanecer no conforto burguês dos conhecimentos que o entendimento pode apreender nos fenômenos, mesmo que, ao visar os céus, atinja a lama. Ela se sente impulsionada em direção ao mar bravio confiante em suas capacidades.

Ainda que a *Crítica* desenhe o plano completo e seguro do sistema teórico da razão pura, por mais que ela aponte o caminho da filosofia transcendental pela via da derivação dos conceitos puros do entendimento e lhe aconselhe, através de uma lenta escansão das verdadeiras capacidades superiores desta faculdade, comedimento, a razão anseia pelos objetos puros da metafísica: Deus, liberdade e imortalidade. Ora, como Kant afirma logo ao início de nosso texto, "tem de haver em alguma parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertençam ao domínio da razão pura; talvez apenas por mal-entendidos, eles dão ocasião a erros, mas, na verdade, constituem a meta para os esforços da razão". (KANT, 2012, p. 579; A795-6/B824) É nesse ponto que os leitores citados pressentem algo de verdadeiro ao apontarem o *Cânone* como coroamento da investigação crítica, pois ele retoma a questão do conhecimento dos objetos da metafísica.

Não existe melhor comentário para introduzir a leitura do *Cânone* do que o manuscrito incompleto de Kant, escrito provavelmente em resposta à pergunta proposta pela Academia Real das Ciências de Berlim em 1788, que conhecemos como *Os progressos da metafísica*. A razão, afirma o filósofo neste texto, ocupa diversas funções de acordo com a faculdade do ânimo em que ela opera. Quando se trata de metafísica, no entanto, quando é esta ciência que está em questão, importa apenas saber se ela pode ou não atingir o seu fim. Esse fim, Kant escreve, é dado pela definição da metafísica: "[...] a ciência que opera, mediante a razão, a passagem do conhecimento sensível ao do suprassensível." (KANT, 1985, p. 12) Logo após o *Prefácio* desta obra inconclusa, aparece uma nota que introduz o *Tratado* propriamente dito. Naquilo que diz respeito à metafísica, Kant divide a questão segundo os conceitos de reflexão:

A solução do problema em causa pode apresentar-se em duas seções: uma propõe o elemento *formal* do procedimento da razão, enquanto é uma ciência teórica; a outra deriva deste procedimento o elemento *material* - o fim último, que a razão visa com a metafísica, quer ele seja ou não alcançado. (KANT, 1985, p. 21; *Ak XX*, p. 265)

Todo o percurso que a *Crítica* realizou até o *Cânone* poderia ser lido como constituindo o elemento formal da razão, aquilo que diz apenas do conhecimento teórico e da sistematização do conhecimento. Mas é possível ler a *Crítica* em seu papel eminentemente negativo, ou ainda, como diz o filósofo, como um sucesso negativo: um regresso à natureza da própria razão, às origens da metafísica. Kant narra um erro mítico que teria desencaminhado desde então a ciência absoluta. O desvio transgressor e dogmático que surgiu já em seus primórdios é passo a passo desmontado pela ciência crítica a fim de investigar se a razão pode cumprir com seus próprios interesses, que se encontravam debaixo dos sedimentos históricos do equívoco reiterado. Ou ainda, a fim de precisar melhor qual seria esse interesse, porque o mau passo dado nas origens fez com que a metafísica fosse entendida até Kant como uma disciplina puramente contemplativa. Isso parece indicar que, apesar da limitação da razão teórica aos objetos da experiência, subsiste, sim, o fim material, que tem a ver com a passagem ao suprassensível e não apenas com um uso hipotético do inteligível para fins escolásticos<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> "Até aí, porém, o conceito da filosofia é apenas um *conceito escolástico*, qual seja, o de um sistema do conhecimento que só é buscado como ciência, sem ter nada mais por fim do que a unidade sistemática desse saber, portanto a perfeição *lógica* do conhecimento." (KANT, 2012, p. 603-4; B866) A diferença estabelecida na *Crítica da razão pura* entre o conceito escolástico e o conceito mundano parece encontrar aí um de seus sentidos. É que antes do retorno às fontes e forças de nosso conhecimento, Kant parece

Entretanto, se esses comentadores acertam no fato de que o *Cânone* representa um encerramento da primeira *Crítica*, quer-nos parecer que talvez se equivoquem quanto aos motivos. Martial Gueroult em seu *Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique* (1954, cf. especialmente p. 333 e 348) afirma, por exemplo, que a investigação levada a cabo nesse texto serve para constituir a harmonia final de nossas faculdades e não nos deixar entre a investigação científica sem fim e sem finalidade, e a tentação invencível e inexplicável para afirmações transcendentais. Sem isso, a *Crítica* seria incompleta e faria da razão uma faculdade inútil. O pressuposto central para a leitura do comentador francês é que, para além de um coroamento, o *Cânone* seria o encerramento de uma filosofia completa, uma crítica de todas as faculdades e que, portanto, não prevê nenhuma crítica posterior, logo que todas as questões acerca da razão prática e teórica deveriam ser aí resolvidas.

No que concerne à hipótese de uma única *Crítica*, a correspondência de Kant que precede a publicação de sua obra inaugural às vezes parece mostrar uma confiança tão grande nos resultados de sua investigação que seu esboço contém todas as bases da metafísica da natureza e dos costumes, o que justificaria a leitura do comentador francês. Assim, no dia 7 de junho de 1771, Kant anuncia a Herz que está trabalhando num livro que ele nomeia *Os limites da sensibilidade e da razão*. Essa obra, ele afirma, vai elaborar "em alguns detalhes os princípios e as leis fundamentais que determinam o mundo dos sentidos junto com um esboço daquilo que é essencial para a doutrina do gosto, para a metafísica e para a filosofia moral". (KANT, *Ak X*, p. 123) Isso implicaria que o futuro livro deveria conter não apenas uma propedêutica, mas também ao menos o fundamento do sistema dos conhecimentos racionais teóricos e práticos. Gueroult, nesse caso, é mais preciso. Ele aponta para o fato de que uma *Crítica da razão pura* deve investigar todos os usos da faculdade em questão e que, portanto, essa obra já apresenta algo como uma *crítica da razão pura prática*. Isso se apoia na interpretação de que o *Cânone* oferece uma fundamentação para a moral ainda que essa se apresente como

---

diagnosticar que o racionalismo dogmático da escola de Wolff se limitou à sistematização do conhecimento sem atentar para os fins naturais, os verdadeiros fins das faculdades humanas ou para o fim último da razão. Assim, por mais que a metafísica deles falasse do ser, da alma, do mundo e de Deus, tudo se passava como se fossem definições nominais, lógicas, para a organização do saber. Esses filósofos eram meros artistas da razão, além de construtores de castelos de ar. Um pouco à frente, Kant redige uma nota em que podemos vislumbrar que a ideia do filósofo como legislador não está atrelada apenas ao desempenho moral, mas também a esse conhecimento da natureza das coisas. "O *conceito mundano* é aqui o conceito que concerne àquilo que interessa a todos; assim, eu só determino o propósito de uma ciência segundo *conceitos escolásticos* quando ela é considerada como uma das habilidades necessárias para certos fins fortuitos." (KANT, 2012, p. 604; B868)

uma moral pré-crítica. Segundo o comentador, dado que a liberdade deriva dos dados imediatos e introspectivos da consciência e a experiência nunca nos oferece uma certeza metafísica, a incerteza desses dados para o agir humano promove um fundamento hiperfísico e religioso para o cumprimento da moral. Deste modo, Kant teria fornecido um fundamento para a razão prática. Uma outra crítica teria sido desnecessária.

Mas deixemos um pouco de lado a argumentação do comentador francês, pois a própria obra parece lhe dar razão quando anuncia na *Primeira seção da Dialética transcendental* que vai se ocupar

[...] com um trabalho não tão reluzente, mas também não tão desprovido de mérito, a saber: preparar, e deixar firme para a construção, o solo para esses majestáticos edifícios morais, um solo sob o qual há diversas galerias de toupeira que tornam inseguro esse trabalho de construção (KANT, 2012, p. 289-90; B 376-7)

Preparar o terreno parece, à primeira vista, uma formulação que implica justamente a metáfora por trás do conceito de fundação ou fundamentação (*Grundlegung*).<sup>17</sup> A impressão que temos ao ler este texto é de que Kant proporcionará uma fundamentação da ciência moral sem sequer passar por uma *Crítica da razão prática*. E sabe-se, desde 1781, o quanto ele não considerava essa tarefa tão urgente quanto uma *crítica* da faculdade teórica. No início da *Antitética da razão pura*, seção que apresenta as antinomias especulativas em que se enreda essa faculdade, o filósofo fala sobre a necessidade do método cético para a investigação desse peculiar fenômeno da razão. Tal método não seria necessário nem nas matemáticas, que constroem seus conceitos na intuição, nem na filosofia experimental, que segue o fio da experiência. Elas não geram nenhum mal-entendido quanto à afirmação de teses transcendentais contraditórias. Estas, contudo, não são as únicas ciências que aparentemente escapam ao ceticismo: "A moral também pode, ao menos em experiências possíveis, fornecer os seus princípios *in concreto*, juntamente com as consequências práticas, e evitar o mal-entendido da abstração." (KANT, 2012, p. 363; B 453) Tudo leva a crer que a questão estaria resolvida. Mais uma vez o *Cânone* se salvaria pela experiência, senão através dos dados imediatos da consciência, pela moral que se manifesta nos fenômenos humanos.

---

<sup>17</sup> Em nossa leitura a metáfora parece adquirir um outro sentido que podemos escandir em três momentos: em primeiro lugar, preparar o terreno significa apenas retirar as galerias e caminhos deixados pelas toupeiras dogmáticas, seria deixar o solo estável, atingir o grau zero através do regresso à metafísica natural; o segundo momento é aquele próprio à fundação, bater estacas, fornecer os princípios; por fim, a construção da metafísica dos costumes, o edifício moral propriamente dito.



O trecho a que a *Antitética* se refere, no entanto, não permite esse tipo de solução fácil. A *Dialética* apresenta uma verdadeira ameaça metafísica à própria experiência da moralidade, pois a liberdade está ameaçada pelo materialismo transcendental. Como ficará claro mais à frente, os resultados dessa fundamentação são insatisfatórios, pois, ainda que a resolução kantiana salve a ideia da liberdade transcendental, ela não estabelece nem a sua possibilidade nem a sua realidade. Esse conceito permanece um problema<sup>18</sup>. A experiência, parece-nos, não entra em cena para apaziguar as contradições da razão especulativa consigo mesma. Basta abrirmos a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, em que Kant teria corrigido a si mesmo com uma teoria madura<sup>19</sup>. Nesse escrito ele também afirma que uma *crítica* da faculdade prática não era tão necessária, já que ela não engendra por si mesma nenhuma quimera<sup>20</sup>. Mesmo assim ele ensaia a primeira tentativa de uma prova prática da liberdade transcendental. Ficamos com a impressão de que Gueroult adota a experiência não como uma representação que é ao mesmo tempo um fato, mas como um fato absoluto a partir do qual se deve pensar um fundamento no nível metafísico. Trocando em miúdos, ele interpreta Kant como se fosse um filósofo dogmático, como se fosse Leibniz. Que as representações ou fenômenos, de fato, não evoquem a necessidade de uma crítica é um dado da filosofia kantiana. Essa ciência, como Gérard Lebrun (1993, cf. por exemplo, cap. 1 e 2) argumenta, nasce em conjunto com o aparecimento da doutrina de todas as ilusões. Apenas porque a moral não engendra de imediato e por si mesma ilusões, no entanto, não impede que se questione sobre o fundamento desses fenômenos, nem que a análise deles possa ser utilizada para certas provas metafísicas -

---

<sup>18</sup> "Deve-se observar que nós não quisemos estabelecer aqui a *realidade* da liberdade como uma das faculdades que contêm a causa dos fenômenos do mundo sensível. Pois, além de não ser uma consideração transcendental que somente tivesse a ver com conceitos, isso não daria certo, já que nunca podemos inferir da experiência algo que não pode ser pensado segundo leis da experiência. Além disso, não quisemos jamais provar a *possibilidade* da liberdade; pois isso também não teria dado certo, uma vez que não podemos em geral, conhecer a partir de meros conceitos *a priori* a possibilidade de um fundamento real ou de uma causalidade." (KANT, 2012, p. 443; B 585-6)

<sup>19</sup> Assim um dos motivos para não encetar uma *crítica da razão pura prática* na *Fundamentação* está de acordo com a primeira *Crítica*: "No propósito, pois, de publicar um dia uma *Metafísica dos costumes*, faça-o preceder desta *Fundamentação*. Na verdade, não há a rigor nenhum outro fundamento da mesma senão a crítica de uma *razão pura prática*, assim como para a *Metafísica* a crítica da razão pura especulativa já publicada. Só que, por uma parte, aquela não é de tão extrema necessidade quanto esta, porque a razão humana, no que diz respeito ao domínio moral, pode facilmente ser trazida à maior correção e detalhamento, mesmo no caso do entendimento mais comum, ao passo que, no uso teórico, mas puro, ela é inteira e totalmente dialética..." (KANT, 2009, p. 81-3; *AkIV*, p. 391)

<sup>20</sup> Não adentraremos no debate sobre o estatuto das dialéticas na segunda e terceira *Críticas*, se são tão necessárias tal como ocorre na primeira. Cf. a respeito desse tópico, HORSTMANN et BRANDT, 1989, p 157- 190.

ainda mais, como veremos, quando a própria análise permite vislumbrar uma causalidade inteligível.

Passemos para o próximo motivo elencado pelo comentador como justificativa para a existência do *Cânone*, a saber, a questão da harmonia final das faculdades. Ela nos parece mais difícil de compreender. Talvez Gueroult queira dizer que cada faculdade cognitiva que compõe a faculdade de conhecer em geral, ou seja, o entendimento, o juízo e a razão, necessite de princípios que tornem legítimo seu uso. Sem um cânone a razão seria uma faculdade inútil e absurda. A *Analítica* teria providenciado os princípios do bom uso para o entendimento e para o juízo, enquanto a *Dialética* teria apenas revelado a loucura inerente aos princípios racionais. Neste ponto, torna-se novamente esclarecedora a distinção entre o elemento formal e o elemento material. Gueroult parece indicar que o *Cânone da razão pura* tem a função de fornecer algo que a razão até então não possuía. Isso é verdade para o elemento material. Nenhum dos esforços racionais para realizar a passagem ao suprassensível vingou e nesse quesito ela parece cair num absurdo, pois lança questões transcendentais para as quais não pode proporcionar respostas. O mesmo não se dá com o elemento formal. Ainda que Kant afirme no *Cânone* que a razão em seu uso teórico só possua uma disciplina, ele não parece da mesma opinião na *Dialética*:

Ainda que tenhamos de dizer que os conceitos transcendentais da razão são apenas ideias, não teremos, todavia, de modo algum, de considerá-los supérfluos e nulos. Pois, mesmo que um objeto não possa ser por eles determinado, ainda assim ele pode, no fundo e despercebidamente, servir de **cânone para um uso estendido e coerente do entendimento**, de modo que este, embora sem conhecer nenhum objeto além daqueles que conheceria segundo seu conceito, siga adiante e seja melhor conduzido nesse conhecimento. (KANT, 2012, p. 295; B 385-6; grifo nosso)

Se a razão não fornece princípios *a priori* para o entendimento puro, tal como Kant deixa subentendido, ela fornece, no entanto, princípios para o uso empírico do entendimento. Essa é a função do *Apêndice à dialética transcendental*, a saber, descobrir um uso teórico da razão conforme a fins, princípios do seu bom uso. O que não ocorre é o estabelecimento de um cânone para o uso especulativo da razão. Se a lógica transcendental constitui sua disciplina, é porque impede um uso abusivo e transcendente, isto é, o dogmatismo da razão na sua tentativa de efetuar a passagem para o suprassensível através do uso estendido das categorias do entendimento, faculdade que, como Kant prova na *Analítica*, só possui um uso empírico na formação dos dados

empíricos em conjunto com a intuição. Mas isso não impede que exista um cânone da razão pura teórica. O *Apêndice* fornece um uso legítimo para a miragem do inteligível. Ainda que os objetos da metafísica se tornem apenas princípios regulativos a serviço do princípio determinante do entendimento, a razão pode legitimamente se valer de um uso hipotético a partir do qual a investigação empírica não nos oferece mais a opção dogmática entre "a perseguição sem fim e sem finalidade [...] da totalidade da explicação científica"(GUEROULT, 1954, p 333. Nossa tradução) e a tendência às quimeras da razão. Com efeito, isso não resolve a questão do fundamento último do mundo, mas orienta as pesquisas científicas empiristas, oferece um objetivo mesmo que nunca alcançável. O incondicionado que o dogmático procura na experiência é, na verdade, o princípio que configura a experiência como tal e permite toda e qualquer investigação natural, isto é, a sua condição de possibilidade, não a sua causa metafísica:

Pois a lei da razão, que ordena buscar essa unidade, é necessária porque sem ela não teríamos uma razão, sem esta não teríamos um uso concatenado do entendimento, e sem este não teríamos nenhuma marca característica da verdade empírica; e em vista da última, portanto, temos de pressupor a unidade sistemática da natureza como integralmente necessária e objetivamente válida.<sup>21</sup> (KANT, 2012, p. 496; B679)

O que Gueroult exige é, novamente, um recuo dogmático, uma confusão entre um princípio dos fenômenos e um princípio das coisas em si mesmas. Pois uma razão teórica sem fim nem finalidade só pode buscar o descanso da razão preguiçosa numa afirmação metafísica transcendente, enquanto a função do *Cânone* é mostrar que uma nova metafísica só pode ser prático-dogmática. As ciências ganham com isso um mundo aberto e infinito, sem que se desesperem na busca do fundamento último.

Desta forma é preciso afastar também a ideia de que uma tendência invencível e inexplicável para teses transcendentais justifique o *Cânone*. Essa tendência é analisada e explicada na *Dialética transcendental*, embora, como já dissemos acima, Kant formule seu uso legítimo apenas no *Apêndice*. A bem da verdade, o veto a todas as afirmações transcendentais já fora instaurado desde o início da obra, desde que se colocava sob suspeita o estatuto científico da metafísica, porque esta abandonava o fio condutor da experiência para afirmar como dados os objetos suprassensíveis. Segundo Grier (2001, cf. especialmente capítulos 4 e 8), a ilusão gerada pelo princípio transcendental da razão

---

<sup>21</sup> Não cabe aprofundar aqui a questão do princípio transcendental do *Apêndice* e sua relação com a primeira *Introdução à Crítica do Juízo*. Cf. LEBRUN, 1993, p. 332 e cap. IX; RAJIVA, 2006; GRIER, 2000, cap. 8.

é natural e necessária. Embora ela não possa ser evitada, é possível fazer com que não nos engane. Logo, que a tentação que ela exerce não nos conduza a encetar os argumentos falaciosos da metafísica dogmática para provar a existência da alma, da liberdade e de Deus. O primeiro passo da comentadora é separar a ilusão transcendental dos erros metafísicos: aquela faz parte da própria natureza da faculdade racional que impele o pensar, enquanto esses já acreditam possuir a própria coisa. Em seguida, ela mostra como a gênese da ilusão surge da própria função sistematizadora da razão, que, se por um lado é lógica, por outro é transcendental, assumindo assim que a série dos condicionados está dada de uma vez por todas, que ela se manifesta como num quadro aos olhos dos seres humanos, e é determinada por um incondicionado. O terceiro passo incide sobre os erros dogmáticos, que, nas mãos de Kant e pelas vias negativas de sua *Dialética*, caem um a um, o que não invalida, por exemplo, a solução crítica encontrada para as antinomias dinâmicas. Apenas no último momento é que se retoma a justificação das ilusões transcendentais, recuperando o uso hipotético da razão para as ciências experimentais, bem como o seu uso teleológico<sup>22</sup>. Ao recuperarmos o princípio transcendental e natural da razão do suposto saber do dogmático, a tendência transgressora invencível e inevitável parece se dissipar. Alma, mundo, liberdade e Deus passam a ser encarados como unidades supremas para a função sistematizadora da razão, nortes que independem, por exemplo, da invenção de hipóteses. Por que, então, empreender a investigação de um possível cânone para a razão pura?

A investigação crítica de toda a extensão da faculdade cognitiva pura conduziu ao resultado humilhante de que a razão pura não pode conhecer objetivamente nada acerca das três questões metafísicas. Todos os esforços da razão parecem ser vãos. É esse o diagnóstico que se retoma ao início do texto do *Cânone*. Uma avaliação pessimista, por certo, mas resignada. Não há conhecimento metafísico especulativo possível a partir da razão pura especulativa. Esse resultado não foi a obra de um destruidor do saber metafísico, mas da lenta investigação das fontes desse suposto conhecimento por parte de alguém que possui o mais alto interesse por esse saber<sup>23</sup>. Por exemplo, quando evoca o empirista ou o materialista escarninho que considera ridícula a ideia da república platônica, Kant se ergue contra seu tom e assevera que a experiência

---

<sup>22</sup> Também este uso hipotético é válido apenas para o campo da experiência conforme estudaremos em nosso terceiro capítulo.

<sup>23</sup> E não nos referimos aqui apenas ao filósofo de Königsberg. A própria razão possui o mais alto interesse nessas questões.

- quando tomada vulgarmente, vale ressaltar, quando a tomamos por mais do que uma mera representação - não pode impugnar o conhecimento inteligível,

Porque nada pode ser mais prejudicial e mais indigno de um filósofo do que fazer apelo, como se faz vulgarmente, pois essa experiência não existiria se, em devido tempo, se tivessem fundado aquelas instituições de acordo com as ideias e se, em vez destas, conceitos grosseiros, porque extraídos da experiência, não tivessem malgrado toda boa intenção (KANT, 2010, p. 311; A 316-7/B 373)

Ainda que não tenha alcançado nenhum resultado positivo e isso lhe seja penoso, a razão está de posse de uma disciplina para evitar seus próprios excessos e fantasias, mas também os excessos de seus inimigos que desejariam suprimir todo e qualquer uso puro da mesma<sup>24</sup>. Se, por um lado, a disciplina da razão pura estabelece limites estreitos para seu uso dogmático, impedindo-o de imitar o método matemático de construção dos saberes, por outro lado ela regula um uso polêmico em que afirmações metafísicas podem ser defendidas apenas para se contrapor à argumentação sofística dos inimigos da razão pura. Assim o filósofo afirma no início do *Cânone* que "os limites que ela é forçada a colocar para seu uso especulativo também limitam as pretensões sofísticas de todos os adversários e, portanto, asseguram contra toda forma de ataque o que tenha restado de suas exageradas exigências anteriores". (KANT, 2012, p. 579; B823) Ora, já nos *Sonhos de um vidente de espíritos*, de 1766, a experiência não era evocada para corroborar um ceticismo metafísico, mas para mostrar a limitação do entendimento humano para promover provas da substância espiritual a partir da intuição sensível. É claro que, no caso da república platônica, há outra coisa em jogo, "justamente porque é a liberdade que pode ultrapassar cada limite colocado" (KANT, 2012, p. 289; B374) pela experiência. Com "relação às leis morais [...] [ela] é (infelizmente!) a mãe da ilusão, e é altamente repreensível extrair as leis sobre aquilo que *devo fazer* daquilo que *é feito*, ou querer limitá-las a isso". (KANT, 2012, p. 289; B375)

Com essa disciplina em mãos, a razão se sente confiante novamente, não apenas porque ela exercita sobre si mesma uma autoeducação e impede uma nova censura, mas também porque ela já não é mais ignorante de seus próprios limites<sup>25</sup>. O percurso da investigação crítica é também o caminho do autoconhecimento da razão teórica. A falta de conhecimento dos objetos suprassensíveis, isto é, de poder afirmar a existência deles

---

<sup>24</sup> Vale lembrar que o princípio do materialismo transcendental é sustentado por um uso especulativo e puro da razão apesar de parecer ser contrário a este. Nós discorremos um pouco mais sobre o assunto nos subcapítulos 2.1 e 2.7.

<sup>25</sup> KANT, 2012, A758/B786

e lhes atribuir predicados inteligíveis, não retira toda e qualquer legislação da razão. Ela, por certo, não constitui esses objetos metafísicos; apesar disso, regula a investigação empírica da natureza enquanto produtora de máximas científicas e se autorregula. Com relação ao elemento material, o conhecimento especulativo do suprassensível torna-se essencialmente negativo, pois impede que o homem desbrave o desconhecido da metafísica, barra a saída de seu porto seguro onde reina a certeza empírica em direção aos mares tormentosos e sem paragens do suprassensível.

Nessa breve retomada reunimos vários motivos que parecem fazer do empreendimento do *Cânone* algum tipo de mero apêndice. Os problemas da metafísica não receberam solução positiva, mas também já não perturbam a voracidade dos empiristas. Pelo contrário, se as ideias realmente contam para a investigação científica, seu campo de pesquisa foi ampliado. Também os perigos do uso puro da razão foram neutralizados. Por outro lado, uma hora ou outra um cânone da razão prática seria realmente necessário para cumprir exaustivamente com a investigação crítica. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* encontramos pistas para essa afirmação, pois "é preciso *poder querer* que uma máxima de nossa ação se torne uma lei universal: este é o cânão do ajuizamento moral da mesma em geral". (KANT, 2009, p. 225; *Ak IV*, p. 424) A lei moral não apenas permite um cânone, como afirma Kant na primeira *Crítica*, ela mesma possui um cânone na fórmula do imperativo categórico. Mas, então, por que o filósofo simplesmente não anunciou uma obra futura? Se, como sustentaremos, não há nem dedução da liberdade nem uma exposição desenvolvida da lei moral, por que investigar o cânone que esta lei possibilita em vez de aguardar por uma obra futura?

A razão pura se ilude, toma o caminho do erro e nele se esforça deixando atrás de si as ruínas dos sistemas filosóficos. São essas tentativas e esforços especulativos incansáveis para alcançar o elemento material, a passagem ao suprassensível, que as investigações levadas a cabo não satisfaziam. Pode-se compreender o mecanismo da ilusão transcendental neutralizando de certa forma sua alucinação constitutiva; pode-se mostrar todos os erros falaciosos dos argumentos dogmáticos, suprimindo assim sua pretensão de posse da verdade; pode-se até mesmo fornecer um bom uso para o princípio ilusório da razão pura especulativa: o fato é que o esforço para se alcançar uma metafísica estava errado, mas certo. Dentre as modificações que Kant acrescenta à *Introdução da Crítica* em sua segunda edição, ele atribui esse esforço incansável e essas

inúmeras tentativas a uma causa natural no homem, uma *disposição (Anlage)* para a metafísica, ou ainda, uma *metaphisica naturalis*. É exatamente essa disposição que ficaria sem nenhum fim, que resvalaria para o absurdo sem um cânone para a razão pura. Essas tentativas não representam um completo disparate e possuem, portanto, um sentido. Há uma finalidade que perpassa essas ruínas, pois a razão pura pressente objetos que estão para além dos limites da experiência e lhe são de grande interesse. Portanto, "tem de haver em alguma parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura". (KANT, 2012, A 795-6/B 824, p. 579)

Cabe ressaltar uma distinção que Kant traça e que parece importante neste momento, a saber, aquela entre os interesses da razão. Até aqui o autor parece ter contemplado apenas parte do interesse especulativo da razão, aquela que diz respeito ao modo de pensar do empirista, que investiga as forças naturais, as cadeias das causas e a classificação dos seres na experiência possível. Trata-se de um modo que poderíamos entender como científico, cujo grande inimigo é a razão preguiçosa que rapidamente procura encerrar toda pesquisa através da postulação de causas ocultas incondicionadas. A crítica permite e garante que a busca pelas causas eficientes e pelas *ratio cognoscendi* seja indefinida e que o interesse empirista voraz sempre tenha com o que se satisfazer. No entanto, resta ainda uma outra parte desse interesse especulativo e até mesmo os interesses práticos da razão pura. Aqueles versam sobre as razões últimas das coisas e pretendem fornecer uma resposta definitiva para as questões da faculdade racional com base no incondicionado; já os interesses práticos recaem sobre as ideias da imortalidade da alma, da liberdade do homem e do sentido da criação, porque essas ideias constituem os pilares da moral e da religião.

Apesar desse interesse prático, parece-nos que a própria filosofia prática ou a moral não se debruçam sobre essas questões. Kant insiste nisso, por exemplo, quando se trata da liberdade. A filosofia prática pressupõe a ideia de liberdade<sup>26</sup>, mas é a crítica ou a metafísica que a investigam, que estão interessadas em saber a fonte desse conhecimento. Deste modo, o professor Kant indagava seus alunos nas suas *Lições de metafísica ML<sub>1</sub>*:

Mas aqui nós devemos sempre pensar: nós estamos na *psychologia rationali*; aqui não podemos apelar a nenhuma experiência, mas antes

---

<sup>26</sup> Não foi preciso esperar pela *Fundamentação da metafísica dos costumes* para essa constatação. As *Lições de metafísica ML<sub>1</sub>* já defendiam essa pressuposição. Cf., por exemplo, KANT, AK, XVIII, p. 270.

demonstrar a *spontaneitatem absolutam* a partir de princípios da razão pura; *de onde também vamos para além do prático*, e perguntamos: como tal liberdade prática é possível segundo a qual agimos a partir de um princípio interno sem sermos determinados por causas externas? (KANT, *Ak*, XVIII, p. 269; nossa tradução)

Ou ainda, de um modo geral, a *Lógica de Jäsche* assevera que a metafísica é a ciência que investiga como os "conceitos *se originam enquanto representações*" e qual é "a origem quanto a sua *matéria*". (KANT, 2011, p. 111-2; *Ak* IX, p. 94) O mesmo poderia ser dito das ideias da razão. Desta forma, vamos nos aproximando aos poucos da tese de que o *Cânone*, apesar de adentrar nas questões da realização da moral, possui sua razão de ser na própria questão metafísica. A *Crítica* mostrou os limites da faculdade de conhecer, ou seja, o quanto das próprias perguntas que a razão faz a si mesma ela pode responder. Ora, a razão demanda mais do que a mera faculdade de conhecimento pode fornecer. Ao mesmo tempo, ela pretende justificar suas próprias questões. Elas não são absurdas e a razão acerta em persegui-las. A ilusão transcendental está neutralizada, mas ela não apontava simplesmente para uma miragem. Essas respostas que fugiam às tentativas especulativas talvez se encontrem em outro uso da razão pura - um uso que pode postulá-las e pressupô-las, para o qual essas ideias não são propriamente um enigma a se desvendar, mas pontos pacíficos. O que está em jogo é o primado da razão prática, mas considerado pelo ponto de vista da razão especulativa, pois a busca pelo suprassensível é realizada, como vimos, pela teoria, embora os motivos para tanto, o polo sedutor, se encontrem noutra lugar.

[...] supondo que ela [a razão prática] tenha por si mesma princípios originários a priori, com as quais estariam inseparavelmente ligadas certas posições teóricas que todavia se esquivariam de todo discernimento possível da razão especulativa (embora eles também tivessem de não contradizê-la), coloca-se então a questão **de saber** qual interesse é o mais elevado [...] (KANT, 2016, p. 158; *Ak*V, p. 120)

Se após todo esse percurso crítico a razão especulativa continua a recomendar o caminho da metafísica e não se apazigua, isso parece indicar que ela procura responder a interesses - a princípios necessários - que não são os seus próprios<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> "A razão em seu emprego especulativo transcende a experiência, mas apenas em favor da experiência. Em outras palavras, a razão especulativa possui uma função puramente empírica. (Esta é a explicação da contenda algo paradoxal na qual Kant já se engajou, que os problemas de Deus e da imortalidade, *embora pareçam especulativos em seu caráter*, na verdade se originam em nosso interesse prático.) Mas a razão pura também possui um uso prático; e é neste seu emprego que primeiramente revela o caráter genuinamente metafísico de sua presente constituição e seus fins últimos." (SMITH, 2003, p. 570; nossa tradução)



Isso fica ainda mais claro na abertura da *Primeira seção do Cânone*. Kant diz o seguinte:

O propósito final a que se volta a especulação da razão no uso transcendental diz respeito, no fim das contas, a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Em relação a todos os três, o interesse meramente especulativo da razão é excessivamente estreito, e por meio dele não se teria levado a cabo um trabalho de investigação transcendental tão cansativo e permeado por obstáculos incessantes; pois as descobertas que porventura se fizessem aqui não seriam passíveis de um uso que provasse sua utilidade *in concreto*, i.e., na investigação natural. (KANT, 2012, B826, p. 580-1)

Nós viemos insistindo no fato de que a *Crítica* surgia em benefício da metafísica. É claro que aquilo de que se trata continua a ser a ciência mais alta e digna. Vimos, todavia, que "o empirismo oferece vantagens ao interesse especulativo da razão que são muito sedutoras e ultrapassam de longe aquelas que o professor dogmático das ideias da razão pode prometer"<sup>28</sup>. Fossem os interesses especulativos as causas para o surgimento da própria *Crítica*, ela provavelmente carregaria o tom cético e empirista que alguns comentadores enxergam nos *Sonhos de um vidente de espíritos*<sup>29</sup>. Esse tratado, contudo, não apenas já deixava claro o interesse prático da razão, como mostrava que este interesse era capaz de, para além das sutilezas especulativas, pressupor uma crença moral no suprassensível que a faculdade de conhecimento não podia atingir.<sup>30</sup> Contudo, em 1766, o filósofo estava tão ocupado com as limitações empíricas do conhecimento dos seres espirituais, que uma ciência crítica da razão pura parecia mesmo estar distante de seu horizonte. Desta forma, ele podia se esquivar da árdua investigação dos limites da faculdade de conhecer<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> KANT, 2012, p. 394, B 496.

<sup>29</sup> cf. p. ex. BEISER, 1992, p. 45.

<sup>30</sup> "Por isso, parece mais adequado à natureza humana e à pureza dos costumes fundar seu bom comportamento sobre a esperança do outro mundo do que, inversamente, fundar seu bom comportamento sobre a esperança do outro mundo. Assim também é constituída a *crença moral*, cuja simplicidade pode dispensar muitas sutilezas da argúcia, sendo somente ela conveniente ao homem em qualquer estado, na medida em que o conduz sem rodeios a seus verdadeiros fins." (KANT, 2004a, p. 217; *AkII*, p. 273)

<sup>31</sup> Como podemos ver na citação a seguir, suspeitamos que esses mecanismos sejam relegados à obscuridade. São conceitos puros cuja origem ainda não havia sido investigada. "Por conseguinte, não se pode tratar o conceito da natureza espiritual como um conceito abstraído da experiência. Mas se perguntais: como se chegou então em geral a este conceito, se não foi através de abstração? Respondo: muitos conceitos nascem de conclusões ocultas e obscuras por ocasião das experiências e se transferem depois para outros sem a consciência da própria experiência ou da conclusão que fundou o conceito sobre ela [...] Há muitos deles, que em parte nada mais são do que uma ilusão da imaginação, e em parte também são verdadeiros, na medida em que mesmo conclusões obscuras nem sempre erram." (KANT, 2005, p. 146-7; *Ak, II*, p. 320)

Como estamos vendo, a energia para encetar o trabalho crítico de desvelar os mecanismos da razão parece não condizer com os resultados teóricos humildes que foram obtidos: a sua recompensa, a aquisição dos fundamentos do conhecimento empírico, não pagaria todo o esforço da investigação crítica. Temos a impressão de que um trabalho que permanecesse no elemento puramente negativo seria um absurdo. Mais valeria ter-se aplicado à investigação da natureza em que decerto muitos se valem de raciocínios obscuros, mas que, por não estarem fadados ao erro - já que seguem o fio da experiência - também não incentivam a nenhuma crítica desse modo de conhecer. Para resumir: se a *Crítica* fosse apenas negativa e resultasse numa disciplina, ela teria sido uma empreitada quimérica e a própria razão não teria promovido essa obra. Portanto, é o interesse prático que coloca a razão especulativa em embaraços com seu canto de sereia. O pressentimento da razão pura especulativa está ligado ao primado da razão prática, ao corte e à ampliação que a liberdade promove na experiência. Sem ceder em seu interesse, "a razão especulativa, que nada sabe de tudo aquilo que a razão prática lhe propõe admitir, tem de aceitar essas proposições e buscar, mesmo que sejam para ela transcendentais, uni-las com seus conceitos como uma posse alheia que lhe é transferida". (KANT, 2016, p. 158-9; *Ak V*, p. 120)

A partir do momento em que descobrimos que a própria crítica da razão pura parece ter surgido por causa do primado da prática, porque ela incitava a razão especulativa a tomar como seus objetos os fundamentos da moral e, com isso, provocava ilusões transcendentais e o mau uso de sua função empírica explicativa, parece que nos resta apenas o caminho do uso prático da razão. O retorno à disposição metafísica parece nos colocar assim de frente para o enigma da atividade humana e, seguindo Kant, retomar o caminho de Platão.

Platão observou muito bem que o nosso poder cognitivo sente uma necessidade muito mais elevada do que descrever meros fenômenos segundo a unidade sintética para poder lê-los como experiência, e que a nossa razão ascende naturalmente a conhecimentos que vão muito além daquilo com que algum objeto dado pela experiência pudesse ser congruente, mas que nem por isso deixam de ter sua realidade e não são meras fantasias.

Platão encontrou suas ideias sobretudo naquilo que é prático. (KANT, 2012, p. 287; B371)

Assim temos a impressão de que o *Cânone* nos recomenda o caminho da ação e da filosofia prática para resolver a questão da metafísica. No que estaríamos muito

enganados, pois a questão meramente prática "pode, enquanto tal, pertencer à razão pura, mas não é ainda transcendental, e sim moral, não podendo assim, em si mesma, servir de objeto à nossa crítica". (KANT, 2012, p. 585; B833) Vimos anteriormente que a fórmula do imperativo categórico apresentado na *Fundamentação* constitui um cânone da razão pura prática, o que responderia à busca por um cânone da razão pura sem satisfazer a questão metafísica. A prática parecia finalmente trazer as boas novas. O que há pouco parecia ter todas as respostas mostra-se, no entanto, tão impotente quanto a teoria. Esta ciência é deixada de fora da investigação, porque não é uma filosofia transcendental. Seria ela uma ciência pré-crítica? Com isso se corrobora a tese de que a ciência prática, embora pertença à razão pura, não pode mover os homens a agir. Porque no *Cânone* o livrearbítrio é ou uma força da natureza, ou uma liberdade relativa, em vez de uma ideia transcendental, a prática, nessa interpretação, se apresenta como uma ciência que serve apenas para discernir as boas ações em geral. Por isso é que se poderia oferecer uma prova de Deus e da imortalidade. A razão até discerne os deveres do ser racional em geral, mas não possui força para mover os seres humanos. Deste modo, os objetos da metafísica surgem como os meios que possibilitam a mola propulsora das ações morais. Apenas a esperança e a certeza da felicidade na outra vida parecem conduzir um arbítrio necessariamente determinado pela sensibilidade a agir bem. A razão pura prática, em sua função sistematizadora, pode organizar da melhor maneira os fundamentos da ação, fazendo da moral uma ciência pragmática que tem em vista a maior felicidade empírica, mesmo que ela só possa ser alcançada após a morte. Como se expressa Allison (1990, cap. 2.II), essa espontaneidade estaria restrita à tese da incorporação e seria meramente relativa. Segundo ele, embora a liberdade não seja compatibilista, ela depende de um estímulo que, incorporado à máxima livre, provoca um comportamento. Nessas condições, uma filosofia prática pura e não-transcendental parece ser um exercício puramente prático, mas heterônomo, que busca móveis religiosos para uma moral teórica. Essa leitura, como sabemos, sustenta que uma razão prática madura, tal como supostamente se encontra na *Dialética*, pode mover por si mesma o ser humano com base no respeito à lei, sem a necessidade de recorrer a fundamentos psicológicos como a esperança. A filosofia prática ou a moral veriam assim seu desabrochar crítico, maduro.

Ora, se a ciência prática ainda não é uma filosofia transcendental, quão estranha deve soar a prudência de Kant ao adentrar em seu território?

É necessário ter cautela, porém, para, quando concentrarmos nossa atenção sobre um objeto estranho à filosofia transcendental, não cair em digressões e prejudicar a unidade do sistema, nem, por outro lado, deixar faltar clareza ou convicção quando se disser muito pouco sobre o novo material. Espero evitar ambas as coisas me mantendo o mais perto possível do transcendental e deixando completamente de lado o que pudesse ser aqui psicológico, i.e., empírico. (KANT, 2012, p. 582; B829)

Trata-se de uma situação bastante peculiar: de um lado essa ciência é excluída da filosofia transcendental; de outro, o filósofo declara que em sua investigação ele se manterá o mais próximo possível do transcendental. Uma interpretação compatibilista do *Cânone*, como a de Gueroult (1954), ou mesmo incompatibilista, como a de Allison (1990), parecem colocar um fim empírico e subjetivo - psicologista, para completar a calúnia - para a moral, enquanto o texto do filósofo pretende se afastar completamente de todo elemento psicológico. A fim de esclarecer a questão e adquirir argumentos contrários a essas teses vamos nos debruçar um pouco mais sobre esse impasse. Precisamos investigar, afinal, qual é o estatuto da prática na *Crítica da razão pura*. Ainda que ela discorra apenas sobre a "*prescrição* de comportamentos" (KANT, 2012, p. 583; B831), de algum modo ela possibilita resolver o problema metafísico.

## **1.2. A filosofia prática na Crítica da razão pura - parte 1: as relações entre a prática e o transcendental**

Retomemos a questão da filosofia prática, desta vez sob outro aspecto. Nesse quesito Antoine Roullé (2014), apesar de indireto, é mais explícito que MartialGueroult. Ele parece discorrer da seguinte maneira. A primeira edição da *Crítica da razão pura* parecia realmente encerrar tudo o que havia para ser dito. Surge, todavia, uma segunda *Crítica* em 1788. Pouco antes deste acontecimento, em 1787, Kant havia publicado uma segunda edição da primeira *Crítica*, em que trazia modificações consideráveis. Ele não realizou, todavia, nenhuma alteração no texto do *Cânone*, o que coloca a questão da relação entre as duas *Críticas* posto que anteriormente a segunda não era necessária. Apesar das declarações kantianas de que as modificações e correções eram limitadas a algumas partes, o que poderia ser utilizado a fim de minimizar esse argumento, como se o autor não tivesse corrigido tudo o que havia de errado, Roullé se apegua à verdade autoral: a falta de alguma correção indica que não havia erro algum no texto do *Cânone*.

Porém, continua o comentador, existe uma modificação que parece lhe alterar um pouco o sentido. O texto estava correto, embora o seu fundamento ou sentido estivesse mal colocado. Tal modificação se encontra num trecho da *Introdução à Crítica* que já citamos, mas que vale a pena retomar. Na primeira edição, ele escreve o seguinte:

O cuidado mais importante a observar na divisão de tal ciência é: que não deve ser introduzido nenhum conceito que contenha algo de empírico em si, e que o conhecimento seja inteiramente puro *a priori*. Assim, embora os princípios supremos da moralidade e os conceitos fundamentais da mesma sejam conhecidos *a priori*, eles não pertencem à filosofia transcendental porque os conceitos de prazer e desprazer, de apetites e inclinações, de escolha [*Willkühr*] etc., que são todos de origem empírica, têm de ser aí pressupostos. Por isso a filosofia transcendental é uma filosofia da razão pura meramente especulativa. Pois tudo que é prático, na medida em que contém móveis, refere-se a sentimentos que pertencem a fontes empíricas de conhecimento (KANT, 2012, p. 62, A14-5)

Kant altera apenas uma pequena parte desse texto na segunda edição. Após dizer que os princípios da filosofia moral não pertencem à filosofia transcendental, ele modifica a letra de sua justificativa:

porque, mesmo não tendo por fundamento de seus preceitos os conceitos de prazer e desprazer, de apetites e inclinações etc., cuja origem é inteiramente empírica, eles têm de envolvê-la necessariamente no conceito de dever, na construção do sistema da moralidade pura, como obstáculos que devem ser superados ou como estímulos que não devem ser tornados em motivos. (KANT, 2012, p. 62, B28-9)

Segundo Roullé, essa modificação serve ao propósito de mostrar que na primeira edição a filosofia moral possuía fundamentos empíricos, enquanto a segunda estabelece uma distinção entre os fundamentos puros e a construção do sistema. Assim, em 1781, o fundamento da filosofia moral seria supostamente um arbítrio empírico. Já 1787, o arbítrio desaparece, dando a impressão de que foi substituído pela liberdade transcendental. Os princípios seriam puros e apenas na construção do sistema é que voltaríamos a encontrar aquilo que era fundamento na primeira edição, a saber, os elementos empíricos. Abordaremos a questão do arbítrio no segundo capítulo<sup>32</sup>. Por ora, fiquemos com a conclusão desta interpretação. O que essa correção possibilita, na visão deste intérprete, é que a filosofia prática pudesse ser também uma filosofia transcendental, o que parece forçar bastante o texto, dado que, por motivos sistemáticos,

---

<sup>32</sup> Esse desaparecimento do arbítrio não precisa ser entendido como o signo da descoberta de uma liberdade absolutamente livre no homem. O arbítrio nunca é sinônimo da vontade pura ou da liberdade transcendental. Permanece um mistério o porquê de Kant retirá-lo do texto, já que, como veremos, ele é um conceito que contém uma grande parte de elementos empíricos. O arbítrio é dado de fato no homem. Não é possível purificá-lo. Isso equivaleria a transformá-lo num anjo ou num ser puramente espiritual.

a moral não poderia pertencer à filosofia transcendental. Roullé parece pensar que a segunda *Crítica* nos presenteia da mesma forma que a primeira e, conseqüentemente, entrega uma nova filosofia transcendental. Desta vez, uma filosofia transcendental prática, indo de encontro à exclusão que Kant promovia no *Cânone*.

Esse parece ser um tipo de interpretação bastante corrente das mudanças pelas quais passam a filosofia prática e a filosofia moral, um caminho do expurgo e da purificação, como se a diferença central estivesse no grau de pureza e impureza existente entre a filosofia transcendental e a pesquisa empírica. Parece-nos, contudo, que o filósofo visa ciências distintas e legítimas. A questão é de abstração e de diferenciação das fontes, ou seja, uma diferença de natureza - há, por assim dizer, um corte epistemológico, não uma evolução. Uma ciência pura não exclui ou elimina a parte empírica, mas abstrai dela, cria as condições experimentais ideais para investigar uma causalidade das faculdades superiores. Nós encontraremos também esse problema da purificação em outros momentos, pois, de forma análoga, o expurgo da liberdade psicológica ou do arbítrio parece encaminhar para uma liberdade transcendental. Basta que agora nos concentremos na diferença entre a filosofia transcendental e a filosofia prática. Parece-nos um bom itinerário partir da filosofia madura para então retornar ao erro. Há realmente na segunda *Crítica* algo como um transcendental prático ou uma filosofia prático-transcendental?

Vamos começar pelo lado teórico. O que constitui a filosofia transcendental? Cabe distinguir duas coisas de saída. A filosofia transcendental não se confunde com a filosofia kantiana, ela não é um guarda-chuva para debaixo do qual se empurra tudo aquilo que é produto da investigação kantiana, método e procedimentos incluídos. Ela é antes uma das ciências<sup>33</sup> que compõem o campo da filosofia kantiana, se assim denominarmos o pensamento de Kant. Vale a pena diferenciar também desde já o que significa quando algo como a estética transcendental, a analítica transcendental ou ainda a crítica, recebem o predicado *transcendental*. Nossa análise pode partir deste ponto. Transcendental, afirma Kant, é "todo conhecimento que se ocupe não tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*". (KANT, 2012, p. 60, A12/B25) A diferença entre a crítica e a

---

<sup>33</sup> A filosofia transcendental é definida tanto como um plano para uma ciência futura quanto como o sistema doutrinário que esse plano pode engendrar. Num sentido geral, ela engloba toda a ciência crítica e o sistema que ela possibilita. Num sentido mais estrito, Kant parece se limitar apenas ao fundamento do edifício a ser construído, ou seja, aos princípios da nova ontologia.

filosofia transcendental é que a primeira investiga a possibilidade *a priori* da segunda. Enquanto a crítica da faculdade pura de conhecer, a investigação de seus próprios procedimentos e princípios, é uma propedêutica ao sistema da razão pura, a filosofia transcendental constitui o sistema completo derivado dessa investigação, isto é, o *órganon da razão pura*, que engloba a totalidade dos "princípios segundo os quais todos os conhecimentos puros *a priori* podem ser adquiridos e efetivamente realizados". (KANT, 2012, p. 59; B24-5) A filosofia transcendental seria, portanto, o conjunto completo dos conhecimentos puros *a priori* com base no conjunto dos princípios da razão pura, princípios estes que cabem à crítica dissecar e avaliar.

A filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deve traçar um plano completo arquiteticamente, i. e., a partir de princípios, com total garantia de completude e segurança em todas as peças que constituem esse edifício. Ela é o sistema de todos os princípios da razão pura. Que esta crítica já não se chame ela própria filosofia transcendental, isto se baseia simplesmente em que, para ser um sistema completo, ela teria de conter também uma análise exaustiva de todo o conhecimento humano *a priori*. Nossa crítica tem de trazer à vista, certamente, também uma enumeração completa de todos os conceitos primitivos que constituem o dito conhecimento puro. (KANT, 2012, p. 61; A13/B27)

Ao que parece, essa é uma divisão de tarefas muito próxima daquela que Roullé enxergava na correção da *Introdução*. Tudo se passa como se a crítica elaborasse os princípios e a filosofia fosse apenas a construção do sistema completo dos conhecimentos *a priori* a partir desses princípios. Kant, todavia, insiste na diferença entre a filosofia prática e a filosofia transcendental. Esta é um sistema de conhecimentos puros, ao passo que a moral parece pressupor conceitos empíricos. Precisamos entender melhor o que está em jogo nesse conhecimento puro para compará-lo com o sistema impuro da moral. Dado que a *Dialética transcendental* mostra o quanto o conhecimento pela razão pura especulativa é transcendente e falacioso, resta, enquanto propedêutica à filosofia transcendental, apenas o conjunto dos princípios instaurados na *Analítica transcendental*, a saber, as categorias puras do entendimento.

Analisemos brevemente dois momentos desse texto. Primeiramente, a descrição da ideia de uma lógica transcendental:

Conforme mostramos, a lógica geral faz abstração de todo o conteúdo do conhecimento, i. e., de toda a referência do mesmo ao objeto, e considera apenas a forma lógica nas relações dos conhecimentos entre si, i. e., a forma do pensamento em geral. Uma vez, porém, que há tanto intuições puras como empíricas (como explica a estética transcendental), também

se poderia encontrar uma distinção entre pensamento puro e pensamento empírico dos objetos. Neste caso haveria uma lógica em que não se faria abstração de todo o conteúdo do conhecimento; pois aquela que contivesse apenas as regras do pensamento puro de um objeto excluiria todos aqueles que contivessem conteúdo empírico. Ela também se aplicaria à origem de nossos conhecimentos de objetos na medida em que esta não possa ser atribuída aos objetos[...] (KANT, 2012, p. 99; A55/B80)

Como se pode ler, uma lógica transcendental que permite conhecimentos puros só pode emergir porque a estética transcendental havia revelado sob a sensibilidade e as sensações empíricas uma intuição pura, isto é, um objeto congruente com a significação transcendental dos conceitos puros do entendimento. Desta forma o entendimento pode, mediante as intuições puras, alcançar um conhecimento verdadeiro sobre um objeto puro. A tarefa dessa analítica é investigar sistematicamente as formas do conhecimento *a priori* de modo a fornecer um sistema de seus princípios na sua relação com a intuição pura. É com base nestes princípios, que não remetem a nenhuma experiência, que se pode edificar uma filosofia transcendental. Deste modo, a tábua das categorias fornece os conceitos originários e *abstraentes* a partir dos quais podem ser derivados outros conceitos. A realização deste sistema completo configuraria justamente essa filosofia.

Seja-me permitido denominar a estes conceitos do entendimento, que são ao mesmo tempo puros e derivados, os *predicáveis* do entendimento (por oposição aos predicamentos). Quando se têm os conceitos originários e primitivos, os derivados e subalternos se deixam facilmente acrescentar e a árvore genealógica do entendimento pode ser desenhada por inteiro. Como não me cabe tratar aqui da completude do sistema, mas apenas dos princípios para um sistema, deixo esse complemento para uma outra ocasião. Mas tal propósito pode ser facilmente atingido caso se tenha à mão os manuais de ontologia e, por exemplo, se subordinem os predicáveis da força, da ação e da paixão à categoria da causalidade... (KANT, 2012, p. 115; A82/B108)

A filosofia transcendental, conseqüentemente, é o substituto kantiano para as ontologias dos filósofos dogmáticos. Na *Introdução* nosso filósofo atribuía à crítica a missão de investigar aqueles princípios últimos que constituem o solo transcendental a partir do qual se configura não apenas a experiência possível, mas também, por meio de deduções, os conhecimentos analíticos puros. Kant não se demora numa investigação detalhada dos conceitos derivados que surgem desses princípios, pois isso não lhe parece tão necessário. Todavia, ele considera que essa tarefa seja de fácil execução para todos os iniciados nos manuais de ontologia da época. Deste modo, o filósofo nos fornece ao menos uma ideia do que seria a construção da filosofia transcendental, nada



mais nada menos que um manual de metafísica que compreendesse apenas a filosofia primeira.

[...] tal propósito pode ser facilmente atingido caso se tenha à mão os manuais de ontologia e, por exemplo, se subordinem os predicáveis da força, da ação e da paixão à categoria da causalidade; os da presença e da resistência à da comunidade; os do surgimento, do perecimento e da modificação aos predicamentos da modalidade; e assim por diante. As categorias, ligadas aos *modis* da sensibilidade pura ou mesmo entre si, fornecem uma grande variedade de conceitos derivados *a priori* que justificariam o empreendimento, proveitoso e nada desagradável, mas aqui dispensável, de anotá-los e, quando possível, enumerá-los de maneira completa. (KANT, 2012, p 115; B 108)

Passemos agora para o lado da filosofia prática. Parece-nos plausível partir do fim da história, já que seria uma leitura possível que a segunda *Crítica* contenha um tipo prático de filosofia transcendental. Se por transcendental entendermos a investigação dos modos de conhecimento *a priori*, isto é, uma ciência que investiga as fontes do conhecimento puro, então podemos dizer que há, sim, algo de transcendental na *Crítica da razão prática*. Como se sabe, ela investiga o modo como a razão prática pura se comporta frente a seus objetos e à possibilidade *a priori* destes. Ela oferece, portanto, um conhecimento puro do "modo de conhecer" da razão prática e estabelece tanto os seus princípios, as categorias práticas, quanto os princípios do seu uso.

Se o predicado *transcendental* parece caber à investigação propriamente crítica, ele, no entanto, não parece acertado quando se refere à filosofia prática ou à moral. Algo aí difere, portanto, da primeira *Crítica*. Enquanto esta podia deixar de lado os interesses práticos, investigando teoricamente a faculdade do conhecimento puro, a *Crítica da razão prática* se mostra uma investigação teórica de uma faculdade prática. É uma questão especulativa saber dos fundamentos da moral, que respondem ao incondicionado ansiado pela razão. E, contudo, mesmo esse suposto conhecimento puro e contemplativo está atravessado pela práxis, como Kant salienta na *Fundamentação da metafísica dos costumes*:

Semelhante Metafísica dos Costumes, completamente isolada, que não está mesclada com qualquer Antropologia, com qualquer Teologia, com qualquer Física ou Hiperfísica, menos ainda com qualidades ocultas (que se poderiam denominar hipofísicas), é porém, não somente um substrato indispensável de todo conhecimento **teórico** dos deveres determinado de maneira segura, mas, ao mesmo tempo, um desiderato da mais alta importância para o efetivo cumprimento de seus preceitos. Pois a representação do dever e, de modo geral, da lei moral, <representação esta> pura e sem mistura com qualquer acréscimo alheio de estímulos, tem sobre o coração humano, pela via da razão apenas (que, pela primeira

vez, se dá conta de que pode ser prática por si mesma) um influxo tão mais poderoso do que todas as outras molas propulsoras que se possam mobilizar no campo empírico, que ela, na consciência de sua dignidade, despreza as últimas e pode se tornar aos poucos senhora delas..." (KANT, 2009, p. 177; *Ak V*, 410. Grifo nosso)

Ainda que Kant esteja falando do conhecimento dos deveres, ele se refere a eles como um conhecimento teórico. Com isso fica a impressão de que também a investigação da faculdade prática vai produzir conhecimentos puros e indiferentes ao comportamento, o que justificaria a suspeita de uma filosofia teórica transcendental. Se na teoria esse sistema ganharia a roupagem da ontologia, na prática ele se apresentaria como o edifício completo da moral. Até então parece que teríamos de concordar com Roullé (2014) - tanto a crítica quanto o conhecimento prático adquirido são puros e prometem uma filosofia transcendental - não fosse o fato de que essa lei pura tem que exercer um influxo sobre o coração humano. Isso tem consequências importantes sobre o tema do princípio de execução, como constataremos no momento oportuno. Por mais que uma crítica teórica possa deixar de lado todo questionamento sobre aquilo que é empírico e psicológico, temos a impressão de que ela precisa lidar ao menos com uma pequena parte deles quando seu objeto é a razão prática. Diferentemente do conhecimento que se basta numa atividade contemplativa e cujos produtos podemos derivar de princípios puros do entendimento e da intuição, a prática tem a ver com a produção de uma ação futura e precisa afetar o coração humano, mover psicologicamente ao fazer ou deixar de fazer. Embora a suposta purificação e transcendentalização da moral pareça retirá-la do campo do empírico, o que ocorre é, de acordo com Kant, o inverso. Quanto mais pura é representada a lei, tanto mais ela tem o poder de mover psicologicamente o ser humano, contrariando assim as conclusões que poderiam ser tiradas da *Introdução* da primeira *Crítica*.

A presença do elemento sensível também pode ser encontrada na segunda *Crítica*:

[...] na presente crítica, começando pelos *princípios*, iremos para os *conceitos* e então destes, se for possível, para os sentidos; ao passo que na crítica da razão especulativa, ao contrário, tivemos de começar pelos sentidos e terminar pelos princípios. O fundamento para isso encontra-se, mais uma vez, no seguinte: agora nós temos a ver com uma vontade e temos de considerar a razão não em relação com objetos, mas com essa vontade e sua causalidade; por isso então os princípios da causalidade empiricamente incondicionada têm de ser o começo, a partir do qual pode ser feita a tentativa de estabelecer pela primeira vez nossos conceitos do fundamento de determinação de uma tal vontade, da sua aplicação aos

objetos e, por fim, ao sujeito e à sua sensibilidade." (KANT, 2016, p. 30; Ak. IV, p. 16)

Por um lado, o interesse prático numa crítica transcendental da razão prática enxerga que a apresentação da lei moral de forma clara e distinta produz um aumento das forças racionais nas ações humanas e, portanto, que de posse desse conhecimento seja possível se assenhorear das forças empíricas - abstraídas, mas pressupostas -, vencer a sensibilidade, o que a hipótese de uma filosofia prática transcendental teria muita dificuldade para compreender. Por outro lado, a crítica que investiga apenas as fontes puras da faculdade prática deve lidar com o problema do influxo das forças inteligíveis sobre o sujeito e sua sensibilidade. Cabe ressaltar ainda que a pressuposição dos conceitos empíricos se encontra também na segunda *Crítica*. Trata-se da relação incompreensível, mas *de fato*, entre os conceitos inteligíveis e o sentimento, única faculdade capaz de mover o ser humano a ações. A moral, como Kant insiste desde a primeira *Crítica*, é uma ciência dos imperativos puros, como teremos oportunidade de analisar. O problema é que na construção do sistema da moralidade pura, a lei moral precisa pressupor ao menos aqueles elementos empíricos que Kant já elencava em 1781 e até mesmo mostrar de que jeito ela afeta o sentimento humano, como a segunda *Crítica* deixa claro em seu capítulo sobre o móbil moral, momento esse em que ela aplica as categorias práticas ao sujeito e sua sensibilidade. Fica claro, portanto, que um sistema da moralidade transcendental absolutamente purificado é uma quimera que equipararia os homens ao divino, para quem a moral é prontamente objetiva e não enfrenta qualquer obstáculo vindo da sensibilidade.

Se esse é o caso na dita filosofia acabada e madura de Kant, podemos retornar então para 1781, pois a filosofia prática é aí excluída da filosofia transcendental com base nesses mesmos motivos. Quando no *Cânone* Kant retorna ao assunto dessa exclusão a fim de elaborar o método de sua investigação, ele redige uma nota para se justificar:

Todos os conceitos práticos dizem respeito a objetos da satisfação ou insatisfação, i. e., do prazer e desprazer, portanto a objetos que, ao menos indiretamente, são objetos de nosso sentimento. Como este, no entanto, não é um poder de representar coisas, mas está fora de todos os poderes cognitivos, os elementos de nossos juízos, na medida em que se referem ao prazer ou ao desprazer, pertencem à filosofia prática, e não ao conjunto da filosofia transcendental, que só lida com conhecimentos puros *a priori*." (KANT, 2012, p. 582; A801/B829)

A filosofia prática, que dissemos poder pressupor todos os seus fundamentos, já que lida apenas com o fazer e o deixar de fazer, sempre tem uma relação com o sentimento humano. Diferentemente da teoria, que apenas representa as coisas, ela precisa mover o homem. A novidade deste trecho é Kant pontuar já na primeira *Crítica* que essa relação pode ser direta ou indireta. Cabe especular que, na relação direta com o sentimento, um elemento eminentemente empírico desempenhe o papel central de princípio de julgar e de execução, o que considera o ser humano enquanto afetado pelos objetos, passivo diante da sensibilidade. Resta formular uma hipótese do que seria a relação indireta de um objeto prático com o prazer e o desprazer. O filósofo discorre desde o início que a moral é pura e está a um passo de introduzir um objeto prático puro, a saber, o bem supremo. É plausível suspeitar que a relação indireta tenha a ver com os objetos puros da filosofia prática e que o sempre tão delicado sentimento de respeito seja, ele também, algo de impuro, um tipo de prazer provocado por forças inteligíveis, efeito do influxo da razão pura que há pouco descrevemos. Mais uma vez, a filosofia prática e a moral aparecem excluídas da filosofia transcendental menos por possuírem fundamentos empíricos do que pela pressuposição de elementos sensíveis na construção do sistema da moralidade, que precisa levar em conta tanto o conhecimento dos deveres quanto a motivação para agir.

Vamos nos aproximando assim de algo muito importante para nossos intentos. Talvez a filosofia moral não se baste como um mero critério para juízos morais distanciados e indiferentes como a separação entre um princípio de julgar e um princípio de execução parecem sugerir, e, portanto, não promova a cisão entre um tipo de estética prática contemplativa que avalia ações e determina o que é bom ou male uma ciência da execução. Na contemplação da virtude, por exemplo, já não se trata mais de um objeto de conhecimento ou de beleza, mas da faculdade de agir, que não pode ser indiferente diante de seus exemplos, isto é, não pode deixar de sentir as coisas como boas ou más, de ser impelida a agir de acordo seus exemplos. Tudo se passa como se essa divisão fosse algo que diz respeito à ciência e seus níveis investigativos, não às próprias coisas.

### **1.3. A filosofia prática na Crítica da razão pura - parte 2: a filosofia prática universal.**

Compreendemos desta forma porque a filosofia prática é excluída da filosofia transcendental e traçamos uma continuidade no caso específico da prática entre o pré-crítico e o crítico, a suposta imaturidade e a maturidade do pensamento kantiano. Fizemos também uma breve introdução à importância do sentimento para a razão prática. Com isso não esclarecemos ainda muitos trechos da *Crítica da razão pura* que parecem corroborar a tese de que a moral e a prática em 1781 são erros de juventude, porque não possuem o fundamento transcendental da liberdade absoluta.

Retomemos o problema da moral como um mero critério de julgar. Se na parte anterior nos focamos nas relações entre a prática e a filosofia transcendental, neste subcapítulo trataremos de suas relações com a lógica. Segundo Kant, a lógica é a ciência que considera a forma do pensamento em geral e faz abstração de todos os seus objetos. Na filosofia prática supostamente madura da *Fundamentação*, ele divide a filosofia em duas: há uma parte formal que regula o pensamento em geral e tem em vista a não contradição entre seus elementos e uma parte material que lida com objetos. O lado material é novamente dividido em dois de acordo com o objeto e as leis a que estão submetidos. De um lado estão os objetos de conhecimento que podemos observar sob as leis da natureza; de outro, a vontade e a ação humanas, que estão sob leis práticas. Cada uma dessas ciências, respectivamente a física e a ética, possui uma parte empírica e uma parte pura. Assim, os princípios puros da ciência teórica constituem a metafísica da natureza, enquanto os princípios puros da vontade constroem a metafísica dos costumes ou moral. Vemos assim que a moral e a lógica se separam por um fosso epistemológico parecido com aquele entre a lógica geral e a lógica transcendental, o que pode sugerir, mais uma vez, a existência de uma doutrina moral transcendental. Já vimos que não se trata disso. A distinção ocorre acerca da presença do objeto que, como vimos, na teoria permite a construção de um sistema absolutamente puro, enquanto na prática tem de levar em consideração elementos empíricos. Se a moral na obra de 1785 pode se

identificar à metafísica dos costumes<sup>34</sup>, essa relação ainda não parecia estar consolidada na obra de 1781.

Aquilo a que denomino lógica aplicada [...] é uma representação do entendimento e das regras de seu uso *in concreto*, ou seja, sob as condições contingentes do sujeito que podem impedir ou favorecer esse uso, e que são dadas apenas empiricamente. Ela trata da atenção, de seus obstáculos e consequências, da origem do erro, do estado de dúvida, do escrúpulo, da convicção etc.; e a lógica geral pura se relaciona com ela como a moral pura, que só contém as leis morais de uma vontade livre em geral, relaciona-se com a verdadeira doutrina da virtude, que leva essas leis em consideração sob os obstáculos dos sentimentos, inclinações e paixões a que os seres humanos se encontram mais ou menos submetidos... (KANT, 2012, p. 98-9, A54-55 /B78, 79)

À primeira vista esse trecho parece coerente com a suposta teoria pré-crítica em que uma moral pura não teria força para mover o homem. Embora tenhamos visto que a distinção entre uma moral pura e a construção de sua doutrina, que deveria levar em consideração os obstáculos à lei moral, fosse enganosa, porque a moral não pode nunca constituir uma filosofia transcendental, a analogia parece reforçar essa leitura. Entre uma moral que podemos chamar de lógica ou de formal e uma doutrina da virtude, sistema completo da moralidade, parece existir agora não a relação entre a lógica transcendental e a filosofia transcendental, mas aquela entre a lógica formal que abstrai de todo objeto e a lógica aplicada, isto é, a investigação das condições subjetivas da faculdade de conhecer em geral. Da mesma forma que a lógica aplicada precisa levar em consideração as forças que contribuem para o erro e os respectivos estados do caráter empírico do entendimento, a moral aplicada também atentaria para as forças efetivas, os sentimentos, as paixões em jogo no fazer e no deixar de fazer. De um lado, por assim dizer, um cânone do bem agir em geral, assim como a lógica geral é um cânone do bem pensar em geral; de outro, o estudo dos sentimentos, inclinações e paixões que constituem obstáculo à realização da moral. Desta maneira, em vez de existir aí a relação de uma moral que pode abstrair dos obstáculos, porque pura, mas que precisa tê-los em conta já que ela mesma se exerce como força no mundo sensível, temos a impressão de que se trata mesmo da relação entre uma lógica e uma psicologia práticas. Essa impressão parece se confirmar quando se lê as *Lições de filosofia moral*

---

<sup>34</sup> "Dessa maneira tem origem a ideia de uma dúplici Metafísica, uma *Metafísica da natureza* e uma *Metafísica dos costumes*. A Física terá, portanto, sua parte empírica, mas também uma parte racional. A Ética igualmente, muito embora aqui a parte empírica pudesse ser chamada em particular de *Antropologia prática*; a racional, porém, de *Moral* em sentido próprio." (KANT, 2009, p. 65; *Ak*, p. 388)

anotadas por Kaehler<sup>35</sup> na década silenciosa, o que nos coloca novamente nas relações entre o estatuto crítico ou pré-crítico da filosofia moral em 1781:

Aqui nós consideramos, portanto, um ser que tem arbítrio livre, que pode ser não apenas um homem, mas também qualquer ser racional.

E aqui reconhecemos a regra do uso da liberdade e esta é a filosofia prática em geral. Ela possui, portanto, as regras objetivas do comportamento livre. Qualquer regra objetiva diz o que deve acontecer, mesmo que isso nunca aconteça. A regra subjetiva diz o que efetivamente acontece; pois mesmo com relação aos viciosos existem regras, de acordo com as quais eles agem. A antropologia se ocupa das regras práticas subjetivas, ela considera o comportamento efetivo dos homens, apenas a filosofia moral procura submeter o seu bom comportamento a regras, a saber, procura o que deve acontecer. Que algo deva ser significa que uma ação possível pode ser boa, que ela contém as regras do bom uso da vontade, assim como a lógica contém as regras do uso correto do entendimento.

A ciência das regras de como o homem deve se comportar é a filosofia prática e a ciência das regras do comportamento efetivo é a antropologia. Estas duas ciências estão intrinsecamente ligadas e a moral não pode subsistir sem a antropologia, pois temos primeiramente de saber do sujeito se ele está em condição de desempenhá-lo que dele se exige que deva fazer. É certamente possível examinar a filosofia prática mesmo sem a antropologia ou sem o conhecimento do sujeito, mas então ela é apenas especulativa e uma ideia; assim o homem ainda tem de ser ao menos estudado em um momento seguinte. (KANT, 2014, p. 288-9)

Encontramos nesta citação uma grande semelhança com a distinção feita na primeira *Crítica*. Basta pensarmos que a moral faz parte da filosofia prática como um todo, que ela é uma de suas espécies, para notar que essa aula e a obra *Crítica* operam num mesmo registro. Novamente aparece uma analogia entre a prática e a lógica. Assim como a lógica geral, também a filosofia prática é uma ciência objetiva que comanda o que deve acontecer. Desta forma encontramos novamente a suspeita de que a moral contém apenas os princípios de julgar, que ela é uma ciência formal do pensar prático. Tal como a lógica estabelece os deveres do pensamento, a moral instaura as regras objetivas do agir em geral. Nesse sentido, a moral lógica parece ser, diferentemente do que se poderia pensar, uma mera ideia, que poderíamos entender aqui como uma regra alheia à subjetividade humana, que, embora faça parte da natureza de nossas faculdades, não parece exercer qualquer força prática sobre nossos corações. Encontramo-nos assim num dogmatismo bastante *sui generis*, pois os elementos subjetivos não parecem retornar na construção da doutrina sistemática, como vimos anteriormente. Pelo contrário, eles agora estão completamente apartados como o inteligível e o empírico. De

---

<sup>35</sup> Como essas lições se assemelham muito àquelas datadas de 1784 que atendem por *Moral Philosophie Mrongrovius*, vamos nos utilizar da tradução do *Proêmio* realizada por Monique Hulshof para estas lições posteriores.

um lado uma mera ideia extrínseca ao mundo; de outro, as coisas como acontecem, um determinismo que parece reforçar a quimera lógica. Mais uma vez parece que a solução para o problema do *Cânone* - e mesmo da *Crítica da razão pura*, pois o trecho que analisamos se encontra na *Analítica* - parece ser a redução do campo prático ao caráter empírico, tratar a razão humana como uma mera força natural determinada pelas causas antecedentes.

Vejamos agora o lado subjetivo. O primeiro ponto que precisamos deixar claro é que a antropologia aí descrita não pode ser confundida com a antropologia pragmática que encontramos na *Antropologia pragmática de um ponto de vista cosmopolita* ou nas *Lições de antropologia* anotadas pelos alunos de Kant. Enquanto nessas últimas o elemento de liberdade é ressaltado e está em jogo o que o homem pode fazer de sua própria natureza, o estudo do homem tal como ele ocorre na natureza implica considerá-lo como parte das leis do movimento e da matéria, completamente destituído de qualquer liberdade. Esse estudo é extremamente importante, pois revela as resistências que o corpo e as forças sensíveis internas no homem impõem à sua liberdade. Embora essas duas ciências não possam ser confundidas, elas se articulam entre si. Basta abrir a *Antropologia* de Kant na parte sobre a faculdade de desejar para encontrar um estudo detalhado sobre "os obstáculos dos sentimentos, inclinações e paixões a que os seres humanos se encontram mais ou menos submetidos".(KANT, 2012, p. 99, A55 /B79) Isso se deve ao fato de que a parte empírica da filosofia prática faz parte do estudo sistemático do homem, que deve envolver tanto a sua passividade quanto a sua atividade, a mistura de corpo e alma. Retomaremos o assunto mais adiante.

Vamos aprofundar mais um pouco as semelhanças entre a filosofia prática universal e a filosofia moral da primeira *Crítica*. À primeira vista aquela parece ter um escopo mais amplo do que a moral e envolver todas as regras objetivas do comportamento humano. Se prestarmos atenção aos trechos em que a moral é evocada na *Crítica da razão pura*, constataremos que ela aparece quando Kant quer ressaltar a construção da doutrina da virtude. Portanto, ela considera apenas a parte pura da moral, tal como a questão "o que devo fazer?" deixava clara. A resposta para ela era prática e pura, só não podia ser transcendental. O *Cânone*, como sabemos, está em busca dos princípios do bom uso da razão pura. Nada mais natural, portanto, do que tomar ao prático apenas aquilo que lhe interessa. Quando a *Crítica*, porém, precisa fazer apelo ao



âmbito prático, ela não se limita ao moral. Assim, na *Resolução à terceira antinomia*, quando Kant quer apontar para uma causalidade inteligível no homem ele escreve:

Quantos quer que sejam os fundamentos naturais que me impelem a *querer*, e quantos quer que sejam os estímulos sensíveis, eles não podem produzir o *dever*, mas um querer ainda longe de ser necessário, embora sempre condicionado; o dever que é expresso pela razão, pelo contrário, estabelece a medida e a finalidade, e mesmo a proibição e a autorização. Quer se trate de um objeto da mera sensibilidade (o agradável), quer da razão pura (o bem), a razão não cede ao fundamento que é dado empiricamente, mas faz para si, com total espontaneidade, uma ordem própria segundo ideias... (KANT, 2012, p. 438; B 576)

Embora Allison (1990, p. 35-6) pareça aceitar pacificamente essa amplitude dos imperativos, ele deixa claro o quanto isso está conectado a uma espontaneidade meramente relativa de uma razão que não produz representações puras que impelem à ação. Mas não se trata na *Resolução da terceira antinomia* de decidir acerca das propriedades da liberdade. Como veremos no capítulo 2, Kant está interessado em mostrar que o ser humano aparece como um esquema sensível de uma causalidade transcendental livre e possui uma faculdade absolutamente livre - que pode inclusive escolher uma representação pura como o bem. De todo modo, a ampliação do âmbito prático parece mesmo aproximar perigosamente o kantismo crítico da filosofia prática universal sustentada no *Proêmio das Lições de filosofia moral Kaehler*. Tanto as leis morais quanto as leis pragmáticas retiram o homem das puras leis físicas do movimento. A razão prática em geral, portanto, constrói com espontaneidade uma ordem de ideias que não se reduz às leis da física dos corpos. Restaria saber que tipo de liberdade ou de vontade essa filosofia prática pode provar na *Dialética transcendental*. Ora, além da moral formal, também a filosofia prática universal parece estar excluída do pensamento kantiano maduro. Com base nisso seríamos obrigados a dizer que toda a *Crítica da razão pura* é afetada pela filosofia pré-crítica e não haveria *patchwork theory* que pudesse salvaguardar alguma parte da obra, pois, como estamos vendo, essas teses surgem na *Introdução*, na *Analítica* e na *Dialética*.

Diferentemente das regras subjetivas e empíricas daquilo que acontece no ser humano - o exemplo de Kant nas *Lições* que acompanhamos parece ser "os jovens poupam mais dinheiro" -, as regras práticas se exprimem por imperativos e assumem a forma objetiva. Os imperativos de habilidade, apesar de sua forma prática objetiva, dependem da contingência de seus fins e, portanto, são condicionados pelo objeto. Eles não deixam qualquer função para a liberdade, são puramente mecânicos. Desta forma, a

filosofia prática universal engloba aqueles imperativos que envolvem a liberdade humana. Tanto as *Lições de filosofia moral* (KANT, 2014, p. 291-3) quanto a *Crítica da razão pura* apresentam a mesma definição para essa ciência:

Prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade. Se, contudo, as condições do exercício de nosso livre arbítrio são empíricas, a razão só pode ter aí um uso regulativo e servir para dar unidade às leis empíricas; na doutrina da prudência, por exemplo, a unificação de todos os fins que nos são dados por nossas inclinações em um só, a *felicidade*, bem como a concordância dos meios para atingi-la, constituem o assunto da razão, que só oferece para isso leis *pragmáticas* do livre comportamento, para atingir os fins que nos são recomendados pelos sentidos, mas não leis puras determinadas *a priori*. Leis práticas puras, pelo contrário, cujo fim é dado inteiramente *a priori* pela razão, e que não são comandadas de maneira empiricamente condicionada, mas de modo absoluto, seriam produtos da razão pura. Mas semelhantes leis são as leis *morais*...(KANT, 2012, p. 582; B 828)

Os imperativos de prudência também possuem a forma objetiva expressa pela fórmula do dever. Sua especificidade é poder determinar o seu fim e os meios para adquiri-los. Cada pessoa tem a sua própria definição privada de felicidade. Cabe à doutrina da prudência propor uma definição unívoca, pois esses imperativos não comandam sob a condição subjetiva de cada indivíduo, mas universalmente para todos os homens. Diferentemente dos imperativos de habilidade que dependem de uma variedade de objetos, a prudência possui um objeto único, o ser humano. Porque todos almejam a felicidade, embora nenhum deles saiba o que ela seja, a prudência pode ser unificada numa doutrina. "É portanto uma condição necessária subjetiva; eu não digo 'você deve ser feliz', pois isso seria uma condição necessária objetiva, mas eu digo 'porque você quer ser feliz, tem de fazer isso e aquilo'." (KANT, 2014, p. 292) Há, contudo, uma diferença notável entre as definições. É que na *Crítica* as leis pragmáticas unificam apenas os estímulos subjetivos do deleite e, conseqüentemente, reduzem a felicidade ao sistema do maior prazer empírico. Já nas *Lições Kaehler* - e também na antropologia pragmática - Kant pretende descobrir outro conceito de felicidade. Voltaremos brevemente ao assunto em nosso terceiro capítulo. De fato, a primeira *Crítica* parece enfatizar demasiadamente um dualismo que confunde o leitor, enquanto outras obras abrem mais espaço para o jogo que ocorre entre o corpo e o espírito.

Os imperativos morais, por sua vez, são as leis morais que comandam absolutamente e cujo fim é dado de maneira *a priori*. Um imperativo tal como "você não deve mentir" exige de maneira categórica e absoluta e se refere apenas ao arbítrio livre, abstraindo dos fins a se realizar. Não importa se seu comando aconteça ou não

aconteça, pois ele se dirige absolutamente ao arbítrio. Por isso aquele que cumpre com o dever moral possui o valor interno e absoluto, pois ele seguiu as leis internas da vontade sem levar em consideração os fins externos.

Ora, tudo isso parece indicar que em 1781 Kant defendia uma filosofia prática universal. De acordo com alguns comentadores (ALLISON, 1990; ALMEIDA, 1997; KOHL, 2014; SMITH, 2003; entre tantos outros), embora essa ciência indique a existência de um uso puro prático da razão na moral pura<sup>36</sup>, as suas consequências fazem dessa doutrina pura apenas uma sistematização mais alta de regras pragmáticas. Isso aproximaria a dita filosofia pré-crítica do *Cânone* da filosofia prática wolffiana. Não podemos retomar aqui toda a crítica que Kant já endereçava aos princípios dessa filosofia moral desde o início de sua carreira filosófica. Vamos, contudo, reter dois pontos centrais desenvolvidos no seu ensino oral na década silenciosa.

Mas o princípio *Fac bonum et omitte malum* não pode ser um princípio moral da obrigação, pois o bem pode ser bom de variadas maneiras para os fins que se queira: pois ele é um princípio da habilidade e da prudência; apenas se ele for um princípio da ação moral, ele será um princípio moral. Este é, portanto, um *principium vagum*.<sup>37</sup> (KANT, 2004b, p. 42; *Ak XXVII*, p. 264)

Assim, o primeiro ponto de discordância que queremos frisar é que Kant acusa o princípio moral wolffiano de ser vago. "Faça o bem" não define com precisão o que a moral exige do homem. Pelo contrário, o bem pode significar todo e qualquer fim que o ser humano se proponha. Consequentemente o princípio moral da escola de Wolff promove a confusão de todos os imperativos, enquanto a análise de Kant destaca o que é próprio a cada um deles. Ora, o princípio moral kantiano não se torna um princípio pragmático apenas por uma suposta falta de força. Ou ele é um princípio interno, ou ele é um pragmático que possui seu fim fora de si mesmo.

---

<sup>36</sup> Como podemos notar, Kant já está muito seguro com seus imperativos morais. A *Crítica da razão pura*, na verdade, não desliza para nenhum dogmatismo e as distinções traçadas pela análise dos imperativos se mantêm ao longo da filosofia kantiana desde *A investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. O que Kant não apresenta, no entanto, é todo o desenvolvimento de sua filosofia prática. Ele adia essa exposição. Ele nem sequer desenvolve seu argumento sobre o princípio da moral com base na fórmula do imperativo categórico. Se essa obra para nos portais da filosofia moral, ou seja, na filosofia prática universal, isso se deve ao fato de que, em primeiro lugar, ela é uma crítica da faculdade de conhecer, em segundo lugar, porque no *Cânone* o filósofo não quer se desviar da questão propriamente transcendental.

<sup>37</sup> "Der Satz aber *Fac bonum et omitte malum* kann kein moralischer Grundsatz seyn zur Verbindung, denn das Gute kann vielfältig gut seyn zu beliebigen Zwecken: denn ist es ein Grundsatz der Geschicklichkeit und der Klugheit, wenn es aber gut ist zu moralischer Handlungen; denn wäre es ein moralischer Grundsatz. Also ist dieser ein *principium vagum*."

O segundo momento discorre sobre um ponto que parece mais afeito às críticas lançadas contra o *Cânone*, pois, afinal de contas, uma liberdade compatibilista parece estar a um passo de retomar o princípio moral dos estoicos:

Um outro princípio moral do autor é *Vive convenienter naturae*. Este é o princípio estoico. [...] Se o princípio pode ser colocado assim: viva conforme as leis que a natureza lhe dá através de sua razão, então ele também é tautológico. Pois viver de acordo com a natureza significaria orientar suas ações segundo a ordenação física das coisas naturais, ele seria então uma regra de prudência, mas nunca um princípio moral, e de fato nem mesmo uma boa regra de prudência...<sup>38</sup> (KANT, 2004b, p. 44; Ak XXVII, p. 266; nossa tradução)

O que vemos, no entanto, é o contrário. Seguir as leis da natureza parece mesmo abandonar toda regra racional do melhor, pois a física e as leis do movimento nem sempre concordam com o que é melhor para o ser humano. Ora, o que Deus fornece aos homens é um motivo empírico interno que provém de uma fonte hiperfísica. De qualquer modo ainda se trata de algo externo que não carrega o valor absoluto exigido pelo imperativo moral. Por mais que Deus fornecesse um princípio empírico de felicidade melhor que aqueles ofertados pela natureza, todos eles estariam subordinados ao princípio pragmático da razão.

Parece-nos bastante difícil sustentar uma defesa de um princípio moral corrompido quando ele é definido de saída pela análise do imperativo absoluto. Ora, esse problema só poderá mesmo ser resolvido no capítulo seguinte, pois ele gira em torno da força moral que determina o arbítrio do homem. Continuemos, contudo, a explorar as semelhanças e diferenças entre a filosofia prática universal kantiana e aquela que ele atribui à escola de Wolff. Com isso vamos ganhando clareza sobre o quão maduras são as afirmações do filósofo na *Crítica da razão pura*. Encontramo-nos em mais um desses momentos em que fica difícil decidir o que é crítico ou pré-crítico na *Crítica da razão pura*. Isso decorre do destino próprio a essa filosofia prática universal que tanto abunda na obra, pois ela não apenas vai desaparecer de um plano arquitetônico da filosofia, mas sofrerá também uma crítica de Kant na *Fundamentação*, crítica essa que nos permite retomar a questão do estatuto dessa filosofia:

---

<sup>38</sup> "Ein anderes moralisches principium des Autors ist: *Vive convenienter naturae*. Dieses ist ein stoiches principium. [...] Wenn der Satz auch gesetz wird: *Lebe gemäß den Gesetzen, die dir die Natur durch die Vernunft giebt*, so ist er doch tautologisch; denn der Natur gemäß leben, würde bedeuten, seine Handlungen nach der physischen Ordnung der natürlichen Dinge einzurichten, also wäre es eine Regel der Klugheit, aber nicht einmal eine gute Regel der Klugheit..."

Não se pense, porém, que o que é exigido aqui se encontre na Propedêutica do célebre Wolff à sua Filosofia moral, a saber, a que intitulou *Filosofia prática universal*, e que aqui, pois, não se tenha precisamente de enveredar por um campo inteiramente novo. Justamente porque devia ser uma Filosofia prática universal, ela não levou em consideração nenhuma vontade de qualquer espécie particular (por exemplo, <uma vontade> que, sem quaisquer motivos empíricos, fosse plenamente determinada por princípios *a priori* e à qual se pudesse dar o nome de uma vontade pura), mas, sim, uma vontade em geral com todas as ações e condições que são próprias a ela nesse significado geral, distinguindo-se assim de uma Metafísica dos Costumes exatamente como a Lógica geral da Filosofia transcendental... (KANT, 2009, p. 77, *Ak*, IV, p. 390)

Essa dificuldade transparece ainda mais porque a crítica dirigida a Wolff parece agora endereçada ao próprio Kant. Como não lembrar que o âmbito prático pressupõe a liberdade do ser racional em geral? A filosofia prática universal, seja na *Dialética*, seja no *Cânone*, recorre não à vontade pura, fonte superior da faculdade prática no homem, mas a um conceito indeterminado de liberdade transcendental, uma vontade em geral. Nossa análise das *Lições* anotadas por Kaehler também indicava essa conclusão. A análise dos imperativos não permite se achegar a nenhuma vontade em particular, pois a objetividade do dever diz respeito à razão prática de maneira indeterminada. Poderíamos afirmar, deste modo, que a filosofia prática em geral é pré-crítica e a moral que considera uma vontade pura é crítica, que Kant, portanto, estaria banindo a moral formal de uma vez por todas? O seu desaparecimento da arquitetura, ao mesmo tempo em que a lógica geral permanece, fornece indícios para se acreditar que sim.

Talvez valha a pena começar a chamar a atenção para o movimento que o pensamento kantiano realiza, esse movimento que vai da análise à síntese, da aplicação de conhecimentos empíricos, da formulação de hipóteses racionais até o momento em que se pode tomar o percurso dedutivo. Isso possibilita sair de problemas estanques e perguntar pela necessidade dessa obra ter de colocá-los dessa maneira. Veremos no segundo capítulo, por exemplo, que a resolução da terceira antinomia não pode chegar a nenhuma conclusão acerca do conhecimento da liberdade transcendental porque ela mantém ainda um conceito indeterminado de vontade, bem como prova a liberdade no homem por sua aplicação empírica. Respondendo assim analiticamente e *de fato* ao problema colocado por essa ideia, o filósofo não pode concluir nada sobre sua possibilidade ou realidade *de direito*. E, no entanto, esse tipo de investigação é suficiente para retirar as contradições dialéticas em que a razão se envolve, dado que permitem uma apresentação da resolução crítica para o problema da liberdade e da

necessidade, isto é, possibilitam uma exposição da distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas. Trata-se, assim, do papel que essas ciências e pesquisas desempenham para a descoberta do uso puro sintético. O que sugerimos novamente aqui é que a investigação da moral seja tomada como uma pesquisa em aberto. Diferentemente do que a tese de Guérout e Roullé supunha, a saber, que Kant, em 1781, teria fornecido todas as respostas sobre a razão pura prática, nós acreditamos que o filósofo apenas adiou essa investigação. Neste momento podemos apenas afirmar que não há qualquer teoria da liberdade, que ainda não chegou o momento de conduzir a filosofia prática de maneira sintética e dedutiva.

Vale ressaltar ainda que o problema de uma filosofia prática universal não se encontra na indeterminação da vontade, mas em como essa filosofia, nas mãos de outros pensadores, perverteu o conceito de obrigação, tornou-o imoral. Ao menos desde 1764, com a publicação da *Investigação sobre a evidência*, Kant se afasta dos princípios wolffianos da ciência prática<sup>39</sup>. Tal distância se faz clara também nas *Lições de filosofia moral* que estávamos analisando. Nesses materiais, no entanto, o filósofo não explicita essas diferenças como ele parece fazer na *Fundamentação*:

...a Metafísica dos Costumes deve investigar a ideia e os princípios de uma possível vontade *pura* e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são extraídas da Psicologia. Que também se fale na Filosofia prática universal em leis morais e do dever (muito embora ela não tenha competência para isso) não constitui nenhuma objeção à minha assertiva. Pois os autores dessa ciência também nisso permanecem fiéis à ideia que fazem da mesma: eles não distinguem os motivos que, enquanto tais, são representados pela mera razão de maneira completamente *a priori* e que são propriamente morais dos <motivos> empíricos que o entendimento eleva a conceitos universais pela mera comparação das experiências; mas consideram-nos, sim, sem atentar para a diversidade de suas fontes, tão somente a maior ou menor soma dos mesmos (na medida em que são considerados todos eles da mesma espécie), e desse modo formam seu conceito de *obrigação*, <conceito este> que é, na verdade, tudo menos moral, mas que é, no entanto, tal qual se pode de todo exigir de uma filosofia que nenhum juízo faz sobre a *origem* de todos os possíveis conceitos práticos, <a saber> se têm lugar *a priori* ou apenas *a posteriori*. (KANT, 2009, p. 81; *Ak*, p. 391)

Neste trecho podemos ver como a metafísica dos costumes já se aproximava de uma filosofia prática universal especificamente kantiana. Da mesma forma que aquela deve afastar todas as condições psicológicas do querer humano, esta, como vimos, é

---

<sup>39</sup> "Para tornar isso distinto, quero apenas indicar quão pouco conhecido é o próprio conceito primeiro da *obrigação* e, portanto, quão distante se deve estar, na filosofia prática, de fornecer a distinção e segurança dos conceitos fundamentais e dos princípios..." (KANT, 2004, p. 136; *Ak* II p. 298)

puramente objetiva e deixava à antropologia a investigação dessas condições fisiológicas e psicológicas. Ora, como veremos mais detidamente, a psicologia empírica kantiana não pode distinguir os motivos racionais de acordo com a fonte de onde provém e se encontra numa situação análoga à dos moralistas e filósofos pré-kantianos. Como o filósofo prossegue? Ele apela justamente à análise dos imperativos realizada no *Proêmio* de sua filosofia moral. As anotações dos alunos de Kant mostram uma passagem da investigação psicológica das forças práticas para uma investigação dos imperativos práticos, daquilo que é objetivo na prática. Deste modo, nas *Lições de metafísica* da década de 1770 isso ocorre por meio de uma transição da ciência descritiva do sentido interno para a filosofia prática:

Tudo o que acontece na natureza, acontece ou segundo leis físico-mecânicas, ou segundo leis do livre arbítrio. Nas coisas inanimadas tudo ocorre de acordo com leis mecânicas, mas nas animadas, conforme as leis do livre arbítrio. O que acontece de acordo com as leis do arbítrio, ocorre ou *patologicamente*, ou *de forma prática*. Portanto, algo é patologicamente necessário ou possível segundo as leis do arbítrio sensível. - Praticamente necessário ou possível é algo que conforme as leis do arbítrio livre...<sup>40</sup> (KANT, *Ak* XXVIII, p. 257; nossa tradução)

A passagem é sutil. Se antes se considerava o ser humano de maneira passiva, mesmo que nele as forças morais desempenhem sua determinação, a partir do momento que o coloca como ser animado ele pode pôr em cena a filosofia prática. Logo em seguida, ele acrescenta a tripartição dos imperativos de acordo com a necessitação que eles promovem: problemática, pragmática e moral. A junção dessas duas abordagens possibilita a distinção - ao menos provisória - das forças envolvidas: motivos racionais, incentivos sensíveis e sentimento moral<sup>41</sup>. Diferentemente da confusão que os moralistas faziam com relação ao conceito de obrigação, derivada de motivações indeterminadas, a confluência de uma psicologia das forças internas e as análises da filosofia prática evitava que Kant trilhasse esse caminho. A suposta moral lógica que estamos investigando não se confunde, portanto, com aquela criticada na *Fundamentação*. Se na ciência prática kantiana subsiste uma vontade indeterminada,

---

<sup>40</sup> "Alles, was in der ganzen Natur geschiet, das geschiet entweder nach physisch-mechanischen Gesetzen, oder nach Gesetzen der freien Willkühr. In der unbelebten Natur geschiet alles nach mechanischen Gesetzen, in der belebten aber nach Gesetzen der freien Willkühr. Was nach Gesetzen der Willkühr geschiet, geschiet entweder *pathologisch* oder *practisch*. Demnach ist etwas pathologisch nothwendig oder möglich, nach Gesetzen der sinnlichen Willkühr. - Practisch nothwendig oder möglich ist etwas nach Gesetzen der freien Willkühr."

<sup>41</sup> Isso não implica ainda na prova da existência de uma faculdade superior pura. Kant relega essa investigação à psicologia racional. Ora, esse tipo de investigação, como vai ficando cada vez mais saliente, é retomada pela ciência crítica.

uma liberdade transcendental problemática e ainda indefinida, ela parece consistir mais no x de uma questão do que no fechamento de uma teoria pré-critica. Com a introdução do âmbito prático, Kant apenas prepara o solo para a moral.

Precisamos retomar agora o ponto em que paramos nossa investigação. Estamos sempre às voltas com a questão de um suposto abismo entre o princípio de julgar e o princípio de execução na *Crítica da razão pura*. A filosofia prática universal parecia reforçar essa cisão, como se a moral fosse apenas um critério teórico, uma mera ideia para julgar as ações, mas nunca uma força real que tocasse os corações humanos. Um outro jeito de abordar essa questão é retomarmos a lógica. Se a tal moral lógica era um princípio sem força, mero critério teórico, será que um cânone propriamente teórico e formal vive isolado no mundo das ideias?

Embora a lógica geral pareça um sistema de regras alheias e extrínsecas ao entendimento, como se fossem regras que podemos escolher seguir ou não, temos a impressão de que, na verdade, ela é o conjunto da causalidade do pensamento em geral, ou seja, uma relação de força que promove o pensamento correto. Por isso, no início da *Lógica de Jäsche*, Kant retoma aquela afirmação da psicologia empírica: "Tudo na natureza, tanto no mundo animado quanto no mundo inanimado, acontece *segundo regras...*" (KANT, 2011, p. 29; *Ak IX*, p. 11) Talvez seja porque a lógica apresenta as regras de um entendimento em geral se desempenhando na abstração, que Kant retoma a partícula prática para discorrer sobre essa ciência pura: "Na lógica, porém, não se trata de leis contingentes, mas de leis *necessárias*; não da maneira como pensamos, mas, sim, como **devemos** pensar." (KANT, 2011, p. 31; *Ak IX*, p. 14; grifo nosso) Trocando em miúdos, a lógica é uma causalidade que coage o pensamento em geral à perfeição lógica, à sua correção, numa relação puramente teórica e contemplativa. A lógica necessita o entendimento. Por analogia, a moral lógica é a causalidade que necessita o arbítrio em geral, inclusive o do homem. A metafísica dos costumes, por outro lado, expõe a causalidade de uma vontade pura determinada, fonte objetiva *a priori* de leis que atuam determinando o arbítrio. Ambas desempenham seus efeitos sobre o arbítrio humano, à diferença que aquela é a lei de causalidade da vontade pura e da disposição moral, e esta revela as regras do arbítrio em geral, de uma vontade indeterminada em que as fontes ainda não foram completamente analisadas - uma tarefa que somente a *Crítica da razão prática* levará a cabo. A moral lógica nada mais é do que as regras de uma força moral ainda indeterminada pulsando nos seres racionais.



Desde o início sabíamos que a prática, a prescrição dos deveres, não podia encaminhar a questão do *Cânone*. Mas com isso ganhamos um melhor esclarecimento sobre os problemas que afetam a filosofia kantiana em 1781. Da mesma forma, podemos desconfiar que princípio moral de julgar deve, sim, possuir uma força motriz. Como já dissemos, retomaremos este assunto no segundo capítulo.

#### **1.4. O caminho da prática: a razão pura prática como *metaphysica naturalis***

Nós havíamos partido da constatação de que o *Cânone* tem a função de fornecer uma resposta para a busca especulativa dos objetos da metafísica. A impotência em que a razão teórica se encontra nessa busca foi detalhadamente exposta ao longo da obra, restando investigar se a razão prática não teria melhores chances para alcançar uma resposta positiva para esse problema. Após a investigação que realizamos sobre a filosofia prática e sobre a moral em geral precisamos entender melhor como a faculdade prática no homem pode conduzir à solução deste impasse. Ainda que o primado da razão prática seja, em última instância, aquilo que move a investigação teórica a transgredir os limites da experiência, a prática, considerada como ciência, não pode fornecer nenhuma solução. Pois, como já vimos, a ciência prática, esta que analisa os imperativos, descobre o cânone do juízo prático e propõe, com isso, os deveres do homem, não conduz à questão transcendental. Kant elabora, então, um decurso ou talvez um salto para se aproximar daquilo que realmente interessa:

É necessário ter cautela [...] para, quando concentramos nossa atenção sobre um objeto estranho à filosofia transcendental, não cair em digressões e prejudicar a unidade do sistema, nem, por outro lado, deixar faltar clareza ou convicção quando se disser muito pouco sobre o novo material. (KANT, 2012, p. 582; B 829)

É preciso partir da prática, esse objeto estranho à filosofia transcendental que envolve o sentimento; mas com a condição e a limitação de se concentrar apenas na parte em que ela fornece as respostas que a razão especulativa não pôde providenciar. Não se trata apenas de deixar de lado a construção da metafísica dos costumes ou doutrina da virtude. É como se, em vez de nos deixar expectantes pelos próximos dois capítulos, pelas duas críticas subsequentes, ele propusesse um atalho em que não precisasse lidar sistematicamente com todos os problemas críticos e metafísicos envolvidos na tarefa de

dissecar completamente as outras duas faculdades puras do conhecimento até o seu fundo sintético *a priori*<sup>42</sup>. É claro que houve avanços no caminho e podemos enumerá-los: a fórmula do imperativo; o princípio de autonomia; o sistema das faculdades superiores; o próprio princípio transcendental da faculdade de julgar; entre tantos outros. Poder-se-ia dizer que esse caminho, uma investigação crítica exaustiva de todas as faculdades superiores, é realmente o mais importante. Na *Crítica da razão pura*, no entanto, joga-se com o destino da velha rainha de todas as ciências.

De que atalho se trata então? De incidir precisamente sobre aquele ponto da filosofia prática geral em que podemos nos manter o mais próximo do transcendental ao mesmo tempo em que nos distanciamos de todos os dados da psicologia. Isso só é possível porque a faculdade prática pura no homem, dentre todos os deveres a que ela o constrange, exige também que o fim último seja instaurado no mundo, mesmo que ele nunca aconteça. Como vimos, a moral em geral, ainda que não defina qualquer vontade particular, promulga leis puras *a priori*, incondicionadas. Se pudermos deixar de lado a construção da doutrina da virtude, então a ideia moral aponta para o verdadeiro fim último de toda a razão:

Todos os preparativos da razão, portanto, no trabalho a que se pode denominar filosofia pura, são, na verdade, dirigidos aos três problemas mencionados. Mas estes, por seu turno, têm o seu propósito mais remoto, a saber, *o que se deve fazer* caso a vontade seja livre, caso Deus exista e haja um mundo futuro. Como isto, contudo, diz respeito ao nosso comportamento em relação ao fim supremo, o propósito último da natureza, que nos dota sabiamente com o que precisamos, só está realmente voltado ao moral quando se trata de estabelecer a nossa razão. (KANT, 2012, p. 582; B 829-30)

Os fins últimos da razão especulativa - Deus, liberdade e a imortalidade da alma -, aqueles conhecimentos que ela deveria realizar e constituir, são os três objetos da metafísica. Esses, no entanto, não constituem o verdadeiro fim último de toda a razão. Pois eles só possuem valor de meios em sua relação com o propósito final do ser humano. (KANT, 2012, p. 580; B 825) O que o primado da prática possibilita é a subordinação dos fins especulativos ao objeto supremo da moral. De início o texto parece indicar o contrário disso. O *dever* aparece como se estivesse condicionado pela existência ou não dos objetos da metafísica: "...*o que se deve fazer* caso a vontade seja livre, caso Deus exista e haja um mundo futuro." (KANT, 2012, p. 582; B 829-30) Logo

---

<sup>42</sup>*Como se*, já que, pelo menos com relação à faculdade de julgar, a necessidade de uma crítica surgiu tardiamente junto com a descoberta de um princípio transcendental *a priori* que lhe é própria.

depois ele parece se corrigir. Não se trata de adquirir deveres apenas porque Deus existe ou a vontade é livre. A moral, como sabemos, possui um valor absoluto e comanda incondicionalmente. Se o argumento teleológico pretende ter alguma força, se a razão deve ser constituída de acordo com o fim supremo, isto é, conforme a moral, então é preciso saber se a vontade deve ser livre, se Deus deve existir e se alma tem de ser imortal caso o homem deva cumprir seu *dever*. Desta forma, as três ideias especulativas constituem os meios para o fim supremo.

Se o *Cânone* pretendia desde o início fornecer uma resposta positiva à crise da metafísica, por que Kant não atribuiu a esse capítulo um nome mais condizente? Não seria o título *Cânone da razão pura* uma ocasião para muita confusão? Lembremos que Kant entende por cânone “o conjunto completo dos princípios *a priori* do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral”. (KANT, 2012, p. 579; B 824) Vimos também que, apesar de ele afirmar na *Dialética* que existe um cânone da razão no seu uso empírico, ele insiste que falta à razão pura os princípios de seu uso correto. Esses seriam encontrados apenas no uso prático da razão. A moral, contudo, apesar de ser um cânone, não fornece a resposta esperada. Talvez uma analogia nos ajude a esclarecer a questão. Embora o filósofo afirme que a *analítica transcendental* compõe o cânone do entendimento puro, apenas a *analítica dos princípios* é que expõe os princípios da aplicação do entendimento à intuição pura. Por analogia, o que se procura não é algo como uma lógica transcendental para a moral, mas uma analítica dos princípios, pois é preciso fornecer os princípios para o seu bom uso prático - não seu bom uso teórico, mero princípio de julgar, que se encontra no capítulo *Típica da faculdade de julgar prática pura*, na segunda *Crítica*. Se as leis morais não podem consistir, portanto, no cânone que procuramos, elas ao menos, enquanto produtos da razão pura, “comportam um cânone”. (KANT, 2012, p. 582; B 828) Se a digressão pela filosofia prática a partir da moral parece conduzir aos objetos da metafísica e, com base na inversão que explicitamos, esses objetos são os meios para atingir o fim incondicionado da humanidade, então Deus, liberdade e imortalidade constituem o cânone da razão pura prática.

Gostaríamos de indicar, então, o plano desse caminho pela prática. A formulação das três questões que exprimem todo o interesse da razão encontra aí seu lugar. A questão “o que posso saber?” tem sua resposta exaustiva na doutrina dos elementos da primeira *Crítica*. A segunda questão, “o que devo fazer?”, diz Kant, é meramente

prática ainda que pura. A fim de se manter próximo do transcendental e não se envolver com questões acerca do sentimento, a crítica não toma a moral como seu objeto. É a terceira questão que abre uma via para a investigação do cânone da razão pura e possibilita verificar se o uso prático "conduz a ideias capazes de alcançar os fins supremos da razão pura". (KANT, 2012, p. 584; B 832)

A terceira questão - qual seja, "se faço o que devo, o que posso então esperar?" - é ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que o prático apenas conduz, como um fio condutor, à resposta da pergunta teórica, e, à medida que esta se eleva, à resposta da pergunta especulativa. Pois toda *esperança* se dirige à felicidade e é, com vistas ao prático e à lei moral, exatamente o mesmo que o saber e a lei natural com relação ao conhecimento teórico das coisas. A esperança acaba por conduzir à conclusão de que existe algo (que determina o último fim possível) *porque algo deve acontecer*; e o saber, à de que existe algo (que atua como causa suprema) *porque algo acontece*. (KANT, 2012, p. 585. A805-6/B833-4)

Apenas o terceiro interesse oferece a chance para responder às buscas metafísicas sem cair num novo dogmatismo ao mesmo tempo em que corresponde à limitação metodológica formulada por Kant. A questão "se faço o que devo, o que posso esperar?" une, assim, a questão do fim último com a teoria, fornecendo um fio, através dos princípios transcendentais necessários para o bom uso da razão prática, para responder aos fins últimos da razão especulativa. É com vistas ao uso transcendental da moral que se dirige a argumentação kantiana. Estabelece-se, então, uma analogia entre a esperança e o conhecimento teórico das coisas no que diz respeito ao bem supremo originário. Assim, porque a lei moral e a prática comandam incondicionalmente que algo deva acontecer, nós podemos ter a esperança e a certeza de que isso vá acontecer, e postulamos para tanto um ser que possibilita o fim último. Deste resultado teológico e moral, a crítica pode se elevar até o saber especulativo, pois, dada a certeza desse acontecimento, a instauração do bem supremo, a ideia de uma causa suprema deve ser posta no fundamento suprassensível da natureza. A razão prática pura permite, assim, postular a existência de um criador do mundo e até mesmo adquirir, através dos predicados morais deste legislador moral, um conhecimento transcendental do mesmo.

A *Crítica* realizou o lento trabalho arqueológico das faculdades do conhecimento puro e com isso atingimos a disposição natural para a metafísica. Se o *Cânone* configura um encerramento é porque regredimos até esse ponto originário conforme à natureza. Kant efetuou esse movimento através do desmonte dos argumentos dogmáticos e da descoberta da verdadeira função de cada uma das

faculdades teóricas. Ao fim do percurso ele parece regredir para uma rua sem saída, pois a razão especulativa não pode ultrapassar os limites da experiência. Sua natureza exige que ela apenas estenda as investigações empíricas das ciências naturais. Ora, o ponto de origem a partir do qual todas as errâncias foram possíveis se encontra na faculdade prática pura. É o interesse moral e religioso que impele a razão especulativa a colocar a existência dos objetos da metafísica. Chegamos, portanto, à *metaphysica naturalis*. Não avancemos demais. Antes de alçarmos o voo - agora seguro - da metafísica prática, precisamos lidar com as dificuldades que conectam o *Cânone* à suposta teoria pré-crítica da liberdade. Este, parece-nos, é o verdadeiro ponto de discórdia que barra o nosso avanço. O próximo capítulo tentará oferecer uma interpretação das relações entre liberdade prática e liberdade transcendental na *Crítica da razão pura* que nos permita esclarecer essa dificuldade.

## Capítulo 2 - A liberdade prática

A longa e intensa declamação contra o corpo humano, que Platão parece ter escrito mais no espírito de Pitágoras do que no de seu mestre, teve de ser muito moderada dados nossos conceitos aprimorados dessa criatura divina; e ainda assim ela soará estranha aos ouvidos de muitos leitores de hoje. Eu confesso que mantive essa parte apenas para homenagear a eloquência insuperável de Platão.<sup>43</sup>  
(MENDELSSOHN, 2006, p.42)

Este capítulo constitui uma digressão importante. O plano para a solução do problema metafísico envolve um desvio pela filosofia prática universal, mas mais especificamente pela moral. "Prático, diz ele, é tudo aquilo que é possível através da liberdade." (KANT, 2012, p. 582; B 828) Neste capítulo, vamos tratar de perto deste conceito chave que é o de liberdade. Um pouco mais à frente, o texto especifica que liberdade é esta. Deixando de lado o conceito problemático de liberdade transcendental, ele afirma que se utilizará apenas do tipo prático ou psicológico. Adentramos, assim, no cerne do *problema do Cânone* tal como formulamos na introdução. À primeira vista, esse conceito surge com dois sentidos distintos. Na *Dialética*, ela é um tipo de liberdade transcendental que possui espontaneidade absoluta. Já no *Cânone* ela se afigura como sendo provada pela experiência: ou ela aparece como uma liberdade relativa, mas incompatibilista, ou como uma compatibilista, determinada pelas forças naturais. Não podemos avançar sobre a questão da metafísica sem que antes tenhamos alguma solução para este impasse, pois neste ponto se decide, afinal de contas, se o filósofo ainda professa teses equivocadas e pré-críticas ou já está em posse de sua filosofia madura.

---

<sup>43</sup> "Die lange und heftige Deklamation wider den menschlichen Körper und seine Bedürfnisse, [Fußnote] die Plato mehr in dem Geiste des Pythagoras, als seines Lehrers geschrieben zu haben scheint, mußte, nach unsern bessern Begriffen von dem Werthe dieses göttlichen Geschöpfes, sehr gemildert werden; und dennoch wird sie den Ohren manches jetzigen Lesers fremd klingen. Ich gestehe es, daß ich blos der siegenden Beredsamkeit des Plato zu Gefallen, diese Stelle bey behalten habe."

## 2.1 O verdadeiro ponto das dificuldades: a situação da liberdade prática na Crítica da razão pura

A liberdade prática, como qualquer leitor pode notar, não é um ponto com o qual Kant esteja preocupado. Ele discorre acerca dela em poucas linhas, como se o seu público fosse entender do que estava falando ou como quem se vale de definições provisórias, sempre à espera do fim da análise conceitual. No entanto, sua aparição no *Cânone* promove interpretações que, ao cabo de seus argumentos, consideramos insustentáveis. De fato, como veremos, ela pode ser provada pela experiência e a razão é mesmo, de certo ângulo, uma causalidade natural. Como sabemos, tudo aquilo que não transgride a experiência, segue seu fio condutor e pode ser apresentado *in concreto*, não figura como um problema, um ponto de investigação. Bastará, então, compreendermos que tipo de prova é essa, em que nível ela se exerce e sobre que tipo de objeto ela opera para talvez dissipar a tensão que esse conceito, contudo, parece instaurar. A filosofia prática parte desta noção sem questioná-la. Em nenhum momento posterior do texto que ora analisamos Kant faz apelo ao conceito transcendental de liberdade<sup>44</sup>, o que sugere mesmo que esse conceito prático é introduzido para ficar. E, mesmo se o fosse, mostraremos que é um conceito composto de uma parte transcendental e de uma parte - uma grande parte - empírica. Não fosse a profusão de comentários sobre o conceito de liberdade prática e as mais diferentes interpretações sobre o assunto, que de fato se interessam mais pela relação deste conceito com a liberdade transcendental, poderíamos tratá-la como o faz o filósofo, sem criar caso. Pois a questão transcendental e crítica não se encontra aí:

É bastante notável que sobre essa ideia *transcendental* de liberdade esteja fundado o conceito prático da mesma, e que aquela constitua para este o verdadeiro momento de dificuldades que desde sempre circundaram a questão sobre a sua possibilidade. (KANT, 2012, B561-2)

---

<sup>44</sup>Dieter Schönecker (2014, cf. especialmente a p. 153) enxerga aí uma contradição no método elaborado por Kant. De acordo com o comentador, após o filósofo dizer que se aproximará do transcendental, ele deixa de lado a liberdade transcendental e anuncia que só trabalhará com o conceito de liberdade prática. O que mais impressiona Schönecker, todavia, é que em seguida a essa suposta contradição, o filósofo crítico volta a usar sistematicamente apenas de liberdade transcendental. Essa leitura bastante tensa com relação ao texto se deve simplesmente ao fato de que se manter próximo ao transcendental tem a ver com a questão do sumo bem, como ficará claro no terceiro capítulo. Quanto à liberdade transcendental, Kant não a utilizará mais, pelo menos em seu estado puro. Ele parte da experiência, mas mantém o foco nas questões transcendentais. E, como sabemos e analisaremos a seguir, esse conceito possui um núcleo transcendental. Por outro lado, a liberdade prática com sua parte empírica será justamente o fator de dificuldades para a realização da ideia do mundo moral no mundo sensível.

[a ideia transcendental de liberdade] é, ainda assim, a verdadeira pedra de escândalo para a filosofia, que encontra dificuldades insuperáveis para admitir tal tipo de causalidade incondicionada. (*Idem, Ibidem*, B476)

Conceitos empíricos como o de liberdade prática não apresentam qualquer dificuldade. Eles são um fato, provados na experiência *in concreto*, porque derivados da própria experiência a partir da reflexão. Nesse sentido, ela mesma fornece o fio condutor para se avaliar a verdade das teses acerca do fenômeno. Não se trata de um conceito que esteja para além do critério intuitivo, como eram as categorias puras ou os objetos da metafísica. Nada nele deveria causar espanto ou suspeita. Por outro lado, basta ver as citações acima para entender que a liberdade transcendental é incompreensível e inexplicável. Ela, sim, é uma ideia para além de toda intuição e que nenhuma experiência pode provar. E, no entanto, a razão parece recomendá-la, ela é um dos objetos da metafísica a que o princípio transcendental desta faculdade - o princípio da ilusão natural e necessária - nos conduz inexoravelmente. Portanto, trata-se de um conceito que precisa ser elaborado pela crítica da razão pura num nível transcendental.

Ainda assim, a bibliografia consultada parece inverter as declarações kantianas quando o assunto é o *Cânone*. Ela toma a liberdade prática como um conceito espúrio e absurdo, e coloca em questão a relação dela tal como é apresentada neste texto e aquela que surge na *Dialética transcendental*. Cada comentador vai encarar o problema de um jeito e tomar referências distintas, mas podemos esquematizar suas conclusões nos três modos de distinguir o conceito de liberdade prática:

1) Embora Allison (1990, principalmente cap. 3.I.) questione o estatuto da relação entre os dois conceitos na *resolução da terceira antinomia*, perguntando-se se o transcendental é a causa ou o gênero do prático, ou ainda se este é simplesmente o esquema sensível daquele, tanto ele quanto Gueroult (1954), Almeida (1997), Schönecker (2004, cap. 2 e 3) e Kohl (2014) sustentam que ela é um conceito absolutamente independente da sensibilidade e possui espontaneidade absoluta para iniciar uma série de eventos no mundo.

2) Esse quadro já começa a se complexificar na própria *Dialética transcendental*, pois o conceito precisa dar conta, num nível prático, tanto dos imperativos morais quanto dos pragmáticos. Segundo Allison (1990, cap. 3.II e III, p.ex. p. 61), a liberdade que aparece no *Cânone* pode não ter uma espontaneidade absoluta para iniciar ações morais, mas possui uma liberdade relativa. Ela ainda pertence ao mundo inteligível das faculdades



puras, podendo ser caracterizada pelo incompatibilismo com a natureza. No entanto, está em seu poder a mera organização pragmática dos estímulos e incentivos da sensibilidade.

3) A última posição que se expressa nos comentários de Schönecker (2004, cf. cap. 4), Almeida (1997, p. 188) e Gueroult (1954) recai especificamente sobre o conceito de liberdade prática do *Cânone da razão pura*. De acordo com eles, a liberdade e a razão aparecem nesse texto como naturalizadas, elas fazem parte do mundo fenomenal e de suas cadeias homogêneas de causas e efeitos. Ainda que a razão possa, enquanto força natural, resistir aos apelos da sensibilidade e do sentimento, ela é determinada por eles. Nesse sentido, ambas estão em oposição real no seio da natureza. Essa liberdade naturalizada é um conceito empírico derivado por reflexão, conseqüentemente ele respeita as condições de possibilidade de toda a experiência, não podendo ser classificado como incompatibilista. Esses comentadores defendem, assim, o compatibilismo entre a natureza e a liberdade.

Não nos parece necessário sobrevoar os trechos que apoiariam cada uma dessas definições<sup>45</sup>. Allison (1990) parece correto ao afirmar que, em termos textuais e exegéticos, tanto a *Dialética* quanto o *Cânone* apresentam a mesma descrição do conceito. O que ele tem em vista é a análise do conceito de liberdade prática à luz do conceito de arbítrio. A grande diferença entre os dois textos estaria no fato de que Kant deixa claro o papel da liberdade transcendental para a prática na *Dialética transcendental*; enquanto no *Cânone* ele se focaria apenas no conceito de arbítrio, na parte do conceito que possui, por assim dizer, uma liberdade relativa. Retomemos um pouco o desenvolvimento que fizemos em nossa introdução.

A argumentação de Allison procura extirpar todo e qualquer compatibilismo da filosofia kantiana, focando-se apenas na parte transcendental, inteligível. Se a *Dialética transcendental* apresenta um conceito cujas características são a espontaneidade e a independência absolutas, o *Cânone*, segundo esse autor, apresenta uma independência relativa, mas ainda dentro do campo de uma liberdade transcendental. Dito em outras palavras, ele se aproxima muito da *Religião nos simples limites da razão*, e a liberdade desse segundo texto parece ser o antecedente do princípio intelectual do amor próprio.

---

<sup>45</sup> Tarefa que, em parte, realizamos em nossa introdução. Esse é, na verdade, o tipo de investigação a que se dedicou boa parte dos comentadores que se debruçaram sobre o assunto. Remetemos o leitor aos trabalhos de Allison (1990, cap. 3), Schönecker (2004) e Kohl (2014).

Ora, dificilmente podemos ignorar a força dos comentadores que apontam o compatibilismo entre natureza e liberdade que perpassa o texto que estamos lendo.

Esta liberdade, de acordo com o filósofo, é um *arbitrium sensitivum liberum*, isto é, determinado pela sensibilidade sem ser por ela necessitado. Consequentemente nenhuma de suas determinações é por si mesma suficiente para representar a causa necessária de suas ações e, além disso, esse arbítrio pressupõe um conceito de espontaneidade, já que possui uma "causalidade para, independentemente daquelas causas naturais, e mesmo contra o seu poder e influência, produzir algo que é determinado segundo leis empíricas na ordem do tempo, portanto para *começar apenas por si* uma série de acontecimentos". (KANT, 2012, B562) Em nenhum momento, no entanto, o *Cânone* apresenta essa liberdade como sendo absolutamente independente da sensibilidade. Pelo contrário, ele ressalta que ela é um conceito empírico, que faz parte da natureza e é determinada pela cadeia de causas que a antecedem. Ele considera suficiente para seus propósitos considerar o arbítrio apenas do ponto de vista empírico, porque ele não envolve os problemas de uma ideia transcendental que, mesmo sendo pensável - no nível da possibilidade transcendental -, ainda assim não recebeu qualquer prova de sua possibilidade ou de sua realidade e que não pode ser empregada na explicação dos fenômenos.

A questão se torna ainda mais tensa no parágrafo seguinte ao que nos referimos.

Mesmo que nessas ações, porém, através das quais a razão prescreve leis, ela mesma não seja determinada de outro modo senão por influências alheias, e que aquilo que se denomina liberdade em vista dos impulsos sensíveis possa, por seu turno, ser parte da natureza em relação às causas eficientes mais elevadas e remotas, isso não nos diz respeito algum no âmbito prático, em que só investigamos a razão quanto a *prescrição* de comportamentos; trata-se, na verdade, de uma questão meramente especulativa que, enquanto nosso propósito esteja voltado para o fazer e o deixar de fazer, pode ser deixada de lado. Assim, nós conhecemos a liberdade prática, por meio da experiência, como uma das causas naturais, qual seja, uma causalidade da razão na determinação da vontade, ao passo que a liberdade transcendental exige uma independência dessa razão (no que diz respeito à sua causalidade de começar uma série de fenômenos) em relação a todas as causas do mundo sensível, parecendo assim ser contrária à lei da natureza e, portanto, a toda experiência possível, razão pela qual permanece um problema. (KANT, 2012, B831)

Haveria muito que se comentar nesse trecho.<sup>46</sup> De início, o parágrafo é uma referência clara ao problema apresentado pela terceira antinomia. Essa hipótese especulativa parece indicar que aquilo que a experiência e a filosofia prática consideram como liberdade talvez seja uma ilusão. Se se interpretou o parágrafo anterior como contendo um conceito natural e compatibilista de liberdade prática, esse trecho pareceria seu arremate e conclusão. Pois aí o filósofo não evoca uma questão especulativa contra a liberdade transcendental. Ele estava falando da liberdade natural do *Cânone* e mesmo da espontaneidade pressuposta na filosofia prática. O perigo especulativo que espreita esse trecho é o do fatalismo<sup>47</sup>. O que num primeiro momento se passa por uma liberdade relativa ou pela espontaneidade de uma força viva pode se mostrar em realidade mera natureza, pura matéria ou fatalismo estoico. A resolução da terceira antinomia não permitia afirmar a liberdade transcendental, apenas pensá-la. Ainda que Kant tenha dissipado a contradição entre liberdade e necessidade, isso não torna mais compreensível o modo como a liberdade absoluta pode coexistir com a natureza. Acresce-se a isso o fato de que o conceito transcendental permanece sem prova. O filósofo, no entanto, não o evoca nem mesmo de forma polêmica, como permitiria a *Disciplina da razão pura*. Ora, se a especulação parece ameaçar o âmbito prático, o filósofo não disputa a questão sustentando a tese especulativa contrária, mas ergue contra ela a evidência da filosofia prática e da experiência da faculdade de desejar. Ambas revelam as forças espontâneas aquém de todo e qualquer problema especulativo: de um lado, enquanto prescrição de deveres sob a ideia da liberdade; de outro, enquanto investigação psicológica para a qual a liberdade meramente prática é suficiente, já que revela pela experiência duas forças agindo em oposição real na mente humana. Essa causalidade da razão se mostra na ação humana que não se reduz à mera causalidade natural nas séries homogêneas ou à mera lei do movimento dos corpos, pois é fruto de uma causalidade da razão.

Assim, todo homem tem um caráter empírico de seu arbítrio, que não é outro senão uma certa causalidade de sua razão, na medida em que essa se mostra em seus efeitos nos fenômenos uma regra segundo a qual se podem inferir os fundamentos e as ações da razão no que diz respeito a seu tipo e seus graus, e julgar os princípios subjetivos de tal arbítrio. (KANT, 2012, B578)

---

<sup>46</sup> Schönecker (2004), por exemplo, retira dele toda a problemática do ser humano como *ens derivativum* do ser supremo. Desta forma a causa mais distante não seria física, mas extramundana, isto é, Deus.

<sup>47</sup> "Apenas por meio da crítica, portanto, podem ser cortadas as raízes do *materialismo*, do *fatalismo*, do *ateísmo*, da *descrença livre-pensante*, da *visionariedade* e da *superstição*..." (KANT, 2012, p. 39; B XXXIV)

Ainda que Kant escreva sobre o caráter empírico ou a causa natural, a razão desempenha nesses casos um papel ativo, ela é uma espontaneidade para iniciar uma ação no mundo sensível por si mesma. Comentadores como Allison (1990) e Esteves (2009) não deixam de notar que o fenômeno da ação humana constitui o esquema sensível de uma causalidade inteligível. O comportamento humano pode ser considerado, então, de certo ponto de vista, o fenômeno de uma causalidade inteligível, o exemplo *in concreto* de uma experiência prática. Com base nesse fenômeno o observador pode tentar julgar os princípios práticos subjetivos e privados de uma pessoa. Mas precisamos retomar a crítica que endereçamos acima para começar a entender o que isso significa.

Considerar as ações humanas como esquema sensível ou efeito de uma *causa noumenon* pode conduzir a um dogmatismo transcendente. Absolutizando esse lado da equação fica a impressão de que um espírito absolutamente independente se manifesta na experiência *ex nihilo*, tal como Kant acusa os defensores da liberdade de indiferença. É a liberdade do *Cânone* que pode temperar esse quadro, pois ela introduz justamente as forças naturais contrárias ao desempenho da espontaneidade absoluta. Se sustentarmos na companhia dos comentadores supracitados que há no mínimo um desnível conceitual na *Crítica* e que apenas a liberdade absoluta é correta e madura, então parecemos afirmar que a pomba de Kant realmente alça voo no vácuo. A fim de evitar esse deslize metafísico, continuemos na leitura da *Dialética*.

Com base nisso, parece que o fenômeno humano está próximo daquilo que indicamos como o conceito natural de liberdade prática, isto é, que as ações do homem não possuem liberdade inteligível, mas apenas uma espontaneidade natural, uma força viva. Desta forma a liberdade prática aparece como determinada nas séries causais. Segundo Gueroult (2004) e Roullet (2014), isso parece significar que o próprio arbitrio ativo e empírico é afetado pelos atrativos da sensibilidade como se estivesse em oposição real a ela. Portanto, ele é determinado na série das causas naturais antecedentes. Essa posição sustenta um conceito psicológico das causas espontâneas, como se houvesse um fenômeno interno ativo tal como Leibniz defendia.

O problema é que, logo em seguida, o filósofo parece dizer algo completamente contraditório com o que acabamos de afirmar. Nem sempre o texto kantiano parece

colaborar para o esclarecimento daqueles que o acompanham. Desta forma, ele segue o trecho que citamos:

Como esse caráter empírico de seu arbítrio tem de ser ele mesmo, com efeito, derivado dos fenômenos a partir da regra dos mesmos, que é fornecida pela experiência, então todas as ações humanas no fenômenos são determinadas, segundo a ordem da natureza, a partir de seu caráter empírico e das demais causas concomitantes; se nós pudéssemos investigar todos os fenômenos de seu arbítrio até o fundamento, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos prever com segurança e conhecer como necessária a partir de suas condições precedentes. Em relação a esse caráter empírico, portanto, não há liberdade; e nós podemos considerar o homem apenas a partir se o *observamos* e, tal como ocorre na antropologia, queremos investigar fisiologicamente as causas motrizes de suas ações. (KANT, 2012, p. 438-9; B578)

Se acima enfrentávamos o problema de um arbítrio absolutamente livre, este último trecho parece nos colocar diante de outra posição desconcertante, como se Kant estivesse retomando a posição do materialismo fatalista. Vale ressaltar a mudança de ponto de vista que se realiza nesse texto. Antes o que estava em jogo era um fenômeno prático a partir do qual a investigação poderia pesquisar as máximas ativas por trás de sua aparição, por exemplo. Mas precisamente porque é um fenômeno, as ações humanas se deixam abordar de outra forma. O trecho começa ressaltando os efeitos da atividade de uma causa natural - que por sua vez não possui uma causalidade natural - e passa a se aproximar do agente como um ser meramente passivo, busca entender o que a natureza faz dele em vez de procurar o que ele faz da natureza. Se se deixa de lado a liberdade do homem, seu princípio de atividade, então poderíamos prever suas ações com toda certeza, assim como se faz com a mera matéria através das leis do movimento. Por isso que, dentro do campo investigativo da antropologia, Kant destaca a investigação fisiológica daquilo que é propriamente pragmático e envolve uma espontaneidade.

Uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista *fisiológico* ou *pragmático*. - O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a *natureza* faz do homem; o pragmático, o que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente. (KANT, 2006, p. 21; *Ak VII*, p. 120)

Isso é suficiente, por enquanto, para os nossos propósitos. Uma mudança no modo de consideração das relações altera completamente a investigação do ser humano, é uma mudança da próxima ciência em causa, um corte epistemológico que não deixa de se referir a forças reais. Mas isso não faz dele algo destituído de liberdade, mero corpo entre corpos. Apenas constata que existem forças determinantes que atuam no ser

humano de tal modo que ele é passivo com relação a elas, ao mesmo tempo em que pode tomá-las para si e fazer algo dessas determinações, isto é, tornar-se ativo diante delas com base nos conhecimentos que adquiriu.

A mudança de ponto de vista pode gerar a suspeita de que se trata simplesmente de um modo de ver ou uma maneira de falar, ou seja, de que não é isso que se passa de verdade tudo não passa de uma construção epistêmica.<sup>48</sup> Ou, pior ainda, dá ocasião para uma imagem esquizofrênica da filosofia kantiana: de um lado, o homem é absolutamente livre; de outro, ele faz parte da natureza. Parece-nos que o caminho do meio não é uma opção. Ora, tudo indica que as coisas não são bem assim. Aliás, se algo está ameaçado de ser uma ilusão, é a liberdade transcendental, enquanto a experiência possui uma evidência tamanha que pode até mesmo levar ao erro oposto do materialismo. Como Kant ainda não chegou à prova do fato da razão, seu único critério de realidade é aquele do desempenho das forças na experiência. Se não podemos negar a potência do argumento compatibilista, precisamos encontrar um modo de articular os conceitos que apresentamos. Para tanto, podemos seguir ainda o próprio texto kantiano.:

Embora a ideia transcendental de liberdade esteja longe de constituir o conteúdo completo do conceito psicológico desse nome, que é em grande parte empírico, mas constitua apenas o conteúdo da absoluta espontaneidade da ação, como verdadeiro fundamento desta, ela é, ainda assim, a verdadeira pedra de escândalo para a filosofia, que encontra dificuldades insuperáveis para admitir tal tipo de causalidade incondicionada. (KANT, 2012, p. 380; B476)

O conceito de liberdade prática pode ser aqui identificado ao conceito psicológico da mesma. O que esse trecho ilumina é o fato de que o arbítrio é um conceito composto por dois elementos. De um lado, a ideia da liberdade transcendental, que nada mais é do que o núcleo, o princípio da absoluta espontaneidade; de outro, sua grande parte empírica com tudo que isso envolve, isto é, sua passividade diante da sensibilidade.

Parece-nos que o modo como essas duas partes se relacionam é que ocasiona a dificuldade exegética do texto. Fica claro, contudo, que, caso a liberdade transcendental seja suprimida, também o será a liberdade prática. Isso não se deve ao fato desta ser uma espécie daquela, mas de que ela consiste numa das suas partes constituintes. Traduzindo isso de outra forma, o *arbitrium sensitivum liberum* possui liberdade transcendental e sensibilidade. Não há liberdade prática onde subsista apenas o

---

<sup>48</sup> Essa parece ser a opção feita por alguns intérpretes do que se convencionou chamar de leitura do duplo ponto de vista. Cf. ALLISON, 1990, p. 44.

empírico, o que resultaria talvez numa máquina, mas certamente um corpo inanimado, *arbitrium brutum*. Esse esquema nos permitirá interpretar de outra maneira o problema do *Cânone*. Como veremos à frente, essas duas partes são forças heterogêneas que possuem fontes distintas e se exprimem, num primeiro momento, de forma independente, mas, num segundo momento, no campo do arbítrio, interagem de duas formas, seja de maneira coordenada, em oposição real, seja de maneira subordinada, como na relação prática conceitual da tese da incorporação, isto é, intelectual, de tal modo que eles determinam o arbítrio humano. Apenas deste modo poderemos restituir o papel do determinismo kantiano para a liberdade prática. Essas duas forças são as causas antecedentes ou impelentes do arbítrio.

Essa interpretação tem ainda outra vantagem. É que acima esquematizamos três definições de liberdade prática. Os comentadores de Kant parecem ter certa pressa em fornecer definições, o que parece conduzi-los cedo demais a encontrar contradições e ambiguidades. Também a nossa hipótese apresenta três elementos que, de certo modo, recobrem as três definições. Temos uma força inteligível transcendental que remete ao elemento transcendental da liberdade psicológica; a força sensível que guarda algo da pura passividade, conceito natural da liberdade prática destituída de qualquer espontaneidade. Por fim, temos a mistura, isto é, o conceito cujo conteúdo consiste na interação destes dois elementos que nos lembra, por um lado, da liberdade prática incompatibilista, aquele que pressupõe a ideia transcendental, mas que não possui independência absoluta da sensibilidade; por outro lado, todavia, no conceito compatibilista das forças naturais em oposição. Não deixa de ser sugestivo que encontremos aí também os três modos de considerar o ser humano que aparecem na psicologia empírica e na antropologia: como puro espírito, como mero corpo e como alma, ou seja, a mistura de corpo e espírito.

Desta forma, nossos resultados parecem se aproximar muito daqueles apresentados por Esteves (2009)<sup>49</sup>. Segundo este comentador, a liberdade prática não consiste num conceito ambíguo entre dois incompatibilismos, mas, sim, num conceito

---

<sup>49</sup> As diferenças são sutis, mas importantes. O comentador não parece compreender que há, sim, um conceito compatibilista de liberdade, isto é, que ela pode figurar como uma força natural da razão que determina o arbítrio. Isso se deve ao fato de que em sua análise ele também pesa na nota de que a liberdade prática seja um tipo de liberdade transcendental, não notando que as análises de Kant envolvem dois níveis: aquele das forças naturais que apenas a experiência pode fornecer e o nível intelectual em que propriamente podem ocorrer subordinações em vez de coordenações.

híbrido, porque a liberdade é um conceito relacional e não se exerce no vácuo, isto é, ela é sempre liberdade de alguma coisa.

Ora, que a questão da liberdade prática é algo que concerne à filosofia transcendental, e não à psicologia, muito embora essa liberdade contenha notas empíricas e psicológicas, é a tese que Kant reafirma no *Cânon*, em perfeita continuidade com a *Dialética*. Assim, diferentemente do que costumam entender os intérpretes, quando nos adverte de que vai se manter o mais próximo possível do transcendental e deixar de lado tudo o que possa ser psicológico ou empírico no tratamento do conceito da liberdade prática no *Cânon*, Kant está mais uma vez exprimindo a consciência de que tal conceito é **híbrido**, e não reduzindo-o a algo que possa ser estabelecido como um fato psicológico mediante introspecção. Pelo contrário, é justamente por continuar sustentando que o conceito de liberdade prática **contém uma nota irredutível à experiência**, a saber, a espontaneidade absoluta da ação, que Kant vai se manter o mais próximo possível do transcendental. (ESTEVEVES, 2009, p. 48)

Impressiona-nos, contudo, que o autor parece defender que subsista nesse conceito uma nota inteligível, como se a liberdade transcendental fosse um dado. Se Kant parece se exprimir assim, é menos porque alguma análise conceitual ou a própria experiência possam fornecer esse dado, do que pelo fato de a liberdade prática ser irredutível à mera investigação fisiológica ou física e apontar para outro tipo de causalidade.

A bibliografia que consultamos sobre o assunto é praticamente unânime ao indicar os traços pré-críticos do conceito de liberdade prática utilizada no *Cânone*. Que se o defina como natural, não-livre ou até mesmo relativamente livre, insiste-se que o projeto da *Crítica* efetua uma tal revolução na filosofia kantiana que esta não poderia ter mais nada a ver com a velharia de uma certa psicologia leibniziana. Eles insistem que um conceito natural ou relativo de liberdade implica numa irremediável heteronomia da razão e com isso parecem indumentar Kant com as vestes de um sábio monástico dedicado ao cultivo do espírito puro ou da liberdade de indiferença; insistem que apenas uma liberdade transcendental pode fundamentar a moral e realizar a moralidade no mundo, como se fosse possível ainda purgar o homem da carne - em suma, um padre pietista, tal como fora Crusius<sup>50</sup>. Embora quase sempre falem de maneira vaga acerca de onde estaria esse tal conceito pré-crítico, parece-nos que a discussão sobre a liberdade na *Nova Dilucidatio* de 1755 se nos oferece como um bom ponto de partida. Seguir todo

---

<sup>50</sup> Ou como Wolff e Baumgarten: "É assumido, realmente, por exemplo, por Wolff e Baumgarten, que o agente é independente de toda a necessidade natural na medida em que suas ações são governadas por motivos e, portanto, determinadas pelo entendimento e pela razão; mas isto é falso. O homem não é livre do mecanismo da natureza pelo fato de que em sua ação ele emprega um *actus* da razão. Todo ato do pensamento ou da reflexão é ele mesmo um acontecimento na natureza..." (KANT, *AkXXVII, Lições de filosofia moral Vigilantius*, p. 503; nossa tradução)



o caminho que conduz o filósofo à obra de 1781 não teria cabimento. Gostaríamos apenas de indicar alguns momentos que mostram como opera o conceito de liberdade prática e quando Kant passa se interessar pelas fontes das forças em disputa, investigação crítica que culmina com a questão das sínteses *a priori*. Para nós, trata-se menos de sair à caça de uma nova definição do conceito do que de expor as maneiras como o filósofo se utiliza dele.

## 2.1. Um conceito determinista de liberdade na Nova Dilucidatio?

Lidar com um texto como a *Nova Dilucidatio* acarreta dificuldades ao intérprete. Como se costuma classificar tudo aquilo que precede a *Crítica da razão pura*, trata-se de um texto pré-crítico. São, contudo, poucos os textos em que isso realmente nos impressiona, sendo este claramente um destes casos. A argumentação de Kant nos marca pela semelhança com alguns dos manuais publicados pelos pré-kantianos<sup>51</sup>. Para resumir o conteúdo deste tratado, partindo da busca pelo princípio fundamental de toda metafísica, o filósofo fornece as bases para um mundo, por assim dizer, metafísico. Ao cabo ele nos apresenta um espaço e um tempo absolutos das coisas, base metafísica para seu escrito posterior, a *Monadologia física* de 1756. Além disso, não figura aí nenhum exame ou dedução de categorias do pensar, mas a pura análise e desenvolvimento de conceitos ontológicos numa demonstração conforme ao *more geometrico*. Dificilmente se tem a impressão de um distanciamento da metafísica clássica, apesar de todas as críticas dirigidas a Wolff e Crusius. Isso tende a exigir do comentador certa cautela e cuidado por se entender que, de 1755 a 1781, realmente ocorre um desenvolvimento na filosofia kantiana. Algumas certezas metafísicas, principalmente nos fundamentos da ontologia e da metafísica especial, ou ainda nas provas quanto à existência dos objetos da metafísica dogmática, sofrem modificações essenciais. Mesmo assim gostaríamos de sustentar uma continuidade, ainda que seja meramente hipotética, na esperança de colher frutos preciosos ao longo da investigação. Procuraremos nos manter o mais próximo possível de nosso fio condutor.

---

<sup>51</sup> Cf., por exemplo, BAUMGARTEN, 2013.

A análise da liberdade surge de uma objeção ao conceito de fundamento determinante e ao determinismo. Segundo Kant, o fundamento determinante nada mais é do que o conceito de *nexum e coligationem*, da conexão entre um sujeito e seu predicado. É aquilo que determina que certo predicado realmente pertença ao sujeito e que, portanto, não seja apenas uma possibilidade, mas uma verdade e uma limitação de seu conceito. Existem dois tipos de fundamentos, os antecedentes e os consequentes. Os fundamentos consequentes são o que mais tarde vamos chamar de provas empíricas ou *ratio cognoscendi*. São os fatos da experiência que pressupõem fundamentos determinantes sem, todavia, poder estabelecer esses princípios. Esses fatos determinam o fundamento enquanto exemplos deste. Já o fundamento antecedente, que é o que está em causa, é o fundamento determinante, a *ratio fiendi* que permite explicar um acontecimento. Os exemplos de Kant pertencem à física cartesiana. Interessa mais nesse momento que possamos nos valer de exemplos práticos. Deste modo tentemos, ainda que a título provisório, lançar uma primeira imagem destes dois tipos de fundamento no âmbito prático. A experiência nos mostra uma ação livre como fenômeno determinado. Esse acontecimento, esquema sensível, pressupõe a ideia de liberdade transcendental e prova as forças da sensibilidade, é um exemplo *in concreto* dessas causas determinantes, logo, parece-nos, a ação livre figura como uma *ratio cognoscendi*. Por outro lado, apenas a própria consciência da liberdade legislada por sua causalidade pode tornar pensável o surgimento desse fenômeno e figurar, nesse caso em específico, como uma *ratio essendi*. Isso decorre do fato, que não poderemos analisar em pormenor, de que essa prova é puramente inteligível e não fornece um fundamento de explicação fenomenal. O mesmo não ocorre, por exemplo, com a tese do mecanismo físico dos ventos para a explicação de seu movimento. Temos nesse caso um exemplo de hipótese teórico-especulativa - não de uma prova inteligível.

Ainda seguindo Kant, toda determinação é a posição de um predicado para um sujeito, uma negação ou privação de realidade, isto é, uma exclusão do predicado oposto. A posição de um predicado A é também a exclusão de não-A. Isso decorre do fato de o princípio de identidade ser primeiro. Assim, um juízo analítico põe uma relação verdadeira quando o predicado de um sujeito é possível. Caso se tente predicar o oposto dessa verdade, surge uma contradição que impossibilita a relação e afasta o predicado oposto. Se essa contradição não for clara e distinta, isso apenas significa que

a análise do próprio sujeito não relevou a propriedade ao qual o predicado se opõe<sup>52</sup>. O fundamento determinante, todavia, não opera apenas nas conexões lógicas. Os juízos que o homem produz recaem sobre os conceitos em sua verdade lógica e ontológica enquanto meramente possíveis, da mesma forma que conectam também as determinações em operação no mundo efetivo.

Em primeiro lugar, eu tive de distinguir cuidadosamente entre o fundamento de verdade e aquele da existência, embora possa ter parecido que a universalidade do princípio do fundamento determinante no campo das verdades se estendesse também ao da existência. Pois, se nada é verdade sem um fundamento determinante, ou seja, se o predicado não pode ser atribuído ao sujeito sem um fundamento determinante, então se segue que não haveria predicado da existência sem esse fundamento. No entanto, é aceito que não é necessário um fundamento determinante antecedente para estabelecer uma verdade: a identidade existente entre o sujeito e o predicado é suficiente. Mas, no caso de coisas existentes, é necessário buscar por um fundamento determinante antecedente. Caso não seja dado tal fundamento, então esse ser existe absoluta e necessariamente.<sup>5354</sup> (KANT, *Ak I*, p. 396-7; nossa tradução)

Esse parágrafo nos obriga assim a reler toda a prova da existência de Deus. Essa prova parece se encaminhar, à primeira vista, da seguinte maneira. Um juízo lógico conecta duas realidades previamente dadas. Quando há identidade, ele é verdadeiro; quando não há, ele é falso ou contraditório. A abstração de toda a matéria do pensamento, isto é, de todos os possíveis, implicaria a anulação do próprio pensamento, pois não haveria mais o que ser ligado pela forma do juízo. Há, como se pode ver, uma anterioridade da matéria do pensar com relação ao próprio pensamento. Portanto, o entendimento pressupõe a totalidade da realidade dos possíveis, da matéria de todos os juízos. O que, à primeira vista, é uma prova puramente lógica que pressupõe a totalidade do real da

---

<sup>52</sup> Embora no *Ensaio* Kant chame isso de negação lógica, pois o que se decorre daí é a impensabilidade do próprio conceito = 0, o que temos é a tentativa de negar uma posição, um possível. O conceito de um triângulo com dois ângulos pode ser imaginado da seguinte forma: triângulo = 1; "diângulo" = - 1; logo, um triângulo diângulo ou o juízo "o triângulo tem dois lados" implica em  $1 - 1 = 0$ . Desde a lógica é impossível negar algo sem que antes haja algo de positivo. Isso se deve ao fato de existir aqui um real da possibilidade. Na existência ou efetividade, as coisas serão diferentes, pois será sempre preciso buscar uma causa antecedente que não se traduz por uma relação de exclusão lógica, mas de determinação e oposição reais. As bases para o *Ensaio* já se encontram construídas em 1755.

<sup>53</sup> "Primo enim inter rationem veritatis et existentia studiose mihi distingendum erat; quanquam videri poterat, universalitatem principii rationis determinantis in regione veritatum eandem pariter supra existentiam extendere. Etenim si verum nihil est, h. e. si subiecto non competit praedicatum, sine ratione determinante, praedicatum existentia absque hac nullum fore etiam consequitur. Verum ad veritatem firmandam non ratione antecederet determinante opus esse, sed identitatem praedicatum inter atque subiectum intercedentem sufficere constat. In existentibus vero de ratione antecederet determinante quaestio est, qua si nulla est, ens absolute necessario existit..."

<sup>54</sup> Todas as traduções deste texto foram realizadas a partir de suas traduções para o alemão e para o inglês. Deixamos em notas o texto original para que o leitor, caso queira, o acompanhe, seguindo assim a opção de reproduzir os originais sempre que a tradução dos textos for de nossa autoria. O texto alemão utilizado se encontra em KANT, 1968, Band I; o texto em inglês, em KANT, 1997,

possibilidade para todo e qualquer pensamento, mostra-se também uma prova pela efetividade ou *a posteriori*. Todos os existentes contingentes precisam de uma causa antecedente na sucessão dos acontecimentos. Há apenas um ser que não possui causa antecedente para sua existência, pois dele deriva toda a série das causas eficientes, isto é, esse ser é o criador do mundo efetivo. Deus é, portanto, fundamento de todos os possíveis e de todos os existentes.

É quando Kant revela que sua prova envolve também o mundo existente que Crusius, o defensor da liberdade de indiferença, surge como um obstáculo. Segundo a leitura kantiana do filósofo pietista, há certos seres existentes no mundo efetivo cujas ações não pressupõem qualquer causa antecedente. Ora, a questão da liberdade, portanto, não se dá no nível da possibilidade - no nível transcendental, como diremos mais à frente -, mas, sim, no mundo efetivo. Por assim dizer, o que está em jogo é a existência de uma liberdade transcendente e não a questão da possibilidade da ideia de liberdade transcendental.<sup>55</sup> O arbítrio seria, portanto, uma causa de si, sua posição dependeria apenas de si mesmo para excluir o predicado oposto, a ação oposta. Das duas possibilidades que se apresentassem, a liberdade prática seria capaz de escolher uma delas sem ser determinada a tanto, isto é, com independência absoluta. A crítica de Kant começará pela seguinte constatação: o livre arbítrio e a ação surgem no mundo criado - sua possibilidade depende do criador, mas sua existência efetiva depende das forças em ação na natureza -, logo devem possuir fundamentos determinantes. Antes de adentrar, no entanto, a argumentação cerrada sobre o caso da liberdade, vale lembrar que o que mobiliza a objeção de Crusius é um interesse genuíno da razão e da mais alta importância para o próprio Kant:

...ele nos acusa com uma eloquência e mesmo um vigor do argumento - que não deve ser desprezado - de restaurar em seus antigos direitos a imutável necessidade de todas as coisas e o acaso Estoico, e, além disso, de enfraquecer toda liberdade e moralidade...<sup>56</sup> (KANT, *Ak I*, p. 399; nossa tradução)

Aqueles que acusam Kant de se utilizar de um conceito pré-crítico de liberdade no *Cânone* frequentemente fazem apelo a uma dessas críticas, a saber, que ele deteriora a

---

<sup>55</sup> Vale ressaltar que uma coisa é uma liberdade transcendente no mundo existente, isto é, uma coisa em si mesma absolutamente livre, independente do ato de criação e de toda lei que rege as forças do mundo; outra, muito diferente, é a questão que busca por uma causa livre, uma vontade pura que exerce uma força moral virtual neste mundo e possui uma lei de sua causalidade.

<sup>56</sup> "qua immutabilis rerum omnium necessitatis et fati Stoici postliminio revocati, immo libertatis omnium atque moralitatis elevatâ culpam diserte nobis et haud contemnendo argumentorum robore impingit."

liberdade e moralidade, isto é, que defende um conceito relativo de liberdade, cuja consequência seria de que todos os atos morais são impuros ou pragmáticos. Outros, mais radicais, chegam a afirmar que, sim, o conceito natural de liberdade é determinista de tal modo que restabelece um fatalismo das causas antecedentes.<sup>57</sup> Não haveria espaço nem mesmo para um conceito relativo de liberdade. A série de causas necessárias conduziria inexoravelmente a Deus, que assim quis tudo aquilo que aconteceu e acontece. No caso de uma dada ação má, não haveria outra possibilidade, pois ela estava destinada a ser imoral desde a origem do mundo. O que aparece já não é da ordem do determinismo, dado que, como veremos, a própria liberdade é uma força determinante. Crusius e alguns comentadores acusam Kant de um predeterminismo, isto é, que Deus determina todas as ações desde a eternidade e todas as forças em ação no mundo já teriam sido calculadas por Ele, ou que a natureza tenha determinado tudo de antemão sem deixar qualquer espaço para a liberdade<sup>58</sup>. Assim, no diálogo que o filósofo arma nesse tratado entre Titius, advogado de Kant, e Caius, defensor da liberdade de indiferença ou liberdade transcendente, este assume uma posição que lembra a atitude dos combatentes das antinomias da razão pura: conduzir o adversário ao absurdo.

Kant inicia sua defesa lembrando de que não se trata de saber o quanto os acontecimentos são necessários. Quando se fala na necessidade moral de uma ação, o que está em jogo é a sua fonte, qual era o princípio da necessidade. Não há variação nos graus de uma necessidade. Ela é necessária ou não. Todas as ações são realmente necessárias de acordo com suas causas antecedentes, com seus fundamentos determinantes e, no entanto, são livres.

...no caso das ações livres dos seres humanos, na medida em que são consideradas como determinadas, seus opostos são realmente excluídos, mas não são excluídos por fundamentos que são postos de maneira externa aos desejos e inclinações espontâneas do sujeito, como se o agente fosse compelido a realizar as ações, por assim dizer, contra sua vontade e como resultado de uma necessidade inelutável. Pelo contrário, é a própria inclinação de suas volições e apetites, na medida em que cedem ao encantamento de suas representações, que suas ações são determinadas por uma lei fixa e numa conexão que é muito certa, mas também livre. Não se trata de uma diferença na natureza da conexão ou na certeza que constitui a distinção entre ações físicas e aquelas que

---

<sup>57</sup> A leitura de Schönecker que acima indicamos na nota 52 parece apontar nessa direção.

<sup>58</sup> "A ideia de determinismo dos filósofos está [...] errada. Eles distinguem [...] do sistema da liberdade a doutrina em que o homem é considerado como um ser não-livre, mas falsamente estabelecem o determinismo como a relação oposta em que o homem é considerado sob as leis da natureza. [...] Mas isso deve ser chamado de predeterminismo e não de determinismo." (KANT, *Ak XXVII, Lições de metafísica Vigilantius*, p. 502-3)

possuem liberdade moral, como se essas sozinhas, sujeitas à dúvida em vista de sua previsão e isentas da cadeia dos fundamentos, tivessem um fundamento vago e indeterminado de seu devir. Pois, fosse esse o caso, tais ações dificilmente seriam prerrogativas de seres inteligentes. Mas o modo como a certeza de suas ações é determinado por seu fundamento dá todo lugar para afirmar as notas da liberdade; pois tais ações surgem apenas pelos motivos do entendimento aplicados à vontade, enquanto no caso dos animais brutos, ou seja, físico-mecânicos tudo é necessitado em conformidade com estímulos e impulsos externos...<sup>59</sup> (KANT, *Ak I*, p. 400; nossa tradução)

Em primeiro lugar, como podemos ver, o filósofo exclui da causalidade das ações humanas qualquer fatalismo materialista. O ser humano age de maneira espontânea determinado por suas causas internas, isto é, desejos e apetições. É na relação entre seus desejos e suas representações, relação entre sujeito e predicado determinada por uma lei fixa, que a ação se mostra necessária, ainda que livre. Isso não implica numa diferença da natureza do tipo de necessidade, como se, ao lado da necessidade natural verdadeiramente necessária, existisse uma necessidade moral<sup>60</sup> de tipo mais vago, indeterminado ou em grau menor. Kant enfatiza: uma necessidade dessa espécie seria indigna de um ser racional. A diferença está no modo de determinação dessas certezas. Essa maneira distinta e interna carrega a nota característica da liberdade, pois não pode ser reduzida às leis do movimento e da matéria. A espontaneidade do homem é marcada pela capacidade que a sua razão tem de determinar sua vontade. São duas necessidades de mesmo tipo e grau agindo em duas relações ou causalidades distintas: nos acontecimentos físicos, a relação necessária do movimento ou das propriedades das

---

<sup>59</sup> "Ita etiam in actionibus hominum liberis, quatenus spectantur ut determinatã, oppositum excluditur quidem, sed non excluditur rationibus extra subiecti appetitum et spontaneas inclinationes positivis, quasi homo vel invitus inevitabili quadam necessitate ad patrandas actiones adigeretur; sed in ipsa volitionum appetituumq̄ propensione, quatenus allectamentis repräsentationum lubenter obtemperat, nexu, certissimo illo quidem, at voluntario, actiones stabili lege determinantur. Quod actiones physicas et libertate morali gaudentes intercedit discrimen, non nexus atq̄ certitudinis differentia absolvitur, quasi hã solã ancipiti futuritione laborantes rationumq̄ colligatione exemptã vaga et ambigua oriundi ratione frürentur; hoc enim pacto parum commendabile forent entium intelligentium prärogativis. Verum modus, quo certitudo earum rationibus suis determinatur, omnem paginam facit ad libertatis notam tündam; nempe nonnisi per motiva intellectus voluntati applicata eliciuntur, cum contra ea in brutis s. physico-mechanicis actionibus omnia sollicitationibus et impulsibus externis conformiter, absq̄ ulla arbitrii spontanea inclinatione, necessitentur."

<sup>60</sup> Comentadores como CUNHA (2017, p. 66-7) apontam que é precisamente aí que se encontra o erro de Kant. Segundo ele, como Kant mantém o monismo dos princípios e tudo é derivado da ontologia, a liberdade seria impossível, pois todo motivo para a ação tem origem numa causa externa. Esse problema só será resolvido quando houver a separação entre as naturezas distintas de perfeição e de necessidade. A questão de Kant, no entanto, é antes se a necessidade moral é uma necessidade hipotética ou de um grau mais fraco, ou se ela é tão determinante quanto qualquer outra relação necessária. Como veremos adiante, há, sim, uma heterogeneidade entre as leis empíricas e a causalidade moral, mas a necessidade nelas é a mesma, são ambas determinantes. A diferença é que aquelas agem no mundo de maneira atual, homogênea, enquanto as últimas desempenham seus efeitos de forma virtual. No mundo dos fenômenos, no entanto, podemos considerá-las como forças homogêneas em oposição real.

coisas; nas ações humanas, aquilo que determina a vontade e a ação. Ou seja, a razão é uma causa natural interna.

A fim de diferenciar os dois tipos de relação, vale retomar em linhas gerais o que Kant fala sobre o espaço. Ainda que a *Monadologia física*, de 1756, seja o tratado mais indicado, as suas bases já estão traçadas na *Nova Dilucidatio*. Aqui adentramos, novamente, em várias teses que pertencem ao Kant propriamente pré-crítico, anterior à descoberta das formas da intuição. O fato é que a mera posição das substâncias existentes não determina o lugar, a posição ou o espaço que elas ocupam. Deus é um espaço absoluto da criação apenas na medida em que através dele as substâncias podem coexistir, mas é na relação entre elas, regrada pelas leis eternas do movimento, que pode surgir um espaço físico relativo. Há uma comunidade da coexistência, mas o espaço físico é produzido pelos influxos determinantes que ocorrem no mundo criado.

Além disso, dado que as determinações das substâncias estão reciprocamente relacionadas umas às outras (pois uma determina algo na outra), segue-se que o conceito de espaço se constitui pelas ações interconectadas das substâncias... Se o fenômeno externo dessa ação e reação universais através de toda extensão do espaço em que os corpos se relacionam consiste em sua aproximação recíproca, então é chamada de *atração*...<sup>61</sup>(KANT, *Ak I*, p. 415; nossa tradução)

É, portanto, na relação externa entre as substâncias que se determina o espaço matemático a partir do qual são possíveis toda a física e a geometria dos corpos - mesmo o conceito de corpo enquanto composto e divisível é determinado através da interação das substâncias ou mônadas.

Já as relações internas ocorrem de outra maneira e são reguladas por outra lei. Por internas não se deve entender uma relação absolutamente interna e ensimesmada. Kant critica com isso a noção de *vis representativa* wolffiana, porque este concebe essa força como um princípio interno da mudança, uma mônada sem janelas que provoca em si mesma seus próprios acontecimentos. A relação interna se dá entre o interno e o externo, num influxo, como já pudemos constatar. É uma relação em que determinações internas provocam uma ação ou acontecimento externo, no mundo da relação entre substâncias no espaço, da mesma forma como os corpos externos podem ocasionar

---

<sup>61</sup> "Porro, cum determinationes substantiarum se invicem respiciant, h. e. substantiä a se diversä mutuo agant (quippe una in altera nonnulla determinat), spatii notio implicatis substantiarum actionibus absolvitur, cum quibus reactionem semper iunctam esse necesse est. Cuius actionis et reactionis universalis per omnem spatii, in quo corpora se respiciunt, ambitum, si phänomenon externum sit mutua ipsorum appropinquatio, dicitur attractio [...]"

representações e desejos. Vejamos de perto o primeiro caso, o da relação prática. A ação oposta a um ato do livre arbítrio não é excluída por uma causa externa, por um corpo em movimento, mas pelos desejos e inclinações do homem. Esses desejos são ainda analisados, dissecados pelo filósofo, o que pode gerar a impressão de que subsistem modificações absolutamente internas. Kant diz que as ações são produzidas pela razão aplicada à vontade. A vontade, desta forma, receberia modificações internas, sem qualquer interferência externa. Isso realmente ocorre, ainda que não seja propriamente uma mudança, como se esta relação, sozinha, produzisse a cadeia representativa do sentido interno. O fato é que, para além dessa relação entre razão e vontade, ainda inexplorada, há uma determinação interna que promove uma ação externa de acordo como uma lei necessária.

[...] o exercício da liberdade não consiste em ser arrastado para qualquer lugar na direção de objetos por impulsos vacilantes. Você diz que ele age apenas porque isso o deu mais prazer para ele. Agora eu o tenho preso pela sua própria confissão. O que é aprazer senão a inclinação da vontade numa direção em detrimento de outra de acordo com a atração exercida pelo objeto? Portanto o seu "isso apraz" ou "isso causa prazer" significa que a ação é determinada por fundamentos internos...<sup>62</sup> (KANT, *Ak I*, p. 401; nossa tradução)

*Titius*: [...] pois a *espontaneidade* é a ação que surge de um *princípio interno*. Quando essa é determinada em conformidade com a representação do melhor, ela é chamada de *liberdade*.<sup>63</sup> (KANT, *Ak I*, p. 402; nossa tradução)

Contra o adversário que, de um lado, quer assegurar a liberdade transcendente e, de outro, levar o kantismo ao absurdo do fatalismo, Kant afirma que o determinismo pelas causas antecedentes é uma condição do próprio mundo e que a lei do prazer ou do melhor indica uma causalidade interna, que é a marca da espontaneidade. Essa preferência que supostamente é isenta de determinações, ato de absoluta espontaneidade para o crusiano, é considerada no determinismo como o signo da causalidade da interna. Seja lá qual for seu estatuto prático, essa lei é ainda uma lei indiferenciada da vontade, um princípio do querer em geral, se por isso não entendermos qualquer oposição entre o *querer* e o *dever*. Isso ao menos é suficiente para a liberdade prática que tenta derivar a

---

<sup>62</sup> "[...] neqūi vago nisu quaquaversum in obiecta ferri est libertate uti. Non aliam, ais, ob rationem agit, quam quia ita potissimum lubuit. Iam teneo te tua ipsius confessione constrictum. Quid enim est lubitus, nisi voluntatis pro allectamento objecti ad hanc potius, quam oppositam partem facta inclinatio; ergo tuum libet s. volupe est actionem per internas rationes determinatam innuit. Lubitus enim ex tua sententia actionem determinat [...]"

<sup>63</sup> "Etenim spontaneitas est actio a principio interno profecta. Quando häc repräsentationi optimi conformiter determinatur, dicitur libertas."



lei das forças que agem no mundo efetivo. O objeto externo até exerce efeitos sobre a vontade, mas sua necessitação é relativa, isto é, ela impele à ação, mas não a provoca com certeza e necessidade absolutas. Essa lei, portanto, conecta a ação realizada às determinações prévias internas, venham elas da escolha racional ou de como o mundo nos afeta.

Tudo isso, no entanto, parece indicar uma liberdade relativa em que a razão e a vontade não são completamente independentes das cadeias de causas externas. Ainda que ela não seja puramente física, a razão pode apenas organizar qual é a ação mais prazerosa ou a melhor. Como já vimos, intérpretes como Allison (1990) encontrariam aí a formulação pré-crítica do arbítrio. Ou existiria uma liberdade transcendente, que por vezes eles aproximam demais da mônada ou da alma wolffiana e possui em si mesma o princípio de suas mudanças, ou a liberdade relativa é refém da sensibilidade. Como Kant se pôs contra a liberdade de indiferença e contra o princípio da harmonia preestabelecida, não haveria escapatória - mas isso não seria um problema; afinal de contas, diriam alguns, tratar-se-ia apenas da filosofia pré-crítica. Por assim dizer, as representações internas, bem como os motivos das ações, seriam produzidos pelo movimento externo. A alma pode até organizar os desejos, mas estes têm sua causa no influxo sensível:

Pois a alma está submetida a mudanças internas (por causa do sentido interno). Dado que, como provamos, essas mudanças não podem surgir de sua natureza considerada isoladamente e desconectada de outras coisas, segue-se que devem existir muitas externas à alma que estão em relação recíproca com ela. Da mesma maneira pelos mesmos motivos parece que as mudanças perceptivas também ocorrem em conformidade com o movimento externo. Segue-se daí que nós não poderíamos ter a representação, que fosse a de um corpo e que fosse capaz de ser determinado de maneiras variadas, se não houvesse realmente algo e se sua interação com a alma não induzisse nela a representação que correspondesse a essa coisa...<sup>64</sup> (KANT, *Ak I*, p. 412; nossa tradução)

Em qualquer momento, a série de fundamentos interconectados fornece motivos para a execução da ação que atrai igualmente em ambas as direções: você prontamente adotou uma delas porque agir assim em detrimento da outra lhe era mais prazeroso. Mas você diz que já estava determinado pela totalidade dos fundamentos que você deveria se inclinar

---

<sup>64</sup> "Anima nempe internis mutationibus est obnoxia (per sensum internum); quã cum e natura ipsius solitario et extra nexum cum aliis spectata oriri non possint, per demonstrata: plura extra animam adesse necesse est, quibus mutuo nexu complexa sit. Pariter etiam motui externo conformiter perceptionum vicissitudinem contingere ex iisdem apparet, et quia inde consequitur, nos corporis cuiusdam non habituros fore repräsentationem varie determinabilem, nisi adesset re vera, cuius cum anima commercium conformem sibi repräsentationem ipsi induceret [...]"

nessa direção. Eu gostaria, no entanto, que você considerasse se não é o caso em que sua inclinação espontânea, conforme aos atrativos do objeto, é requisitada a fim de que haja um fundamento completo da ação.<sup>65</sup> (KANT, *Ak I*, p. 402; nossa tradução)

Nessa leitura, sem uma liberdade transcendente, seria impossível qualquer produção própria à razão, qualquer motivo puramente racional ou qualquer vontade pura. De nossa parte, gostaríamos de apenas não ter pressa em julgar. Não queremos adentrar aqui nas reconstruções da filosofia prática ou da moral dessa época. O material que se refere a esse período é escasso. A primeira citação, contudo, não representa uma objeção que atinja a doutrina kantiana tal como a estamos interpretando. O que aí está em jogo é explicitação da conexão do espírito com o corpo, do interno com o externo e não uma dependência absoluta daquele para com este. Trata-se também de uma relação da faculdade de conhecer, que é sempre determinada pelas presenças externas, mas que também não parece ser um joguete da associação imaginária. Isso não sofrerá qualquer inflexão na filosofia crítica, pois os conceitos sem intuições são cegos.

Já na segunda citação, como o caso em disputa no diálogo entre Titius e Caius é uma ação imoral, a saber, que a vontade tenha escolhido com maior prazer o caminho do pecado e da atração de um objeto que a afetou, isso não responde ainda a nenhuma indagação sobre como ocorre a determinação de uma ação moral. A discussão apenas permite retomar por vias da liberdade prática uma imputação da ação ao agente, que dela procurava se livrar pelo argumento fatalista - ou mostrar que Kant estaria eliminando toda imputação e toda moral sem uma liberdade absoluta. O que atrai para uma boa ação, ou seja, a investigação sobre que impulsos e inclinações conduzem o agente à ação moral, não ganha qualquer espaço em tal tratado. Por assim dizer, a lei formal que conecta o desejo e a ação permanece a lei do melhor em geral, sem que se indague pela natureza da obrigação moral. Embora Kant não adentre na questão das forças morais, ele rapidamente discorre sobre nossa capacidade de seguir as representações do entendimento. Isso significa que esta faculdade é uma força capaz de produzir ações, de determinar em direção a certas ações. O que impressiona é que a prova de que os seres humanos possam ser autores de seus próprios motivos e que,

---

<sup>65</sup> "Rationum implicatarum series in quolibet actionis patrandā articulo motiva utrinquē prolectantia suppeditavit, eorum alterutri temet lubens dedidisti, propterea, quia volupe erat ita potius, quam aliter agere. At ais, iam determinatum erat rationum consummatione, ut inclinarer in partem destinatam. Sed velim cogites, numne ad rationem consummatam actionis requiratur tuā voluntatis secundum allectamenta objecti spontanea propensio."

portanto, a razão é uma causa natural e possui uma força para afastar outros atrativos, venha da psicologia cognitiva. Infelizmente o trecho não é tão claro, pois está direcionado, mais uma vez, a refutar a liberdade de indiferença, mostrando ao adversário de onde provém essa ilusão.

A força natural da apetição, inerente à mente humana, não se dirige apenas aos objetos, mas também em direção às várias representações do intelecto. Na medida em que nos sentimos autores das representações que contêm o motivo para a escolha num caso determinado, de tal forma que somos eminentemente capazes de focar, suspender ou mudar a direção de nossa atenção, e, conseqüentemente, de estarmos conscientes de ser capazes não apenas de nos esforçarmos na direção dos objetos, mas também de mudar os motivos mesmos para tanto de variadas maneiras e da forma que nos agrada - nessa medida dificilmente podemos deixar de supor que o direcionar à nossa vontade seja livre de toda lei e sem nenhuma estrita determinação.<sup>66</sup>(KANT, *Ak I*, p. 403; nossa tradução)

Embora a refutação pareça funcionar contra as intenções de Kant, como se ele recaísse novamente numa liberdade meramente relativa, pois o entendimento só pode organizar os dados da percepção, isso não invalida a primeira tese desse trecho. Devemos, no entanto, ser cautelosos. O que essa tese parece indicar é que duas forças de atração se encontram nas relações entre vontade e ação: aquelas que nos atraem para objetos e as que nos atraem para representações racionais. Em seguida, o exemplo passa para a vontade aplicada ao conhecimento porque nesse caso parece que nenhuma lei prática, seja ela a do prazer ou a lei moral, desempenha qualquer causalidade, o que produz a imagem de uma liberdade de indiferença. Um ato cognitivo não pode ser julgado pelo critério da moral ou do gosto. Portanto podemos supor que a tese das duas forças que agem no entendimento não apenas é verdadeira, mas regrada pela lei formal do melhor. Mais uma vez cabe ressaltar que Kant não entra no assunto das forças que determinam o arbítrio. Sua intenção é sempre a de mostrar que o determinismo não apenas preserva a liberdade, mas a exige, pois a razão e a vontade são causas da natureza.

Como insistimos, a *Nova Dilucidatio* deixa muitas questões em aberto. Ela mostra que a liberdade não apenas pode coexistir com o determinismo como também

---

<sup>66</sup> "Vis naturalis appetitiva, menti humanã insita, non in obiecta solum, verum etiam in repräsentationes varias intellectui sistendas fertur. Quatenus itaqü repräsentationum, quã electionis in casu dato motiva continent, nos ipsos sentimus auctores esse, ita ut attentioni ipsis applicandã, suspendendã aut aliorum vertendã egregie sufficiamus, conseqüenter non solum in obiecta appetitui nostro conformiter tendere, sed etiam ipsas rationes obiectivas varie pro lubitu permutare posse conscii sumus, eatenus vix possumus nobis temperare, quin voluntatis nostrã applicationem omni lege exemptam et determinatione stabili privatam arbitremur."

depende desse mesmo determinismo. Vale lembrar, no entanto, que ela aparece como um complemento da totalidade das causas, uma causa natural que se mostra independente de como os objetos atraem os seres humanos. Não se adentra em detalhes acerca de como o melhor ou o prazer podem estar conectados à moralidade, nem se esta é pura e autônoma. Não se investiga as fontes dessas forças, mas se atesta que elas existem e são determinantes para a explicação das ações. O fato é que o ser humano possui uma causalidade independente do objeto e das relações da pura matéria. É seu fenômeno que mostra isso, pois o ser humano se sente livre. Criticando a imagem de um espírito absolutamente livre que escolhe entre duas opções no vácuo, a imagem kantiana da liberdade é a de um espírito encarnado que sofre determinações de objetos, mas que possui uma força interna para se determinar a si mesmo nessa relação tensa. Temos a impressão de que a metafísica apresentada na *Nova Dilucidatio* vai desembocar diretamente na aplicação do conceito de grandezas negativas na filosofia prática.

### **2.3. A liberdade prática no Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas**

O *Ensaio* traz muitas ideias que, considerando as anotações de Herder, eram de conhecimento exclusivo dos alunos de Kant. Mas não há, se quisermos manter nossa hipótese de que uma verdadeira mudança na filosofia kantiana ocorre apenas após 1770, nenhuma modificação relevante. Esse texto é o desenvolvimento de ideias cujo germe já se encontrava na *Nova Dilucidatio*. Nós ressaltamos a mudança que Kant introduziu nos juízos lógicos. Ora, eles versavam apenas sobre as comparações e as possibilidades, não eram juízos ou determinações de existência, mas de verdade. Apesar da questão da liberdade deixar algumas alusões ao conceito de determinação ou oposição real, este assunto se mantém à margem e um tanto obscuro. É nesse pequeno *Ensaio* que ele vem à luz.

O filósofo distingue dois tipos de negação. A primeira delas, já vimos anteriormente, é a que Kant chama de negação lógica. Essa negação, por assim dizer, atinge a essência do sujeito, não suas modificações ou acidentes. Que um triângulo com quatro lados não possa existir, implica que um triângulo não pode ser pensado como contendo mais ou menos do que três lados. O que se nega aí é a própria possibilidade da

coisa. A afirmação dessa contradição produziria um impensável. Muito diferente é o conceito de oposição real. Nele duas coisas não são opostas pelo princípio de contradição, mas por suas efetividades, forças ou acidentes opostos. Essa negação opera como a supressão ou a privação da realidade - que deve ser diferenciada, como já alertamos, da essência enquanto real da possibilidade - efetiva de uma coisa, que, portanto, foi determinada por causas antecedentes, ou de uma modificação dessa substância, que também foi condicionada previamente na existência. Nesse caso, os predicados opostos que determinam o sujeito não excluem a sua possibilidade, pois não se trata de uma negação metafísica. Eles são, antes, dois predicados positivos que exercem entre si forças opostas. Deste modo, se ambas as forças tiverem igual valor e sentidos opostos, a resultante é 0. Mas este não é um nada, apenas um zero relativo ou o equilíbrio das forças. Assim, se duas destas forças de movimento se exercem em mesmo grau sob o mesmo objeto, mas em sentidos opostos, esse objeto não sofrerá qualquer deslocamento, permanecendo em repouso = 0. Fossem as forças quantitativamente diferentes, uma delas prevaleceria como positiva, nunca como uma impossibilidade para o pensamento. No exemplo aventado, o objeto se moveria para um dos lados com a intensidade proporcional à diferença entre elas

Em vez de seguir aqui a elucidação pormenorizada que Kant faz desse conceito de grandeza negativa e de oposição real, pretendemos nos ater às proximidades de nosso assunto - a liberdade prática. Vejamos, então, como esses conceitos são aplicados à filosofia prática. Apesar de as forças do prazer e do desprazer agirem no sentido interno, já há indicações suficientes para supormos que, quando o filósofo aplica esses conceitos a essa faculdade - o sentimento de prazer e desprazer -, ainda não se trata da liberdade prática ou da faculdade de desejar. O prazer realmente determina em parte as leis do querer. Todavia, Kant segue aí a distinção das faculdades como certas relações específicas entre o sujeito e o objeto, como apontamos no primeiro capítulo ao explicitar o conceito de força e relação. Para que o prazer se torne um prazer prático ou um querer, algo precisa ser acrescentado, que nada mais é do que a relação de produção, enquanto no sentimento a relação se refere apenas ao modo como o sujeito é afetado pelo objeto. Vejamos, então, como ocorre a oposição real no âmbito prático.

Os conceitos de oposição real também dispõem de aplicação proveitosa na filosofia prática. O *vício* (*demeritum*) não é simplesmente uma negação, mas uma *virtude negativa* (*meritumnegativum*), pois só pode haver vício na medida em que em um ser existe uma lei interna (seja

meramente a consciência moral [*Gewissen*], seja também o estar consciente de uma lei positiva) que é transgredida. Essa lei interna é um fundamento positivo de uma boa ação, e, se a consequência é zero, só pode ser porque aquilo que decorreria da simples consciência da lei foi suprimido. Aqui, portanto, há uma privação, uma oposição real, e não uma ausência. (KANT, 2004, p. 71; *Ak II*, p. 182)

Em primeiro lugar, ainda que seja explícito o uso do nome filosofia prática, trata-se de uma elucidação, de uma aplicação de um conceito teórico da filosofia da natureza - se entendermos por essa a efetividade de todos os contingentes - a uma ciência pura. Por mais que até essa época não tenhamos materiais para confirmar essa leitura, podemos supor que a filosofia prática lide apenas analiticamente com as regras e leis objetivas da práxis - e aproximar essas teses da leitura que apresentamos acima. Ainda que não se discutam quais são os deveres do homem, o que Kant propõe é de suma importância. Na *Nova Dilucidatio*, o filósofo assumia a tese de que o entendimento podia se mover ou exercer uma força a partir de suas próprias representações sem, contudo, indicar quais seriam essas forças. A sua lei de causalidade era a do melhor, mas nada indicava o que se entendia por esse melhor. Não quisemos adentrar nesse tema, pois nos envolveríamos em todo o debate sobre a gênese da moral kantiana. Nesse trecho, no entanto, a situação é patente.

Na filosofia prática, duas determinações ou duas forças se encontram em oposição real. Isso ainda não se mostra bem explicitado - e dessa vez podemos dizer que o elemento que fica à sombra é a força do prazer sensível. Kant parece se concentrar apenas numa delas, aquela que é exclusivamente interna. Em 1755, não apenas se aludia a essa força como também se deixava claro que o próprio objeto também atraía o sujeito, incitava motivos para o agir. Agora essa força interna e racional aparece de maneira clara: ela é produzida por uma lei, esteja ela consciente ou não<sup>67</sup>, seja ela pura ou positiva. Ao menos desde 1763 a hipótese de uma força moral, de um impulso moral e, portanto, de um princípio de execução para ações morais já estava sendo formulado. Parece-nos, portanto, que é a partir dessas representações que o entendimento pode exercer uma força sobre o arbítrio. Ora, também aí se trata de elucidar a ação, quais são as forças que agem na determinação e a produção deste fenômeno. Assim, na sequência

---

<sup>67</sup> O conceito de *Gewissen* em Kant tem exatamente esse significado, o de uma representação obscura, inconsciente, da lei moral interna. "A consciência moral é um instinto para julgar e dirigir nossas ações." (KANT, 2004b, p. 101) "Pois instinto é uma apetição por um objeto da qual nada se sabe..." (KANT, *AkXXV* p. 584, *Lições de antropologia Friedländer*)

do texto, quando vai explicar que também os casos de omissão podem ser esclarecidos a partir das grandezas negativas, Kant elabora claramente a questão do sentimento moral:

Um animal irracional não pratica nenhuma virtude, mas esta omissão não constitui qualquer vício (*demeritum*). É que ele não transgrediu nenhuma lei interna. Ele não foi impelido a uma boa ação por meio de um sentimento moral interno, e assim o zero ou a omissão não são determinados como consequência de uma oposição ou de um contrapeso em relação a ele. Trata-se simplesmente de uma negação que provém da ausência de um fundamento positivo, não de uma privação. Supõe, em contrapartida, um homem que não presta auxílio a alguém cuja necessidade é visível e cujo amparo não lhe custaria nada. Há também aqui, assim como no coração de todo homem, uma lei positiva do amor ao próximo, sobre a qual será preciso prevalecer. Entra nisso uma ação interna advinda de móveis, sem o que a omissão não seria possível. (KANT, 2004, p. 71-2; *AkII*, p. 183)

Como não se trata aqui de investigar quando essa lei moral recebe a fórmula do imperativo categórico ou o quanto ela já se afasta do princípio wolffiano do melhor, pesquisa essa que Kant elaborará apenas em sua filosofia prática e publicamente apenas a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, podemos ao menos supor que essa força advém de uma fonte ou de uma lei que opera de maneira independente de qualquer objeto. Isto é, podemos avançar pela própria tese da oposição real que esta força provém de uma fonte diversa, exclusivamente interna, em oposição às forças que advêm da sensibilidade. Talvez isso implique ainda que aí já se encontra ao menos em germe a diferenciação entre o cálculo pragmático e o móbil moral, pois de onde viria a força do primeiro senão da própria sensibilidade, dos objetos, ainda que a razão organize essas influências? A razão, como vimos, pode permutar esses motivos e incentivos a bel-prazer gerando a ilusão da liberdade de indiferença. Deslocar a atenção, contudo, não pressupõe qualquer lei positiva que movesse o entendimento para um foco específico. Essa liberdade do entendimento não transgrediria nenhuma lei e estaria bem próxima à situação do animal irracional amoral - ainda que esse não possa fazer qualquer cálculo e se distanciar dos objetos, pois, neste caso, a força da sensibilidade é necessitante. Em suma, realizar uma ação imoral ou uma omissão exige uma ação interna livre que se opõe ao móbil da lei interna moral, utilizando-se de forças que provêm dos objetos. O comportamento prático é o resultado, por assim dizer, determinístico da convergência dessas forças. Mas também descobrimos que mesmo no nível de uma investigação natural, posto que a aplicação deste conceito filosófico se dá

sobre a natureza existente e efetiva, há espaço para a liberdade e para a moral, há a possibilidade para a imputação moral.<sup>68</sup>

Parece-nos plausível começar a dissipar outra dificuldade. Como começará a ficar mais claro, a psicologia kantiana trabalha com dois níveis de oposição. A primeira delas, e a que mais é ressaltada na *Crítica da razão pura*, é a oposição entre as faculdades superiores e inferiores, entre a atividade e a passividade. Nos termos da faculdade de desejar isso pode ser traduzido como um conflito entre liberdade e necessidade; mas em termos dos extremos antropológicos, dos tipos ideais, isso se traduz como conflito entre o domínio de si - seja qual for o uso da razão - e os estados em que a razão é impotente, a saber, a paixão, a loucura e a infância, e que somos levados pelos objetos. Já na *Nova Dilucidatio* essa oposição fazia uma pequena aparição:

Mas pode surgir o caso em que os fundamentos que inclinam à vontade para uma de duas direções escape completamente à nossa consciência, mas em que, ainda assim, uma alternativa é escolhida em detrimento da outra. Neste caso a coisa passa de uma faculdade superior da mente para uma inferior, e a mente é inclinada pela preponderância (sobre a qual na sequência mencionaremos de forma mais extensa) de uma representação obscura numa direção em vez de outra.<sup>69</sup> (KANT, 1992, p. 24; AKI 401; nossa tradução)

Embora não se refira ainda à questão da atividade e da passividade, o argumento mostra que a lei do prazer ou do melhor ainda é válida nesses casos por mais que esse prazer não seja consciente. A questão é justamente que esse sentimento passa ao largo da força impelente própria à vontade e diz respeito a como os objetos afetam o ser humano.

A segunda oposição ocorre dentro do campo da liberdade, isto é, do âmbito prático em que o ser humano não é arrastado por forças inconscientes da sensibilidade.

---

<sup>68</sup> Parece-nos plausível começar a dissipar outra dificuldade. Como começará a ficar mais claro, a psicologia kantiana trabalha com dois níveis de oposição. A primeira delas, e a que mais é ressaltada na *Crítica da razão pura*, é a oposição entre as faculdades superiores e inferiores, atividade e passividade. Nos termos da faculdade de desejar isso pode ser traduzido como um conflito entre liberdade e necessidade; mas em termos antropológicos, entre o domínio de si - seja qual for o uso da razão - e os estados em que a razão é impotente, a saber, a paixão, a loucura e a infância, e que somos levados pelos objetos. A segunda oposição ocorre dentro do campo da liberdade, isto é, do âmbito prático. Ainda que as fontes dos móveis continuem a ser a sensibilidade e a própria razão, já não se trata de uma oposição real entre as duas faculdades, mas, sim, entre dois princípios da razão que retiram dessas fontes os móveis de sua execução.

<sup>69</sup> "Accidere autem potest casus, ubi, quã ad alterutram partem inclinent voluntatem rationes, conscientiam plane fugiant, nihilo minus tamen alterutrum deligatur; verum tum res a superiori mentis facultate ad inferiorem rediit, et per repræsentionis obscurã alterutram partem versus suprapondium(cuius in seqüentibus uberiorem iniciemus commemorationem,) aliquorsum mens dirigitur."



Como Kant deixa claro na primeira *Crítica*, "prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade". (KANT, 2012, p. 582; B828) É a oposição que acabamos de mostrar na aplicação das grandezas negativas à filosofia prática. Ainda que as fontes dos móveis continuem a ser a sensibilidade e a própria razão, já não se trata de uma oposição real entre as faculdades superior e inferior, mas, sim, entre dois princípios da razão que retiram dessas fontes os móveis de sua execução. O que pretendemos destacar foi a oposição real entre as duas forças internas, isto é, que independem das leis do movimento e da matéria. De um lado, a lei que exerce uma força moral; de outro, uma determinação interna livre e racional que se opõe à lei. Em última instância, é o que depois Kant formulará como a oposição no nível das máximas entre o princípio moral e o princípio do amor próprio.

#### **2.4. As forças morais no *Sonhos de um vidente de espíritos***

O próximo tratado que nos interessa investigar para uma melhor apreensão do que está em jogo na liberdade prática é o *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, de 1766. Gostaríamos de reservar um comentário um pouco mais detido desse ensaio para quando nos focarmos no estatuto da fonte das forças morais, ao menos na possibilidade de pensar essa fonte e a ideia de liberdade transcendental. Nesse momento vamos ressaltar a investigação das forças que atuam no coração humano, essas mesmas que intervêm para a determinação de uma ação na psicologia kantiana e que são responsáveis pelo mal entendido que assombra o incompreendido determinismo kantiano, que supostamente reduz o conceito de liberdade prática à natureza.

Entre o pequeno *Ensaio* de 1763 e este publicado em 1766 parece acontecer uma grande mudança na filosofia kantiana, uma inflexão moral. O encontro com a filosofia de Rousseau teria provocado nele uma paulatina aversão ao pensamento da metafísica clássica e à atenção crescente aos temas da antropologia e da moral. Isso desembocaria, por exemplo, na formulação do imperativo categórico em 1764. Ainda que essas mudanças sejam notáveis e deem ocasião para muitas teses e classificações<sup>70</sup>, nós permaneceremos em nossa hipótese e em nossos limites. Vimos que há uma força na

---

<sup>70</sup> Cf. por exemplo, BEISER, 1992, pp. 36-46.

determinação da ação que advém de uma lei interna ao homem. Trata-se agora de saber que força é essa. Após uma tentativa fracassada de provar teoricamente o reino dos espíritos, Kant introduz uma hipótese racional que se baseia na experiência antropológica e moral a fim de aventar a possibilidade dessa visão entusiasta. Ele introduz assim o assunto das forças que agem sobre o coração humano.

... me atendo por ora a uma outra [força], mais evidente e importante no que diz respeito à nossa intenção [...] Um poder (*Macht*) secreto nos coage a orientar nossa intenção ao mesmo tempo para o bem de outros ou de acordo com o arbítrio de estranhos, mesmo que isso o mais das vezes se dê a contragosto e se oponha fortemente à inclinação egoísta, e o ponto em que convergem as linha diretrizes de nossos impulsos não se encontra, portanto, em nós, mas existem ainda forças que nos movem no querer de outros fora de nós. Disso nascem os impulsos morais, que muitas vezes nos arrastam contra a intenção do interesse egoísta, a forte lei da obrigação e a bondade mais fraca, cada uma das quais nos arranca muitos sacrifícios, e, mesmo que ambas sejam de vez em quando suplantadas por inclinações egoístas, em parte alguma da natureza humana deixam de exteriorizar. Com isso vimo-nos dependentes nos mais recônditos motivos da regra da vontade universal e nasce daí no mundo de todas as naturezas pensantes uma unidade moral e uma constituição sistemática segundo leis puramente espirituais. Se se quiser chamar de sentimento moral essa coação sentida de nossa vontade para a concordância com a vontade universal, então se fala disso apenas como de uma manifestação daquilo que se passa efetivamente em nós, sem determinar as suas causas. (KANT, 2004, p 166-7; *Ak* II, p. 335)

Que a metáfora ótica do *focus imaginarius* ponha esse fundamento e essa condição além da vontade privada do ser humano não deve nos conduzir a pensar que essa lei seja extrínseca a nós. Sabe-se que na *Crítica da razão pura* ela serve justamente para indicar como a razão projeta no exterior seus próprios princípios. Kant está tentando identificar aí uma força que age efetivamente em nós, mas que não possui sua racionalidade nos princípios egoístas da vontade particular de cada pessoa. Pelo contrário, essa força se encontra numa causalidade que atravessa a subjetividade dos homens. Não se trata então de uma lei externa tal como as leis da física, mas de uma lei interna que, diferentemente da psicologia, só formula um princípio subjetivo natural para essas forças<sup>71</sup>, aponta para uma lei objetiva interna, isto é, que é válida e obrigante para todos os seres racionais - cuja fonte, como podemos supor, é a vontade pura ou universal que compõe a perfeição totalizante da faculdade de desejar. Essa vontade universal em nós é regulada por aquela lei interna que tivemos a oportunidade de estudar.

---

<sup>71</sup> Trata-se do princípio do prazer, como mostraremos a seguir. Nesse caso, o móbil moral será descrito como prazer ou felicidade intelectual.

O trecho esclarece também a que se referia a oposição real no exemplo sobre a omissão de um dever. Aquilo que está em oposição a essa força moral que realmente age em nós, que é um móbile, advém dos impulsos egoístas e privados. Assim, o homem de recursos que se recusa a ajudar alguém em necessidade, mesmo que isso não o afete ou o prejudique, o faz por uma lei também interna, mas privada e subjetiva, a causalidade que regula a intenção do interesse egoísta.<sup>72</sup> Nesse caso, esses impulsos prevalecem sobre as forças morais, o que exclui o predicado moral desse sujeito por uma escolha livre e determinada - muito diferente do caso em que são as faculdades inferiores se impõem.

Por fim, vale ressaltar que essa coação sentida, esse sentimento moral, parece ser o *principium executionis* da obrigação, o correspondente sensível, a força natural dos princípios intelectuais ou formais da moral. Viemos reiterando, desde nossa análise da filosofia prática, que a tentativa de interpretar a pureza das ações morais na primeira *Crítica* conduz a uma distorção da relação prática. Em primeiro lugar, há sempre o perigo de confundir uma faculdade pura com uma substância espiritual absolutamente livre e transcendente. Em segundo lugar, como esta não oferece mais qualquer conexão com a ação e o sentimento, os comentadores tentam mostrar que o próprio filósofo reconheceu a dificuldade. Assim ele teria separado o princípio moral de avaliação do princípio espúrio de execução. Veja-se, como um dos exemplos de nossa bibliografia<sup>73</sup>, opinião de Almeida:

Kant parece, no entanto, evitar a contradição [de misturar um móbile sensível com um imperativo puro] fazendo uma distinção entre os imperativos como *princípios de avaliação*, e as máximas, como *princípios de execução*. [...] De fato, não é contraditório dizer que aquilo que um imperativo comanda incondicionalmente é retomado na máxima correspondente sob uma condição subjetiva. (ALMEIDA, 1997, p. 191)

Ora, essa separação faz com que o princípio moral deixe de ser prático e se torne um critério teórico. Veremos a seguir como o sentimento moral se apresenta, na verdade, como a solução kantiana para este impasse. Podemos passar agora para a formulação mais acabada da liberdade prática antes da primeira *Crítica*. Ela se encontra nas

---

<sup>72</sup> Exemplo elaborado por Kant no *Ensaio das grandezas negativas*: "Suponde, em contrapartida, um homem que não presta auxílio a alguém cuja necessidade é visível e cujo amparo não lhe custaria nada. Há também aqui, assim como no coração de todo homem, uma lei positiva do amor ao próximo, sobre a qual será preciso prevalecer." (KANT, 2004, p. 72; AkII, p. 183)

<sup>73</sup> A mesma tentativa de solução é apresentada por Gueroult (1954), Allison (1990) e Cunha (2017), dentre muitos outros.

anotações das aulas de metafísica que o professor Kant lecionou durante a década silenciosa, provavelmente entre 1775 e 1777.

## 2.5. A liberdade prática na psicologia empírica da década silenciosa

A faculdade de desejar não é o foco exclusivo da psicologia empírica. Por isso vamos traçar alguns parâmetros desta ciência. Vale também chamar atenção para o estatuto das investigações anteriores. A *Nova Dilucidatio* era uma investigação metafísica de conceitos puros, que no momento em que lida com a questão da liberdade, faz apelo à experiência<sup>74</sup>. Algo parecido ocorria no *Ensaio*. Tratava-se ali da aplicação de um conceito para a própria constituição de uma experiência ou de como ele era imanente a ela. A parte que comentamos do *Sonhos* também partia de uma investigação empírica, mas seu objeto era um ente ou um mundo espiritual, isto é, um objeto puro. Ali se queria saber se esse objeto puro existia ou não, se as provas teóricas podiam alcançar esse conhecimento. Em nenhum desses casos, contudo, se elaborava uma ciência empírica; não estava em jogo a atribuição de predicados empíricos e, portanto, da aquisição de conhecimentos empíricos sobre um objeto. Se o mundo real aparecia, era porque só se pode ter acesso às forças puras ou aos supostos entes metafísicos que agem nesse mundo através da experiência, e apenas com esse acesso alguns problemas conceituais podiam receber esclarecimento. Mesmo no caso do conhecimento do espírito - e Kant parece bastante interessado em poder se utilizar de conhecimentos puros para predicar a alma e adentrar assim na psicologia racional - a experiência aparece como um fio condutor imprescindível. Sem uma marca característica - seja o livre arbítrio para a força espiritual individual, seja a coerção moral no coração humano para o reino dos espíritos -, o conhecimento produzido poderia ser puramente nominal

---

<sup>74</sup> Que a ontologia esteja na base da totalidade do mundo eficiente parece relegar para um segundo plano a moral enquanto condição de possibilidade de certos fenômenos, isto é, enquanto real da possibilidade do bem, principalmente porque Kant dá a entender que se pronuncia sobre coisas em si mesmas. Dado que a ordem do ser comporta a efetividade da natureza e da moral, qualquer afirmação sobre um monismo kantiano desse período precisa ser extremamente bem argumentada, principalmente porque a ordem do dever ser importa muito desde o início. Se todas as forças se homogeneizam na natureza, elas, todavia, possuem fontes e naturezas distintas.

ou arbitrário, uma quimera. Diferente desse uso indireto da experiência, a psicologia empírica se constitui como o conhecimento de um objeto dos sentidos por meio de predicados que são derivados também da experiência. Neste caso, é a ciência que investiga os objetos que são dados no sentido interno.<sup>75</sup>

Contrariamente à escola wolffiana, Kant não pretendia derivar todas as forças em operação no sentido interno a partir de uma única força fundamental. Podemos entrever isso desde o início, tanto pelo elogio de certos pontos da filosofia crusiana, como a crítica à suposta força fundamental, quanto pela modificação do conceito de força, que marcava o abandono da harmonia preestabelecida. A força, como vimos, deixava de ser o princípio interno das modificações de uma mônada para ser a relação entre um sujeito e um objeto, um sujeito e suas modificações. Essas modificações podem advir de dentro do sujeito ou de fora - o que implicava em um golpe à doutrina leibniziana e uma defesa da filosofia newtoniana. Isso, no entanto, marca apenas a diferença entre a atividade e a passividade. O ponto crucial para a descrição sistemática psicológica era o peso atribuído à relação entre os dois elementos. A partir daí é que surge a divisão das três forças ou relações da alma que já não podem mais ser reduzidas à *vis representativa*. A relação de conhecimento se dá na contemplação de um objeto. O sentimento ocorre quando se considera como o sujeito é afetado pelo objeto em sua subjetividade. Não se trata, porém, de uma afecção objetiva, como se apenas interessasse o conhecimento da coisa; mas de como nos sentimos no sentido interno quando somos afetados por um objeto. Por fim, a relação prática pressupõe esse sentimento, mas acrescenta algo a ele<sup>76</sup>. É que o prazer pode não dar qualquer ensejo à produção do objeto conforme sua representação e se bastar na tentativa de manter uma relação contemplativa com este, isto é, na relação estético-sentimental com o objeto. Ora, a faculdade de desejar é marcada pela falta do objeto ou de sua representação e o

---

<sup>75</sup> A literatura secundária levanta sérios problemas quanto à possibilidade desta ciência. Dentre eles se encontram problemas propriamente transcendentais que, se não resolvidos, implicariam a sua dissolução. Há também o problema puramente metódico de como pôr para funcionar uma investigação experimental da alma, o que cria dificuldades consideráveis de ordem efetiva. Para uma revisão bibliográfica e uma resposta a essas objeções, cf. FRIERSON, 2013, principalmente a introdução. Contra elas sempre podemos questionar o quanto problemas de direito podem diante de questões de fato, pois a psicologia empírica ou experimental era um fato nos tempos de Kant, tendo o próprio se debruçado sobre o assunto e acrescentado descobertas de interesse, importantes até mesmo para o desenvolvimento dessa ciência.

<sup>76</sup> A pressuposição do sentimento de prazer e desprazer pode tornar mais clara, retrospectivamente, o princípio interno da liberdade na *Nova Dilucidatio* - ainda mais se lembrarmos que a psicologia considera o bem como um prazer universal intelectual, o objeto que representa o maior prazer e a maior atividade vital, portanto, o bem considerado como um sentimento elementar, não como um objeto determinado pela atividade da razão.

prazer através dessa relação impulsiona à ação ou à produção do objeto. Na direção oposta, o desprazer numa relação que envolve a produção é a aversão ou o deixar de fazer, uma não-produção.

O que importa para nossa discussão é aquilo que se passa na faculdade de desejar ativa, também conhecida como livre arbítrio, deixando de lado o mero anseio (*Wunsch*) que não possui forças para se manifestar como ação. Cada escolha ou ação da faculdade de desejar que possui poder (*Macht*) para executar uma ação é completamente determinada. As forças ou causas impulsivas que determinam a ação são de dois tipos, sensíveis ou intelectuais. Aqui, diferentemente do que ocorria no *Ensaio*, a investigação não ocorre na esfera da filosofia prática, logo, em vez de a oposição real se dar entre dois princípios internos ativos, ela acontece entre a atividade e a passividade, entre a liberdade e a natureza no ânimo - o núcleo transcendental e a parte empírica da liberdade psicológica. Também são definidas as fontes dessas forças: de um lado, a sensibilidade para a recepção passiva de estímulos sensíveis, isto é, a representação do modo como somos afetados, o sentimento provocado pelo objeto; de outro, o entendimento enquanto fonte das representações conceituais ativas dos motivos racionais. Kant retoma então a comparação entre a psicologia animal e a psicologia humana. No caso dos animais racionais, por vias de analogia, parece que a falta de uma produção ativa racional faz com que eles sejam absolutamente necessitados pelo estímulo sensível. O mesmo não ocorre com os seres humanos, que produzem forças racionais que se opõem aos estímulos e, portanto, os tornam independentes dos impulsos sensíveis num sentido ainda quantitativo - pois estes podem muito bem sobrepujar aqueles na paixão<sup>77</sup> ou na loucura, por exemplo. Desta forma, está em poder do homem resistir à sensibilidade, o que implica a possibilidade de fazê-lo, mas de nem sempre poder executar essa resistência.

O ser humano sente em si uma faculdade para não se deixar coagir por nada no mundo. Frequentemente ocorre mesmo de ser difícil por outras razões; mas ainda assim é possível, ele ainda possui a força para tanto. As *causae impulsiva e subjectivae* são *stimuli*, e as *objectivae* são motivos. - A necessitação *per motivas* não é oposta à liberdade, mas a necessitação *per stimulos* é completamente contrária a ela. O livre arbítrio, na medida

---

<sup>77</sup> "Na medida em que os stimuli não apenas obstaculiza a liberdade, mas a sobrepuja, nessa medida eles se chamam paixões." (KANT, 1997, p. 71; *Ak XXVIII* 256; nossa tradução) "Inwiefern die stimuli nicht allein die Freiheit hindern, sondern auch überwiegen. insofern heißen sie Leidenschaften."

em que age de acordo com motivos do entendimento, é a liberdade, que é boa em todos os aspectos.<sup>78</sup> (KANT, *AkXXVIII* 255; nossa tradução)

Como a psicologia empírica estuda o ser humano considerado como uma mistura de corpo e espírito, logo como um ser em que convivem duas forças opostas, a liberdade prática é definida pela oposição real entre as duas forças. O ser humano é afetado pelo sentimento, mas não é incapaz diante dele. Por isso não se pode dizer que ele é completamente independente dos estímulos, ainda que estes não sejam necessitantes, isto é, ainda que não configurem a causa suficiente e absoluta de todas as ações. Como veremos, podemos pensar no ser humano uma faculdade completamente independente de estímulos e produtora de motivos ao qual podemos atribuir o predicado da liberdade transcendental - pelo menos isso se torna pensável com a *Crítica da razão pura*. Na psicologia empírica, no entanto, é preciso marcar a diferença entre o ser humano composto e aqueles seres espirituais puros, anjos e Deus, que são caracterizados por essa ideia transcendental. A oposição real se dá entre a homem considerado como ativo, seja o uso pragmático ou moral de sua razão, e a sedução sensível do corpo.

A psicologia empírica, contudo, não se reduz em sua investigação da faculdade prática aos resultados da reflexão sobre a experiência. A introdução da filosofia prática na investigação empírica coloca Kant diante de um problema de ordem conceitual. É que os imperativos são produções intelectuais objetivas que, como ficou claro até então, devem impulsionar ações, isto é, determinar em oposição aos estímulos o arbítrio humano. O problema é que entre os sentimentos e esses motivos intelectuais existe um abismo. Se de um lado é claro que os sentimentos movem o ser humano a agir, de outro é inexplicável que o entendimento possua a mesma capacidade. A experiência, todavia, já permitiu ao filósofo afirmar que o entendimento também possui uma força movente. O que se acrescenta agora é que, para além dos motivos pragmáticos, "tem de haver um sentimento moral pelo qual um poder motriz (*bewegendekraft*) surge através dos motivos do entendimento".<sup>79</sup> (KANT, *AkXXVIII*, p. 258; nossa tradução). A compreensão do bem em si mesmo deve impulsionar à ação. Logo, o ser humano não

---

<sup>78</sup> "Der Mensch fühlt also ein Vermögen in sich, sich durch nichts in der Welt zu irgend Etwas zwingen zu lassen. Es fällt solches zwar öfters schwer aus anderen Gründen; aber es ist doch möglich, er hat doch die Kraft dazu. Die causae impulsivae subjectivae sind stimuli, und die objectivae sind Motive. - Die necessitatio per motivas ist der Freiheit nicht entgegen, aber die necessitatio per stimulos ist derselben gänzlich zuwider. Die freie Willkühr, so fern sie nach Motiven des Verstandes handelt, ist die Freiheit, die in aller Absicht gut ist."

<sup>79</sup> "Das moralische Gefühl soll also seyn, wo durch die Motive des Verstandes eine bewegende Kraft entsteht."

faz o bem apenas porque o compreende, mas porque o sente. A esse sentimento que corresponde ao conhecimento do bem Kant chama de sentimento moral. O filósofo não entra em detalhes sobre a "fenomenologia" do sentimento moral, tal como o fazia nos *Sonhos*, mas é de se supor que a determinação moral seja uma coerção que se encontra em oposição aos agrados da sensibilidade e aos prazeres do egoísmo. Nessas lições, o foco recai sobre o poder de execução dos motivos racionais, dado que há um problema entre a ordem dos conceitos puros e a ordem da experiência sentida.

Deve-se reconhecer o bem pelo entendimento e ainda assim possuir dele um sentimento. Isto é obviamente algo que não podemos compreender direito, mas sobre o qual ainda se disputa. Eu devo ter um sentimento do que não pode ser objeto de sentimento, mas do qual eu reconheço objetivamente através do entendimento. Há sempre uma contradição aí. Pois, se se deve fazer o bem por meio de um sentimento, então nós o fazemos porque isso é agradável. Mas isso não pode ocorrer, pois o bem não pode afetar nossos sentidos. No entanto, nós chamamos o prazer no bem de um sentimento, porque não podemos exprimir de outra forma a força impulsiva subjetiva da necessitação prática objetiva.<sup>80</sup> (KANT, *AkXXVIII* 258, nossa tradução)

A introdução do âmbito prático, portanto, nos coloca numa situação próxima àquela que investigamos no *Sonhos* em que a oposição já não se dá entre a liberdade prática - que inclui todos os poderes racionais superiores e todos os tipos de imperativos - e a necessidade natural, mas entre uma força moral de um lado e uma força egoísta e pragmática de outro. Agora se formula claramente o que dissemos anteriormente. O sentimento moral é uma hipótese racional para explicar como os imperativos puros do entendimento podem afetar o ser humano em sua subjetividade, isto é, como eles podem ser dignos de aplauso e mover a ações morais. Apenas por essa hipótese é que se pode atravessar o abismo entre o intelectual e o sensível, pois a objetividade do dever moral nos obriga racionalmente a desempenhar seus efeitos no mundo sensível. Como Kant afirma numa de suas *Reflexionen*:

a doutrina do sentimento moral é mais uma hipótese para esclarecer o fenômeno da aprovação que concedemos a alguns tipos de ação do que uma doutrina que deveria estabelecer máximas e princípios primeiros que sejam objetivamente válidos em relação a como se deve aprovar ou

---

<sup>80</sup> "Man soll das gute durch den Verstand erkennen, und doch davon ein Gefühl haben. Dieses ist freilich etwas, was man nicht recht verstehen kann, worüber aber auch noch gestritten wird, Ich soll ein Gefühl davon haben, was kein Gegenstand des Gefühl ist, sondern welches ich durch den Verstand objectiv erkennen. Es steckt hierin also immer eine *Contradiction*. Denn wenn wir das Gute thun sollen durchs Gefühl, so thun wir es, weil es angenehm ist. Dieses kann aber nicht seyn; denn das Gute kann gar nicht unsere Sinne afficiren. Wir nennen aber das Gefallen am Guten ein Gefühl, weil wir die subjectiv treibend Kraft der objectiv praktischen Necessitation nicht anders ausdrücken können."



rejeitar algo, fazer ou deixar de fazer. (KANT, AkXIX, p. 116 Refl. 6626; *apud* CUNHA, 2017, p. 207)

O problema da execução encontra aí a sua resolução. Para cada comportamento na vida do ser humano ocorre uma disputa das forças que determinam o arbítrio. O fenômeno da aprovação nada mais é do que esse motivo impelente para ações morais manifestado no sentimento. A hipótese de uma medição serve para compreendermos aquilo que de outro modo é incompreensível e inexplicável: que conceitos puramente intelectuais possam entrar em choque com os estímulos e os sentimentos provindos da sensibilidade

Um último detalhe orienta ainda o estudo destas lições. As objeções contra uma liberdade prática natural ou apenas relativamente livre visam o fato de que ela não seria suficiente para uma ação moral - e, em última instância, não serviriam à fundamentação da moral e da religião. Ora, a questão, todavia, gira sobre uma inferência difícil de sustentar: que tudo aquilo que é provado pela experiência necessariamente precisa derivar da natureza entendida como uma cadeia de causas linear e homogênea. Desde a investigação da *Nova Dilucidatio* procuramos revelar que a efetividade mostra forças determinantes das ações que estão para além do modo como o ser humano é afetado. Da mesma maneira procuramos afastar Kant de qualquer fatalismo, materialismo ou predeterminismo. A razão se mostra como uma causa natural que desempenha forças para a produção de um objeto. Embora isso ainda não distinga os tipos de força racionais e de causalidade prática, isso basta para demonstrar empiricamente a independência do livre arbítrio em relação aos estímulos sensíveis.

Mas dado que na psicologia empírica nós provamos a liberdade prática, segundo a qual somos livres da necessitação a *stimuli*, então as proposições práticas podem acontecer simplesmente através disso; *portanto, em vista disso, a moral, que é também nosso fim mais nobre, é certa.*<sup>81</sup>(KANT, AkXVIII, p. 269)

A experiência em Kant, antes de apresentar ela mesma de fato a impossibilidade de qualquer liberdade ou moralidade, revela a eficácia de certas forças para além do modo da sensibilidade humana ou do movimento dos corpos. Embora as forças atuantes na natureza não sejam todas produzidas na experiência, ela prova a liberdade prática, porque seus efeitos são aí reconhecidos. Podemos ir até mesmo além do que o texto sugere, pois a experiência parece ao menos pressupor enquanto *ratio cognoscendi* uma

---

<sup>81</sup> "Da wir aber in der empirischen Psychologie die praktische Freiheit erwiesen haben, nachdem wir frei sind von der necessitation a stimulis, so können schon dadurch die praktischen Sätze statt finden; *mithin ist in Ansehung dessen die Moral sicher, welches auch unser vornehmster Zweck ist.* "

faculdade natural que independa completamente da sensibilidade, ainda que ela não possa provar nem a possibilidade nem a realidade dessa força<sup>82</sup>. Ainda que a psicologia empírica torne a moral e a religião certas, ela nem por isso as faz compreensíveis. É o que parece indicar a continuidade do texto:

Mas aqui nós devemos sempre pensar: nós estamos na *psychologia rationali*; aqui não podemos apelar a nenhuma experiência, mas antes demonstrar a *spontaneitatem absolutam* a partir de princípios da razão pura; *de onde também vamos para além do prático*, e perguntamos: como tal liberdade prática é possível segundo a qual agimos a partir de um princípio interno sem sermos determinados por causas externas? Aqui a discussão não é sobre a vontade; ela pode ser posteriormente aplicada à vontade livre; mas aqui eu ponho o Eu ou o substrato de toda a experiência no fundamento e digo dele apenas predicados transcendentais.<sup>83</sup> (KANT, Ak XXVIII, p. 269, nossa tradução)

A questão metafísica recebe mesmo nesse período uma resposta pré-crítica, resposta esta que será suprimida pelos paralogismos<sup>84</sup>. Na parte dedicada à psicologia racional Kant constrói o conceito de alma a partir da intuição do eu e atribui a ela os predicados inteligíveis da substancialidade, da simplicidade, da singularidade e da espontaneidade absoluta (KANT, AkXXVIII p. 265). Parece-nos, no entanto, que ela já possui um espírito crítico. A liberdade prática, como pudemos ver, não impõe qualquer dificuldade em si mesma. O problema surge no nível transcendental, isto é, no nível da possibilidade deste conceito. A questão parece o avesso da afirmação de Kant na primeira *Crítica*. Lá ele diz que sem a liberdade transcendental o conceito prático era suprimido. Na década silenciosa também era necessário responder ao problema da espontaneidade absoluta a fim de discernir como um conceito empírico pode conter um núcleo inteligível. O determinismo das forças eficientes exige a espontaneidade do ser humano. Ora, é a ideia de liberdade transcendental que coloca um problema, pois esta, sim, parece escapar à condição de possibilidade da experiência. Cabe lembrar, mais uma

---

<sup>82</sup> Isso talvez ajude a enquadrar melhor o tipo de dedução da liberdade transcendental que ocorre na segunda *Crítica*. O fato da razão não é uma *ratio cognoscendi* empírica que pressupõe um fundamento determinante que pudesse figurar como mero esclarecimento. Trata-se antes de um fundamento de conhecimento inteligível.

<sup>83</sup> "Aber wir müssen immer denken wir sind in der psychologia rationali; hier müssen wir auf keine Erfahrung berufen, sondern aus Principien der reinen Vernunft die spontaneitatem absolutam darthun; *wo ich also über das Practische hinaus gehe*, und frage: Wie ist solche practische Freiheit möglich, nach der ich aus dem innern principio, durch keine äußere Ursache determinirt, handle? Hier ist also nicht die Rede vom Willen; dieses kann hernach wohl auf den freien Willen angewandt werden; sondern ich lege das Ich oder das substratum aller Erfahrung zum Grunde, und sage von ihm lauter transcendentale Prädicate aus."

<sup>84</sup> cf. COREY DYCK, 2014, especialmente o subcapítulo 2.4 e o capítulo 3.

vez, que essa questão não está implicada na determinação da ação ou do fenômeno prático, mas, sim, no conhecimento da fonte de uma dessas forças determinantes.

## 2.6. A liberdade prática nas Lições de filosofia moral de 1770

Nossa investigação da liberdade prática na filosofia pré-crítica chegou ao seu termo. Ainda que nosso objeto restrinja qualquer digressão pela filosofia prática, nós queremos apresentar mais um material que corrobora os resultados que alcançamos. As *Lições de filosofia moral Kaehler*, anotadas também na década silenciosa, constituem um material importante para medir como Kant já possuía uma filosofia moral madura e servem de critério para avaliar a suposta moral pré-crítica do *Cânone*. Vimos que a liberdade prática não desemboca num conceito absolutamente naturalizado - mesmo que incompatibilista, mesmo que de uma liberdade meramente relativa - sem qualquer necessidade de explorar filosofia moral. Ao menos desde 1755 Kant já pensava numa produção de forças própria ao entendimento e que não fosse a mera organização de um material da sensibilidade, pois nesse caso sua fonte seria a faculdade receptiva. Procuramos então articular esse compatibilismo com os dois tipos de incompatibilismos, o pragmático e o moral. Vejamos como isso pode aparecer na filosofia prática, em que se abstrai da natureza fisiológica e da passividade do homem. O material apresentará certa repetição do que já foi abordado até então, mas talvez acrescente algum esclarecimento.

A filosofia prática, como sabemos, lida com os princípios objetivos ao fazer ou ao deixar de fazer. Nos parágrafos em que se dedica a falar da coerção moral<sup>85</sup>, o professor parte de dados da psicologia empírica. A fim de elucidar e aplicar esse conceito para o homem, ele distingue a necessitação subjetiva da necessitação objetiva. A primeira ocorre quando um ser é determinado a agir por estímulos sensíveis ou por causas impulsivas subjetivas, o que podemos entender pelo prazer sensível imediato, sem qualquer elaboração conceitual. Caso um ser seja necessariamente necessitado por essas forças, isso significa que nada nele se opõe a elas. Já a segunda ocorre por motivos intelectuais. Os seres que agem necessariamente com base nesses imperativos também

---

<sup>85</sup> KANT, 2004b, pp. 44-52

não sofrem qualquer coerção. Tanto os animais irracionais, determinados exclusivamente por estímulos, quanto os seres espirituais, que agem necessariamente por motivos, não participam de qualquer tipo de coerção. Este conceito envolve a execução de um comportamento de malgrado, a contragosto, o que pressupõe um conflito entre duas forças. Essa é uma situação que atinge exclusivamente o ser humano, mistura de corpo e espírito.

Kant fornece um exemplo bastante elucidativo. O avarento deixa passar uma pequena vantagem se com isso ele assegura uma vantagem maior. De acordo com as regras da psicologia, ele escolheu aquilo que lhe dá o maior prazer ou o melhor resultado. Neste momento, não está em causa a liberdade, mas a coerção. O que ocorre é que houve uma coerção pela maior vantagem, de certa forma agiu-se de malgrado, pois o avarento certamente gostaria de obter ambas as vantagens, tanto a pequena quanto a grande. Por assim dizer, ele faz a segunda ação obrigado, porque no ideal da imaginação ele perdeu a maior soma de felicidade para alcançar apenas um prazer parcial, ainda que o maior dentre eles.

O resto do parágrafo retoma o conceito de livre arbítrio para mostrar, mais uma vez, o quanto o homem pode ser afetado pelos estímulos sensíveis, mas não é levado a agir necessariamente por eles, pois há uma força intelectual que se opõe a esses incentivos. Da mesma forma, o homem é necessitado, isto é, determinado a agir por motivos, mas não age necessariamente com base neles. No primeiro caso, há uma coerção subjetiva, no segundo, uma coerção objetiva. O interessante deste conceito é que não se trata de opor ao querer meramente subjetivo do homem uma coerção moral que o obriga, como se o que estivesse em conflito fosse o prazer e seu oposto, uma lei dura que abate a satisfação egoísta sem nenhuma contrapartida.

Cada uma dessas coerções atrai o homem para um lado. Embora o conceito do homem não envolva a necessidade de agir por estímulos, a sensibilidade pode ser mais forte e determinar a ação, de modo que os motivos não puderam resistir a seus apelos. Vimos como a psicologia empírica afirmava que esse era o caso nas paixões, mas existe ainda toda a gama de ações moralmente permitidas que se relacionam aos agrados do corpo sem ferir a lei moral. Por outro lado, os motivos também podem necessitar, e são eles propriamente que exercem uma coerção prática e livre. "Então as ações", afirma o

professor, "podem ser necessárias sem contradizer a liberdade"<sup>86</sup>. (KANT, 2004b, p. 46; AkXXVII 268) O exemplo utilizado, ainda que obscuro, parece indicar que nesse caso as ações são determinadas pela lei moral, um motivo intelectual. Um homem honesto, segundo ele, não mente. Isso não significa que faça isso por sua própria vontade, mas determinado pela liberdade. Talvez seja interessante retomar o caso da soma dos prazeres. Se, no caso do avarento, havia uma homogeneidade dessas satisfações, todas de origem sensível, existe entre a mentira e o não-mentir uma repugnância real. Mesmo se pensarmos que o ideal fosse a satisfação dos dois interesses, isso nos aparece agora como uma contradição, um impensável: esse ideal seria imoral e moral ao mesmo tempo.

Kant conclui seu raciocínio no parágrafo seguinte:

Apenas a necessitação prática *per motiva* concorda com a liberdade. Estes *motiva* podem ser *pragmatica* ou *moralia*, os *pragmatica* são derivados da *Bonitate mediata*, os *moralia* são derivados da *Bonitate absoluta* do livre arbítrio.

Quanto mais o ser humano pode ser moralmente coagido, mais livre ele é; quanto mais patologicamente coagido, o que ocorre apenas comparativamente, menos livre ele é. Isso é peculiar: quanto mais alguém é coagido, mas moralmente, mais livre ele é.<sup>87</sup> (KANT, 2004, p. 47; Ak XXVII, p. 268; nossa tradução)

Do ponto de vista prático subjetivo, todas as ações são coercitivas, isto é, determinadas. Se não há contradição entre uma coerção prática ou moral e a liberdade é porque o livre arbítrio, em Kant, não é uma liberdade de indiferença, tal como concluímos da análise da *Nova Dilucidatio*.

Antes de avançarmos, queremos afastar uma confusão. Falávamos acima dos princípios de avaliação e de execução. Nós resolvemos a questão defendendo que se tratava apenas da execução de uma ação moral. A confusão que apontamos no texto de Almeida (1997) estava, contudo, situada num outro contexto. Isso só poderá ficar claro quando adentrarmos o texto do *Cânone* no terceiro capítulo. Adiantamos que neste

---

<sup>86</sup> "Also können Handlungen nothwendig seyn, ohne der Freyheit zu widerstreiten."

<sup>87</sup> "Mit der Freyheit stimmt keine andere Necessitation als die practische Necessitation per motiva, diese motiva können pragmatica und moralia seyn, die pragmatica sind von Bonitate mediata hergenommen, die moralia sind von der Bonitate absoluta der freyen Willkür hergenommen

Je mehr ein Mensch kann moralisch gezwungen werden, desto freyer ist er, je mehr er pathologisch, welches aber nur comparative geschicht, gezwungen wird, desto weniger frey ist er. Es ist besonders, jemehr einer kann gezwungen werden nemlich aber moralisch desto freyer ist er."

capítulo o que está em jogo é vida ética, não a ação moral. Ora, a filosofia prática deixará clara esta diferença, pois utiliza da mesma distinção para analisar exclusivamente a questão da ação em detrimento da vida tomada como uma unidade.

No capítulo *Sobre o princípio supremo da moralidade* (KANT, 2004b, pp. 55-73), Kant separa o princípio da moralidade em dois: o princípio da avaliação ou de julgar e o princípio de execução. O primeiro fornece o critério para avaliar as boas ou más ações e conhecer quais são os deveres morais. Já o segundo se pergunta por aquilo que move o ser humano a agir moralmente. Aquilo que impulsiona a pessoa a agir de acordo com a lei do entendimento, diz o professor, é *motiva subjective moventia*. E logo neste momento já tropeçamos numa questão, pois vimos que os motivos são sempre objetivos. É o mesmo problema que exploramos quando investigamos o sentimento moral nas *Lições de metafísica*: como um princípio moral do entendimento, portanto intelectual, pode coagir o coração humano, em que também forças de origem sensível exercem suas influências? Ora, pelo que ficou dito antes, ele tem de poder fazê-lo - se não pela necessidade objetiva do princípio, pelo menos porque de fato a experiência parece mostrar que os motivos morais impelem o agir humano. Caso a especulação não possa resolver a questão, isso não invalida o fato - apenas o torna incompreensível e afirma o limite de nosso entendimento.

Após uma longa investigação sobre o princípio de avaliação, o professor retoma a questão da execução da ação moral.

Mas como o entendimento deve conter um *principium* da ação é algo difícil de discernir. O entendimento também não contém nenhum fim da ação, mas a moralidade da ação consiste sim na forma universal (que é puramente intelectual) do entendimento; se a ação é realmente tomada como universal, então ela pode subsistir como regra. Aqui devemos trazer de volta aquilo que já discutimos sobre a distinção entre o *principio* objetivo da *diudication* da ação e o *principio* subjetivo da *execution*. Sobre o *principio* objetivo da ação nós já falamos; o *principio* subjetivo, o móbile da ação é o sentimento moral... O sentimento moral é uma capacidade para ser afetado por um juízo moral. Se eu julgo através do entendimento que a ação é moralmente boa, ainda falta muito para que eu faça a ação da qual julguei. Caso esse juízo me mova a fazer a ação, então isso é o sentimento moral. Isso nós não conseguimos discernir, que o entendimento deva ter uma tal força movente no julgar. Julgar certamente ele pode, mas que manifeste essa força do entendimento-juízo e que isso se torne um móbile da vontade para mover a ação, isso é a pedra filosofal.<sup>88</sup>(KANT, 2004, p. 68; 1997, p. 71; AkXXVII 1428; nossa tradução)

---

<sup>88</sup> "Unterscheid von dem schon vorher geredet ist, herbeyzuholen von dem objectiven principio der Diudication und von dem subjectiven principio der Execution der Handlung. Von dem objectiven

Como salientamos acima, os termos do impasse são os mesmos com os quais nos deparamos anteriormente. Podemos destacar, contudo, duas observações. Lá nas *Lições de metafísica* publicadas por Pölitiz, era o próprio motivo, o representante sensível do motivo moral, que recebia o nome de sentimento moral. Nestas *lições de filosofia moral*, é a faculdade receptiva capaz de ser afetada pelo motivo moral intelectual e, portanto, por assim dizer, de fazê-lo aparecer como sentimento, que recebe este nome. Isso, no entanto, não constitui qualquer embaraço. Tanto a faculdade do sentimento de prazer e desprazer quanto seus produtos, os prazeres e desprazeres, são sentimentos, apesar do primeiro aparecer sempre como uma unidade, enquanto suas decorrências são um diverso.

O segundo ponto é que em nossos resultados anteriores novamente o peso atribuído ao motivo moral fazia com que esse fosse incompreensível, era o bem enquanto sentimento moral que era um análogo de sentimento, um modo de falar. Agora a ênfase recai menos sobre o produto do que sobre a incompreensibilidade de que o entendimento possa produzir uma força movente. Isso para falar da incompreensibilidade da passagem entre o intelectual e o sensível, ainda que já saibamos que a experiência oferece a prova dessas forças no coração humano. O impasse conceitual é resolvido pela postulação, isto é, pela pressuposição de um sentimento moral que colmata esse abismo. Não se trata, contudo, de uma postulação necessária que surge para garantir o funcionamento do pensamento, mas uma hipótese racional que dá sentido ao efeito das forças morais em nós.

Precisamos agora abordar duas objeções que esse texto oferece, dificuldades de ordem puramente interpretativa. Allison (1990, p. 68), a fim de mostrar o quanto Kant recusava a força pura do entendimento, agarra-se a algumas sentenças descontextualizadas em que o professor parece descartar qualquer força movente do entendimento. Ele teria dito, por exemplo, que "o entendimento não possui *elateres animi*"<sup>89</sup>. (KANT, 2004, p. 71; nossa tradução) A situação, no entanto, pretende

---

principio der Handlung ist eben schon geredet; das subjective principium, die Triebfeder der Handlung ist das moralische Gefühl [...] Das moralische Gefühl ist eine Fähigkeit durch ein moralisches Urtheil afficirt zu werden. Wenn ich durch den Verstand urtheile, daß die Handlung sittlich gut ist, so fehlt noch sehr viel, daß ich diese Handlung thue, von der ich geurtheilt habe. Bewegt mich aber dieses Urtheil, die Handlung zu thun, so ist das moralische Gefühl. Das kann wir nicht einsehen, daß der Verstand sollte eine bewegende Krafft zu urtheilen haben. Urtheilen kann der Verstand freylich, aber diesem Verstandes-Urtheil eine Krafft zu geben, und daß es eine Triebfeder werde den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen."

<sup>89</sup> "Der Verstand hat keineelateres animi..."

investigar o que acontece quando ocorre uma ação imoral mesmo que o sujeito saiba julgar moralmente. Nesse caso, responde o professor, há uma falha no coração, pois os motivos do entendimento são sobrepujados pela sensibilidade. O coração não incorpora um móbile moral e, portanto, o entendimento não tem *elateres animi*. Ainda assim, por mais que esse sujeito tenha um coração perverso, a conclusão continua: "Embora ele [o entendimento] possua força movente e motiva, que, no entanto, não são capazes de preponderar sobre o *elateres* da sensibilidade."<sup>90</sup> (KANT, 2004, p. 71) Desta forma, a conclusão é justamente a oposta. É como se, mesmo sem um sentimento moral, o entendimento fosse capaz de mover, ainda que com uma força muito reduzida.

A outra objeção parece contribuir aqueles que enxergam na filosofia pré-crítica um eudaimonismo em que Deus é o garantidor de recompensas para boas ações, único incentivo para as ações morais.

Na *execution* realmente deve haver um terceiro ser que necessite a agir para o que é moralmente bom. Para julgar a moralidade, contudo, não precisamos de um terceiro ser. Todas as leis morais podem ser corretas sem um terceiro ser. Mas na realização elas seriam vazias caso nenhum terceiro ser pudesse necessitar para isso. Discerniu-se corretamente que sem um juiz supremo todas as leis morais seriam sem efeito, pois não haveria nenhum móbile, nenhuma recompensa ou punição.<sup>91</sup> (KANT, 2004, p. 62; tradução nossa)

Esse problema parece colocar em dúvida tudo o que falamos. Se deixarmos a argumentação sobre as forças em jogo na liberdade prática subsistir ao lado da tese de que qualquer execução necessita da representação de Deus, adentramos numa contradição patente -a não ser que essas duas teses estejam em níveis diferentes da execução. Como vamos lidar com o problema posteriormente, cabe apenas distinguir que, enquanto a investigação da liberdade prática funciona no nível da possibilidade da execução na natureza, em que, portanto, a representação religiosa não é necessária, a reflexão sobre o sucesso dessas ações permite compreender que o coração humano necessita de incrementos sensíveis que joguem do lado das forças intelectuais, pois o ser humano é fraco diante das tentações sensualistas. Esses incentivos, esses complementos

---

<sup>90</sup> "[...] ob er gleich bewegend Krafft und motiva hat, die aber nicht vermögend sind die elateres der Sinnlichkeit zu überwiegen."

<sup>91</sup> "In der *Execution* muss uns zwar freylich ein drittes Wesen seyn, das da nöthiget dasjenige zu thun, was moralisch gut ist. Allein zur Beurtheilung der Moralitaet brauchen wir kein drittes Wesen. Alle moralischen Gesetze könne richtig seyn ohne ein drittes Wesen. Aber in der Ausübung wären sie leer, wenn kein drittes Wesen uns dazu nicht nöthiges möchte. Man hat also also mit Recht eingesehen, dass ohne einen obersten Richter alle moralischen Gesetze ohne Effect wären, alsdenn wäre keine Triebfeder, keine Belohnung und keine Bestrafung."



de força provêm da imagem das recompensas e das punições. Isso não significa, contudo, que o homem precise ter sempre em mente as ideias religiosas. Já tivemos a oportunidade de ver como a exposição da lei moral em sua pureza também exerce essa função e teremos a oportunidade de avaliar a situação do bom ateu no terceiro capítulo. Todavia, é preciso pontuar que a religião é, sim, necessária para levar uma vida virtuosa, ou seja, um progresso moral indefinido no comportamento da pessoa.

\*\*\*

Chegamos assim ao final de nossa investigação sobre a liberdade prática. Nenhum dos três conceitos apresentados de forma absoluta e definitiva em nossa bibliografia corresponde ao que nos ensina os textos de Kant. Se ela for um tipo da liberdade transcendental, ocorre uma mistura dos fenômenos com as coisas em si mesmas. Nesse caso, o arbítrio aparece como uma liberdade transcendente, uma intelectualização da experiência. É a liberdade de indiferença ou a mônada absolutamente espontânea dos wolffianos. Vimos que, se há um espaço na natureza para uma ideia transcendental de liberdade, ele se encontra numa das forças que determinam a ação e o livre arbítrio. Já o caso de uma liberdade meramente relativa, independente da necessitação dos estímulos, mas fadada a buscar na sensibilidade seus incentivos, também se adequa mal ao conceito. Embora a razão realmente possa permutar seus fins empíricos pelo princípio do melhor, há uma outra força advinda da lei interna que determina a liberdade prática. Transforma-se, assim, a liberdade prática numa liberdade teórica. Por fim, uma liberdade natural, totalmente determinada pela cadeia causal seria um contrassenso. O fatalismo, o materialismo e o predeterminismo são absurdos que extrapolam toda a experiência, um dogmatismo empirista e inconscientemente metafísico. O que falta a esses conceitos é, por assim dizer, um giro copernicano. Ficamos com a impressão de que em todas essas acepções precisa subsistir um sujeito, uma substância, alguém que, por assim dizer, está no controle. Esse conceito, no entanto, indica o resultado da determinação de várias forças, dentre as quais somos os produtores espontâneos de algumas e absolutamente espontâneos de uma delas. Ainda que o âmbito prático seja atravessado pela unidade da consciência - em que as disputas se dão entre princípios racionais -, a liberdade prática retoma o homem em sua

integridade de corpo e espírito, atravessado também por forças obscuras, pelo erro, pelas paixões e pela loucura.

Esse conceito é realmente provado pela experiência - de onde mais se poderia retirar as forças senão das relações efetivas entre sujeito e objeto? - sem que ele ponha em risco a independência da razão. Que essa atue como uma força da natureza não deveria impressionar a ninguém. Kant repete isso *ad nauseam*. A questão da ideia da liberdade transcendental, por outro lado, é se podemos atribuir a alguma dessas forças uma causa absolutamente espontânea e adquirir, assim, algum conhecimento do suprassensível apoiado na experiência, dado que os *Paralogismos da razão pura* e *O ideal da razão pura* aboliram qualquer possibilidade desse conhecimento para os outros dois objetos da metafísica, Deus e alma.

## 2.7. A liberdade transcendental na Crítica da Razão Pura

Iniciamos este capítulo pela impressão que alguns comentários oferecem de que a verdadeira dificuldade, a pedra de escândalo para todos aqueles que se aproximam do tema da liberdade e da moral na primeira *Crítica* estaria na liberdade prática, contrariando a letra de Kant. É chegada a hora de retomarmos esse problema. Não porque ele seja de suma importância para a leitura do *Cânone*, mas porque precisamos esclarecer o impasse a fim de abrir o caminho. Nós já sabemos que esse texto só empregará

o conceito de liberdade, por ora, no sentido prático, deixando inteiramente de lado (porque explicado acima) o significado transcendental, que, embora sendo um problema para a razão, não pode ser pressuposto empiricamente como um fundamento de explicação dos fenômenos (KANT, 2012, p. 583; B 829-30)

Ora, sendo a pedra de escândalo incompreensível, pois qualquer ação absolutamente espontânea é inexplicável para o entendimento humano dado que parece ir contra toda a natureza, a liberdade transcendental será deixada de lado. É essa mesma incompreensibilidade que impede que se a tome como fundamento de explicação, pois o rompimento da homogeneidade do determinismo implica, por um lado, a falta de explicação para as ações virtuais de um espírito absolutamente livre, pois, nesse caso,

não haveria causa antecedente; por outro lado, a incompreensibilidade da relação entre esse virtual e seu efeito no fenômeno. Ainda que insistamos na conexão entre liberdade transcendental e liberdade prática, já sabemos que nesta última a razão, mesmo quando exerce forças morais, precisa ser considerada como uma causa natural que explica o surgimento de certos fenômenos. Não é preciso exatamente apelar, como faz Beck (1960, pp. 29-32), à experiência em primeira pessoa que cada um de nós tem do âmbito prático. É que, em sentido puramente prático, o que o arbítrio pressupõe nesses casos é a ideia transcendental - como se se tratasse aí de um sujeito desencarnado tal como o crusiano o imaginava, alguém que em primeira pessoa decide quase que indiferentemente as suas ações, abstraindo de todas as causas naturais. É por isso que Kant retoma justamente o conceito de livre arbítrio e acrescenta ao prático as definições da psicologia empírica, como quem insere as especulações novamente no terreno seguro da experiência.

Ora, num certo sentido, parece-nos que nosso trabalho não carece de uma investigação da terceira antinomia. Vale, contudo, retomar aquele ponto em que deixamos as *Lições de metafísica ML<sub>1</sub>*. O que se investiga na terceira antinomia e sua resolução são as condições transcendentais de possibilidade da liberdade prática. Sabemos também que a experiência não clama realmente para ser salva de certos embaraços conceituais. O que está em jogo, todavia, é defendê-la de certos caminhos ilusórios que a razão toma e a partir dos quais desemboca na liberdade de indiferença ou no fatalismo materialista. Começemos, então, retomando brevemente alguns momentos da própria antinomia.

É impressionante como a liberdade prática figura apenas raramente na *Crítica* antes da resolução da antinomia, o que contrasta com sua livre utilização e abundância de exemplos na obra pré-crítica e nas aulas. É como se toda *analítica* silenciasse sobre ela e falasse apenas de fenômenos físicos e das leis do movimento dos corpos. Isso talvez contribua para a confusão geral que assola muitos comentários. Parece mesmo que os princípios ali estabelecidos são os princípios da física, fazendo da introdução da liberdade um verdadeiro escândalo. Se a segunda analogia fosse o princípio de um determinismo exclusivo às forças do movimento, então a liberdade seria mesmo impossível. Tudo leva a crer que o uso da experiência da liberdade prática só seria permitido se se levasse a cabo a crítica da razão e dos absurdos que ela engendra. Por mais que a liberdade transcendental permaneça um problema, com isso a liberdade

prática estará a salvo. Consequentemente, o problema que Allison (1990, capítulo 3) e Kohl (2014, p. 315-6) trazem sobre a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática é central para a economia da obra. A pergunta que se coloca é: se essa dependência é puramente conceitual, sendo a liberdade prática um tipo específico de liberdade transcendental; se esta é a causa daquela; ou se a liberdade prática é o esquema sensível da ideia transcendental. Nossa investigação anterior permite, todavia, outra articulação. O núcleo da absoluta espontaneidade exerce uma força sobre o livre arbítrio que é oposta às forças da sensibilidade. Quando esta, enquanto força prática em geral, se sobressai aos estímulos sensíveis, então o comportamento figura como um esquema sensível da razão pura prática. Mas a razão, se não a perdemos, é uma fonte, uma potência perene de forças que devem se manifestar no mundo sensível. Desta forma, mesmo quando ela não vence as forças da sensibilidade, o fenômeno humano é seu esquema. Só que dessa vez é o esquema de sua privação, como algo que deveria ser e não aconteceu. Está sempre em jogo a tentativa de uma espiritualização do corpo, para retomar uma expressão de Felicitas Munzel (1999) em seu comentário sobre o caráter moral na filosofia kantiana.

Se, de um lado, a *resolução* kantiana tenta se afastar com isso de uma liberdade de indiferença, por outro, trata-se de combater a tese do fisiocrata transcendental, que procura reduzir o fenômeno humano ao movimento corporal a fim de preservar a unidade da experiência, pois, segundo ele, essa unidade parece ser garantida pela homogeneidade da cadeia das causas<sup>92</sup>. A liberdade transcendental é a quebra dessa unidade da experiência, porque escapa à concatenação das causas antecedentes e não pode ser encontrada na experiência. Ela é, portanto, um mero produto do pensamento.

Só temos a *natureza*, portanto, onde procurar a concatenação e a ordem do mundo. A liberdade (independência) das leis da natureza é, de fato, uma *libertação* da *coerção*, mas também o é em relação ao fio condutor de todas as regras. Pois não se pode dizer que, em vez de leis da natureza, entram leis da liberdade na causalidade do curso do mundo, já que, se esta fosse determinada segundo leis, já não seria liberdade, mas ela própria natureza. (KANT, 2012, p. 379; B475)

Essa natureza desprovida de causas dinâmicas é a imagem de um mundo sem sentido em que impera o materialismo fatalista e o acaso. Ora, isso, no entanto, parece aproximar a filosofia kantiana do defensor da tese, do racionalista dogmático. Este

---

<sup>92</sup> Assim, o defensor do materialismo parece se opor até mesmo ao empirismo de David Hume: "A liberdade (independência) das leis da natureza é de fato, uma *libertação da coerção*, mas também o é em relação ao *fio condutor* de todas as regras." (KANT, 2012, p. 379; B475)

também defende que o que está em disputa é a existência da liberdade absoluta ao lado da natureza e promove uma distinção que parece lembrar a distinção crítica. O racionalista diz que a cadeia de causas da natureza ocorre no tempo, enquanto as causas dinâmicas da liberdade dizem respeito apenas à causalidade. Assim como ele havia provado a necessidade de se pensar uma causa transcendente para o início do mundo, é possível também atribuir a liberdade às causas de alguns fenômenos no decorrer do mundo.

Pois aqui não falamos de um primeiro começo do absoluto segundo o tempo, mas sim segundo a causalidade. Se eu agora (por exemplo) levanto-me de minha cadeira de maneira inteiramente livre, e sem influência necessariamente determinante das causas da natureza, começa então, com esse acontecimento e suas consequências naturais ao infinito, uma série absolutamente nova - ainda que esse acontecimento seja apenas, segundo o tempo, a continuação de uma série precedente. (KANT, 2012, p. 382; B478)

Após ressaltarmos a acusação do fisiocrata, o que mais chama a atenção da defesa do racionalista não é a posição da própria liberdade transcendental, mas que seu exemplo, embora faça apelo a uma experiência interna<sup>93</sup>, é completamente destituído de lei. Ele ecoa o um exemplo que Kant utilizava na *Nova Dilucidatio* para revelar a ilusão de onde parte a liberdade de indiferença. Ora, o que se evoca é a liberdade transcendente de um sujeito que pode indiferentemente se levantar da cadeira ou permanecer sentado, sendo que esses dois predicados parecem completamente desencarnados, exercidos no vácuo. Eles nem transgridem nem agem a favor de qualquer lei, como se não fossem determinados por nada antes deles.

A ideia de liberdade transcendental e a ideia cosmológica, como mostra o comentário de Grier (2001, cf. capítulo 8), são necessárias para a investigação científica, porque surgem do próprio princípio transcendental da razão pura. O erro dogmático é a hipóstase, tanto da série completa das causas quanto do objeto a ser conhecido através da extensão das categorias - como predicado inteligível para um fenômeno sensível, que está além das nossas capacidades, isto é, o mundo, ou para o suprassensível, o primeiro motor ou o criador. A *démarche* da *Dialética* revela que, na verdade, esses princípios são apenas máximas racionais para a investigação da natureza, princípios regulativos

---

<sup>93</sup> Não seria esse o exemplo correspondente de um dos momentos argumentativos que analisamos na *Nova Dilucidatio*? Em 1755 Kant mostrava como a liberdade de indiferença é ilusória retomando o exemplo de uma suposta liberdade cognitiva em que o ser humano não parece determinado por nenhuma lei. Agora ele toma um exemplo em que nenhum dever se opõe à ação. Pois se levantar da cadeira é uma ação sempre permitida, que não transgride a lei moral. Ora, com isso parece que identificamos também uma das fontes empíricas da ilusão ao lado das suas condições transcendentais.

que são como se fossem objetivos, mas respondem a necessidades subjetivas. Consequentemente, Kant não concorda com nenhuma das posições dogmáticas. Dado, porém, que essas ideias não são contraditórias, como é o caso daquelas tratadas nas antinomias matemáticas, existe a possibilidade de salvaguardar a ambas. Nem uma liberdade como princípio interno das modificações da mônada, que habita indiferentemente o mundo, nem um mundo de ponta-a-ponta materialista que faz do ser humano um homem-máquina: mas exatamente aquilo que nossa investigação da experiência mostrou, uma natureza atravessada por forças mecânicas e forças dinâmicas heterogêneas.

Se a experiência mostra um núcleo de espontaneidade na liberdade psicológica e a razão dialética pode, com seus castelos de ar, destituir qualquer possibilidade de liberdade transcendental, fica claro por que a supressão desta aniquilaria a liberdade prática. Tornada impensável pela mera construção metafísica dos materialistas – por esses críticos radicais de toda metafísica –, apaga-se, como por meio de uma alucinação negativa, a espontaneidade da liberdade prática, restando assim um corpo desabitado e a ilusão natural de liberdade.

São essas duas opções que Kant vai desautorizar ao recolocar os termos da questão. Vale a pena analisarmos um longo que trecho que permite vislumbrar esse remanejamento da ordem transcendental:

A correção daquele princípio da completa concatenação de todos os acontecimentos do mundo sensível, segundo naturais leis imutáveis, já está garantida como um princípio na analítica transcendental, e não admite qualquer ruptura. Coloca-se apenas a questão: se, apesar disso, a liberdade também não poderia ter lugar em relação ao mesmo efeito que é determinado segundo a natureza, ou se ela estaria completamente excluída por aquela regra inviolável. E aqui a pressuposição efetivamente comum, mas enganosa, da *realidade absoluta* dos fenômenos, mostra também a sua influência negativa para confundir a razão. Pois se os fenômenos fossem coisas em si mesmas, não haveria como salvar a liberdade... Se, pelo contrário, os fenômenos não são tomados por mais do que de fato são, ou seja, por coisas em si, mas sim por meras representações que se concatenam segundo leis empíricas, então eles devem, por seu turno, possuir fundamentos que não são fenômenos. Essa causa inteligível, no entanto, não é determinada por fenômenos no que diz respeito à sua causalidade, muito embora os seus efeitos apareçam e possam ser determinados por outros fenômenos. (KANT, 2012, p. 431-2; B565)

Falta apenas uma coisa para que esse texto se torne compreensível e nossa hipótese plausível. O que está em questão é uma ampliação da própria experiência, por isso a

separação que ele opera entre a segunda analogia e os fenômenos que se concatenam por leis empíricas - mas cuja possibilidade se encontra nos princípios do entendimento puro. Como já destacamos, a segunda analogia não pode ser confundida nem com as leis dos fenômenos meramente externos, nem com as leis particulares da experiência. Ela é a condição de possibilidade de todos os fenômenos, tanto dos externos quanto dos internos. Desta forma, a confusão entre fenômenos e coisas em si diz respeito à hipóstase dos fenômenos puramente mecânicos, como se todos os fenômenos da relação interna fossem apenas uma ilusão natural. O único jeito de resguardar a liberdade num mundo constituído por substâncias corpóreas seria a posição de uma substância inteligível. Ora, Kant não oferece essa saída. Em primeiro lugar, ele retoma o fato de que esses fenômenos são apenas representações. A consequência não dita desse movimento é que tudo se torna representação, acabando com a distinção dos corpos verdadeiros e dos pensamentos ilusórios ou secundários, meros efeitos do movimento de partículas fisiológicas. Ambas as representações externas e internas possuem leis empíricas próprias ao mesmo tempo em que respeitam a condição transcendental de possibilidade da experiência. Em segundo lugar, por serem meros fenômenos, eles possuem seu fundamento nos *noumena*. Esses efeitos sensíveis das causas inteligíveis são a chave do enigma para a resolução desse problema dialético, mas também um foco de dificuldades para a interpretação.

Kant procura elucidar sua solução estabelecendo uma distinção entre o caráter inteligível e o caráter empírico dessa causa inteligível. Por hipótese, a causa inteligível de um fenômeno sensível produz efeitos também sensíveis. Apesar de não ser um fenômeno, pode-se considerar essa faculdade inteligível de dois modos: como inteligível em sua ação como coisa em si e como sensível no seu efeito no mundo. Do lado inteligível, a relação de causalidade que conecta a *causa noumenon* ao efeito empírico é também inteligível; do lado do efeito há uma outra lei de causalidade que respeita as condições de possibilidade da experiência e, portanto, aí se estabelece um caráter empírico, bem como se considera a faculdade inteligível como sendo ela mesma uma faculdade natural. Essa solução conceitual põe fim à contradição da razão consigo mesma e nos possibilita pensar que, num mesmo fenômeno, seja encontrada a natureza e a liberdade. Todavia, o interessante desse esboço não é exatamente a descrição daquilo que escapa às condições da experiência no caráter inteligível em comparação àquilo que só através dela aparece, mas que ele parte de um objeto dos sentidos. Como

Kant afirmava logo no início, ele não pretende fornecer uma dedução da liberdade, mas esclarecer o problema pela sua aplicação. Ora, que objeto é esse?

Isso, todavia, parece servir mais à confusão do que ao esclarecimento. É que esse fenômeno não é outro senão a liberdade prática ou o livre arbítrio. Ora, por assim dizer, a prova da resolução é uma prova empírica. Esclarece-se um modelo especulativo por meio de um exemplo *in concreto*. É o sinal sensível que permite não deixar completamente de lado o caráter inteligível. A distinção crítica permitiria vislumbrar em todos os seres uma possível faculdade intelectual, pois todos eles possuem um objeto transcendental em seu fundamento. Nem por isso ocorre um panlibertarianismo, como expressa Beck (1960, p; 190). Kant não povoa o mundo de mônadas dotadas de *vis representativa*. Apenas um sinal sensível, o esquema de outra causalidade, permite vislumbrar uma causa inteligível.

Este fundamento inteligível não diz respeito às questões empíricas, mas apenas ao pensamento no entendimento puro; e, embora os efeitos desse pensar e agir do entendimento puro se encontrem nos fenômenos, eles não devem por isso ser menos passíveis de uma explicação completa a partir de suas causas no fenômeno segundo leis naturais, na medida em que siga somente o seu caráter empírico como fundamento supremo de explicação, e se deixe inteiramente de lado, como desconhecido, o caráter inteligível que é a causa transcendental daquele (a não ser na medida em que seja fornecido através do empírico como seu sinal sensível). (KANT, 2012. p. 436; B573-4)

A prova fornecida é, porém, um tanto tortuosa. Identificado o ser humano como esse sinal sensível, ela logo avança para as faculdades intelectuais a fim de mostrar como a razão se destaca absolutamente da experiência. Isso parece levar comentadores como Esteves (2009, p. 51) a ver o sinal sensível no agir segundo imperativos da razão. Se nossa hipótese estiver correta, esse esquema sensível consiste no arbítrio como um todo, mesmo quando faltam comportamentos livres. Parte da confusão ocorre porque o ser humano possui dois caracteres empíricos, ou melhor, existem dois modos de considerar suas ações enquanto fenômenos<sup>94</sup>. Nós já esclarecemos essa questão no

---

<sup>94</sup> Allison (1990, em especial p. 34) procura definir o caráter empírico como um compatibilismo de estilo leibniziano ou humeano, isto é, uma cadeia de causas internas, psicológicas, formada por desejos, anseios etc. Isso, contudo, é insuficiente, pois Kant não teria se contentado com uma explicação pela causalidade interna. O comentador nos diz que o âmbito prático revela já nas leis pragmáticas um primeiro incompatibilismo com a natureza. Nesse sentido, Allison vai afirmar que o filósofo pretende compatibilizar dois tipos de incompatibilismo. Nossa argumentação, por outro lado, atentou-se para o fato de que Kant não pretende definir um caráter empírico, mas mostrar que existem dois tipos de relação no caráter empírico, que é apenas a lei da causalidade empírica. O livre arbítrio possui um caráter empírico, ele é enquadrado por essa causalidade de duas maneiras distintas, por duas forças heterogêneas. O comentador chega a dizer que esse caráter permite um compatibilismo mais largo, que fuja ao



início deste capítulo. De um lado, esse fenômeno deve ser explicado como puro corpo, através das leis empíricas do movimento; é o que ocorre na investigação fisiológica das causas motrizes das ações humanas. De outro, ocorre o fenômeno da liberdade prática, que também é passível de uma investigação empírica, mas para a qual se fornece pouco destaque - talvez porque o objetivo seja justamente uma prova da liberdade transcendental pela aplicação ao caso humano. Essa investigação não toma, entretanto, a relação do fenômeno com sua causa inteligível, o que seria próprio à investigação transcendental, mas considera essa faculdade intelectual como uma causa natural, enxergando as relações práticas como passíveis de estudo experimental.

Mas fiquemos por aqui, e aceitemos ao menos como possível que a razão realmente tem causalidade em relação aos fenômenos; ela deve então, mesmo sendo razão, mostrar um caráter empírico seu, pois toda causa pressupõe uma regra segundo a qual certos fenômenos se seguem como efeitos, e toda causa exige uma uniformidade dos efeitos que funda o conceito da causa (como uma faculdade); o qual, na medida em que tem de resultar de meros fenômenos, pode ser denominado seu caráter empírico e é estável, ao passo que seus efeitos aparecem em figuras modificáveis segundo a diversidade das condições que os acompanham e em parte os limitam.

Assim, todo homem tem um caráter empírico de seu arbítrio, que não é outro senão uma certa causalidade de sua razão, na medida em que esta mostra em seus efeitos no fenômeno uma regra segundo a qual se podem inferir os fundamentos e as ações da razão no que diz respeito a seu tipo e seus graus, e julgar os princípios subjetivos de tal arbítrio.(KANT, 2012, p. 438; B577)

Kant enfatiza no texto o desempenho do juízo na aplicação da ciência para um objeto singular, isto é, a utilização da ciência empírica para avaliar as capacidades práticas de uma pessoa em particular. Deve estar claro que de início essa ciência se situava na psicologia empírica e, com o tempo, parece migrar para a antropologia pragmática. Era preciso afastar o estudo da fisiologia da alma daquele que pretende fornecer as bases para uma doutrina da atividade prudente do ser humano. Diferentemente da investigação científica daquilo que a natureza faz do homem, nesse caso o que está em jogo é uma contribuição para o que o homem pode fazer de si mesmo, cujas regras gerais são enunciadas no estudo sobre o caráter da pessoa na segunda parte da *Antropologia* publicada em 1798.

---

determinismo neurofisiológico. Isso não deixa de ser verdade, desde que se acrescente que é essa mesma experiência que possibilita também o incompatibilismo. A nosso ver, só há incompatibilismo transcendental em Kant caso ele possa coexistir com o compatibilismo e o filósofo legitime, desta maneira, Leibniz e Hume.

De um ponto de vista pragmático, a doutrina universal *natural* (não civil) dos signos (*semiotica universalis*) se serve da palavra *caráter* numa dupla acepção, porque, em parte, se diz de um certo homem que tem este ou aquele caráter (físico), em parte que ele tem *um* caráter (moral), que, ou é único, ou não pode ser caráter algum. O primeiro é o signo distintivo do ser humano como ser sensível ou natural; o segundo o distingue como ser racional, dotado de liberdade. Tem caráter o homem de princípios, de quem se sabe seguramente que se pode contar, não com seu instinto, mas com sua vontade. - Por isso, no que cabe à faculdade de desejar (ao que é prático), pode-se dividir, na característica sem tautologia, o *característico* em a) o *natural* ou disposição natural, b) o *temperamento* ou modo de sentir (*Sinneart*) e c) o *caráter* pura e simplesmente ou modo de pensar (*Denkungsart*). - As duas primeiras disposições indicam o que se pode fazer do ser humano; a última (moral), o que ele se dispõe a fazer de si mesmo. (KANT, 2006, p. 181; AkVII 285)

Sabemos que comentadores como Schönecker (2004), Allison (1990), Almeida (1997), entre tantos outros, defendem que na *Dialética* Kant teria se utilizado de um conceito de liberdade prática que é o de liberdade transcendental ou está próximo dele. Parece-nos que, por atentarem pouco à estrutura argumentativa da *resolução da terceira antinomia*, eles não notaram que aí nunca se fala da vontade pura, nunca se distingue, naquilo que é próprio ao âmbito prático, o que possui uma fonte sensível ou uma fonte propriamente intelectual. Temos a impressão de que pouco se fala do dualismo que opõe os fenômenos internos aos fenômenos externos. Ainda mais grave, pouco se nota que essa defesa de uma liberdade prática transcendental ou plenamente incompatibilista parece dar argumentos para uma liberdade de indiferença. Kant é sempre consequente em seu empirismo. Somente a experiência pode fornecer o fio condutor necessário para que a investigação transcendental, num primeiro momento, não se perca. Claro que a segunda *Crítica* avançará sobre o campo do inteligível e encontrará num fato da razão uma *ratioco gnoscendi* para um conhecimento prático da liberdade transcendental da razão prática. Neste momento, todavia, o que está em jogo é todo o âmbito prático em contraste com uma ciência que não é meramente determinista no sentido kantiano - ora, vimos a contento que a liberdade prática não foge ao determinismo -, mas também uma ciência fisiológica que permite a previsibilidade de acontecimentos, isto é, um predeterminismo. Neste caso, bastaria conhecer todos os detalhes do homem-máquina para prever suas ações. Se isso parece estar vedado ao entendimento finito é porque essa máquina é, na verdade, um organismo vivo e racional que não pode ser reduzido às meras leis da física, embora seja afetado por elas.

Desta forma, quando Kant enuncia que a razão pode exercer uma causalidade sobre o arbítrio e sobre os fenômenos, evocando o âmbito prático em sua versão

inteligível, o que ele chama de imperativo não se restringe ao imperativo categórico, nem o dever se limita ao dever moral.

Esse dever expressa uma ação possível, pois, cujo fundamento não é outro senão um mero conceito, ao passo que o fundamento de uma mera ação da natureza tem de ser sempre um fenômeno. Agora, a ação a que o dever é dirigido tem de ser sempre possível sob condições naturais; estas condições naturais, porém, não dizem respeito à própria determinação do arbítrio, mas apenas ao efeito e ao sucesso do mesmo no fenômeno. Quantos quer que sejam os fundamentos naturais que me impelem a *querer*, e quantos que sejam os estímulos sensíveis, eles não podem produzir o *dever*, mas apenas um querer ainda longe de ser necessário, embora sempre condicionado. O dever que é expresso pela razão, pelo contrário, estabelece a medida e a finalidade, e mesmo a proibição e a autorização. Quer se trate de um objeto da mera sensibilidade (o agradável), quer da razão pura (o bem), a razão não cede ao fundamento que é dado empiricamente, nem segue a ordem das coisas tal como se apresenta no fenômeno, mas faz para si, com total espontaneidade, uma ordem própria segundo ideias... (KANT, 2012, p. 438; B576)

As condições naturais das relações externas influem, por certo, na determinação do arbítrio, mas só se apresentam como obstáculos à relação interna quando se trata da realização da ação ou, como Kant coloca, ao sucesso desta ação no mundo sensível. A relação prática interna é ainda aquela mesma que estudamos na *Nova Dilucidatio*, a relação dos motivos objetivos da razão prática na determinação do arbítrio. Por isso é que o *dever* não ordena apenas o comportamento moral, mas comporta, neste momento, tanto os fins em si mesmos quanto os fins pragmáticos, meios para atingir a felicidade. O ponto é que é exatamente essa ordem prática inteligível que passa a poder figurar também como fenômeno e, sem contradizer a natureza, aparecer como uma espontaneidade também no mundo sensível. Não é preciso, portanto, evocar a leitura do duplo ponto de vista para justificar que, do ângulo prático, a ação é transcendentalmente livre, enquanto do ponto de vista teórico, ela é predeterminada e condicionada. O único momento em que o ser humano deixa de ser livre é na abstração teórica de seu fenômeno enquanto corpo ou no estudo de suas faculdades inferiores em que ele é visto como passivo. Da mesma forma, o único momento em que ele é absolutamente livre - não a sua vontade pura, mas o homem como um todo - se dá na abstração promovida pela ideia moral. Na liberdade prática, seja considerada teoricamente, seja praticamente, o homem é livre, pois as forças que atuam em seu arbítrio e possuem como fonte a razão são espontâneas.

O estatuto dessa liberdade, contudo, ainda está em pauta. Como se trata de uma prova pela aplicação ou uma prova empírica, a liberdade transcendental permanece um

problema. Provas empíricas, como sabemos, não oferecem qualquer certeza apodítica para os desafios transcendentais. O livre arbítrio apresenta as marcas características dessa liberdade. A razão é um exemplo dessa liberdade, mas aquilo que é propriamente transcendental na argumentação permite concluir apenas pela sua possibilidade no pensamento e que, portanto, ela não seja suprimida como um nada transcendental, uma não-coisa. Assim, a *resolução à terceira antinomia* responde à questão da psicologia racional: "como é possível a liberdade prática?" Ela é possível pela pressuposição necessária da liberdade transcendental tanto para a filosofia prática quanto para a investigação teórica. Mas também porque a hipótese crítica se mostra inteiramente plausível.

[...] onde a própria razão, contudo, é considerada como causa determinante (na liberdade), portanto no princípio prático, devemos proceder como se tivéssemos diante de nós, não um objeto dos sentidos, mas do entendimento puro, caso em que as condições já não estão na série dos fenômenos, mas têm de ser postas para fora dela, e a série dos estados pode ser considerada como se começasse de modo absoluto (por meio de uma causa inteligível); tudo isso prova que as ideias cosmológicas não passam de princípios regulativos [...] (KANT, 2012, p. 515; B713)

De nossa parte, não nos deixaremos enganar: um objeto inteligível, mas que possui um caráter empírico livre e determinado - de um lado, mistura de corpo e alma, de outro, mero corpo. Mas esse trecho do *Apêndice à Dialética transcendental* traz o esclarecimento de que a liberdade transcendental na primeira *Crítica* é apenas uma máxima subjetiva para a investigação dos fenômenos. É que ainda não se avançou até o ponto de se perguntar como é possível a ação moral ou os juízos sintéticos práticos *a priori*. Isso nos remete novamente ao texto de 1755 no qual Kant formulava o seu conceito de *ratio cognoscendi*.

...eu tomo o exemplo do eclipse dos anéis de Júpiter, do qual eu digo que é o *fundamento do conhecimento [rationem cognoscendi]* da propagação sucessiva e da velocidade específica da luz. Mas esse fundamento determina essa verdade apenas pela consequência. Pois, se Júpiter não tivesse nenhum satélite ou se nenhuma ocultação fosse produzida pelas suas revoluções sucessivas, mesmo assim a luz ainda se moveria no tempo da mesma maneira, embora isso talvez não fosse de nosso conhecimento. Ou, para me basear ainda mais na dada definição, o fenômeno dos anéis de Júpiter, que demonstra o movimento sucessivo da luz, pressupõe precisamente essa propriedade da luz, sem a qual ele não

teria surgido e, portanto, determina essa verdade pela consequência.<sup>95</sup> (KANT, *Ak I*, p. 393; nossa tradução)

Tal como o modelo da luz para os anéis de Júpiter, a liberdade transcendental é um conceito puramente especulativo pressuposto. A diferença é que a hipótese racional da luz permanece dentro do quadro dos fenômenos, enquanto essa ideia ultrapassa todo o campo da experiência. A distinção crítica faz dela uma ideia ao menos pensável, um modelo teórico-especulativo que pode coexistir com a natureza. Há, todavia, no mundo dos fenômenos, um objeto dos sentidos que pressupõe a liberdade. Não fosse assim ele nem sequer ocorreria e o ser humano estaria fadado ao absurdo do fatalismo materialista. Isso ainda não demonstra que essa ideia seja possível ou que ela seja real, mas apenas que ela é uma hipótese necessária para a explicação de certos acontecimentos. Uma prova dessa ideia deveria ser puramente transcendental, da mesma espécie que a prova da existência de Deus no *Beweissgrund*. Por isso a conclusão de Kant nos alerta para que não avancemos mais do que o seu texto permite, como se ele pressentisse a tentação a que o leitor estaria exposto:

Deve-se observar que nós não quisemos estabelecer aqui a *realidade* da liberdade como uma das faculdades que contém a causa dos fenômenos de nosso mundo sensível. [...] já que nunca podemos inferir de algo que absolutamente não pode ser pensado segundo leis da natureza. Além disso, não quisemos jamais provar a *possibilidade* da liberdade; pois isso também não teria dado certo, uma vez que não podemos em geral conhecer a partir de meros conceitos *a priori* a possibilidade de um fundamento real ou de uma causalidade. (KANT, 2012, p. 443; B586)

As conclusões a que nossa investigação conduziu são inúmeras com relação aos problemas levantados pelo comentário kantiano. Partimos de problemas que diziam respeito à definição do conceito de liberdade prática e da contradição ou ambiguidade que supostamente existe entre o uso que dele se faz na *Dialética* e o modo como aparece no *Cânone*. Procuramos salientar a coerência completa com que Kant encaminha suas investigações e no uso que faz desse conceito. Em virtude de a liberdade prática ser um fenômeno espontâneo e determinado que pode ser considerado a partir de uma investigação empírica, demos um destaque para o papel da experiência na *Dialética*

---

<sup>95</sup> "[...] eclipses satellitum Iovialium nuncupo, quas dico *rationem cognoscendi* suppeditare successivä et celeritate assignabili factä propagationis lucis. Verum häc ratio est consequenter tantum determinans hanc veritatem; si enim vel maxime nulli afforent Iovis satellites, nec eorum per vices facta occultatio, tamen lux perinde in tempore moveretur, quanquam cognitum forsitan nobis non esset, s. ut ad definitionem datam propius applicem, phänomena satellitum Iovialium, successivum lucis motum probantia, supponunt hoc ipsum lucis ingenium, sine quo ita contingere non possent, ideoquë consequenter tantum hanc veritatem determinant."

*transcendental*. Preservados os lugares estruturais e os objetivos que cada um desses momentos comporta, é o mesmo conceito que desempenha funções diversas. A *resolução da terceira antinomia*, portanto, não define ou expõe a prova de uma liberdade prática transcendental que seria completamente independente da sensibilidade e absolutamente espontânea. O que ocorre é a postulação polêmica contra o fatalismo, mas também contra a liberdade absoluta do wolffismo, de uma hipótese racional que transgride os limites da experiência. Para que os fenômenos práticos tenham algum sentido é necessário apontar como certas forças e imperativos aludem a uma causalidade inteligível que parece determinar os corações humanos. Assim se estabelece a ideia de uma fonte ou faculdade que age virtualmente sobre um dos fenômenos do mundo sensível.

## **2.8. A liberdade prática na *Crítica da razão prática***

Apesar de termos procurado responder e absorver algumas objeções ao conceito compatibilista de liberdade em Kant, ainda nos falta lidar com o problema do destino do conceito de liberdade prática. Procuramos apresentá-lo como um conceito que Kant nunca teria revisado, que permanece o mesmo em sua filosofia. Essa liberdade, nós a justificamos por meio da obra de 1781 e, no capítulo seguinte, mostraremos como todos esses preparativos permitem uma leitura coerente da démarche kantiana. Todavia, a literatura secundária se preocupa também com o futuro deste conceito na obra de Kant. Pois, para além da coerência interna da *Crítica da razão pura*, questiona-se a tensão existente na relação entre a primeira e a segunda *Críticas*. Schönecker (2004, cf. p. 102 a 105), por exemplo, considera não apenas que a parte empírica da liberdade prática seja um conceito pré-crítico - incluído aí o efeito sensível da força inteligível -, como faz dele um conceito completamente ultrapassado pela nova noção de liberdade apresentada na *Crítica da razão prática*.

Se a nossa tese sobre o conceito naturalizado de liberdade se aplica, encontra-se na CRPr uma apresentação detalhada do mesmo conceito. Isto certamente com uma diferença decisiva - o conceito naturalizado de liberdade (Kant o chama de "comparativo" e "psicológico") é na CRPr severamente criticado.<sup>96</sup>(SCHÖNECKER, 2004, p. 102; nossa tradução)

---

<sup>96</sup> "Wenn unsere These zum naturalisierten Freiheitsbegriff zutrifft, findet man nämlich in der KpV eine ausführliche Darstellung eben dieses Begriffs. Dies allerdings mit einer entscheidenden Änderung - der naturalisierte Freiheitsbegriff (Kant nennt ihn ‚komparativ‘ und ‚psychologisch‘) wird in der KpV heftig."

A liberdade prática, porque é natural e sempre determinada pelas causas antecedentes, não é suficiente para explicar uma ação moral, isto é, uma ação absolutamente livre. Já sabemos, contudo, que a resposta última de Kant para esse problema é o sentimento moral enquanto receptividade, assim como sabemos que a vontade pura, embora não receba uma prova transcendental em 1781, permanece a fonte inteligível atemporal dos motivos morais. O equívoco, portanto, deve ser outro. Por mais que a liberdade transcendental e o fato da razão acrescentem à metafísica kantiana, isso não altera nossa interpretação. Temos a impressão, mais uma vez, de que nessa comparação entre as duas *Críticas*, os comentadores mais uma vez deslizam para o dogmatismo racionalista. Retomemos, então, o longo trecho da segunda *Crítica* em que nosso autor supostamente descarta a liberdade naturalizada no lixo das filosofias pré-críticas.

Ou seja, como se pode chamar totalmente livre aquele **homem** que, no mesmo momento e em vista da mesma ação, está submetido, sob o mesmo ponto de vista, a uma necessidade natural inevitável? Buscar subterfúgio ajustando a *espécie* dos fundamentos de determinação de sua causalidade segundo a lei natural a um conceito *comparativo* de liberdade (segundo o qual chama-se, algumas vezes, de efeito livre aquilo cujo fundamento natural determinante reside *internamente* no ser eficiente... do mesmo modo as ações do homem, embora sejam necessárias por seus fundamentos de determinação que precedem no tempo, são ainda assim denominadas livres, porque são todavia ações provocadas por representações internas produzidas por nossas próprias forças, segundo desejos gerados por elas à ocasião das circunstâncias e, portanto, segundo nosso bel-prazer) é um recurso miserável... Na pergunta sobre aquela liberdade que tem de ser colocada como fundamento de todas as leis morais e da imputação conforme a essas leis, não importa em nada se a causalidade determinada segundo uma lei da natureza é necessária por fundamentos de determinação que se encontram *no sujeito* ou *fora* dele e se, no primeiro caso, ela é necessária por instinto ou por fundamentos de determinação. Se essas representações determinantes têm, segundo as declarações desses próprios homens, o fundamento de sua existência no tempo e certamente no *estado anterior*, mas este por sua vez em um estado precedente, e assim por diante, então essas determinações, quer sejam sempre internas, quer tenham causalidade psicológica ao invés de mecânica, isto é, produzam a ação por representações e não por movimento corpóreo, continuam sendo *fundamentos de determinação* da causalidade de um ser enquanto sua existência é determinável no tempo, as quais, por conseguinte, quando o sujeito deve agir, *não estão mais em seu poder*, e que desse modo trazem consigo certamente liberdade psicológica (caso se pretenda utilizar esse termo para o mero encadeamento interno das representações da alma), mas ainda assim necessidade natural, não deixando, portanto, subsistir a *liberdade transcendental*, a qual tem de ser pensada como independência de tudo o que é empírico e, por conseguinte, da natureza em geral, seja ela considerada como objeto do sentido interno meramente no tempo ou também **como objeto** no sentido externo no espaço e no tempo simultaneamente. Sem essa liberdade (nesse último significado, que é o apropriado), sendo a única que é prática *a priori*, não é possível a lei moral, nem a imputação segundo a lei. (KANT, 2016, p. 128-30)

O argumento do trecho não parece seguir a direção indicada por Schönecker. Não se está excluindo a liberdade prática ou psicológica em geral. O que se afasta é a utilização desse conceito como resposta miserável à questão: como a moral e a imputação são possíveis? Na primeira *Crítica*, tanto a moral quanto a imputação eram pressupostas, dadas como fatos. Aliás, todos esses conceitos foram mobilizados para apontar na direção do inteligível, para a possibilidade da ideia transcendental. Lembremos que a liberdade prática continha um núcleo transcendental, que a moral pressupunha a ideia dessa liberdade e que o exemplo da imputação do mentiroso também a evocava. O que o trecho proíbe é a utilização de um argumento empírico para responder a uma questão transcendental. Nós sabemos que, sem a liberdade transcendental, a liberdade prática não se sustenta. Um conceito meramente empírico de liberdade seria um absurdo, uma sombra subjetiva. Como Kant se expressa, esse ser seria um mero autômato espiritual agindo por forças internas que o atravessam, mas não lhe pertencem. Sua pretensa espontaneidade não seria melhor que a de um espeto de churrasco que, uma vez posto em movimento, gira por si mesmo, mas mecanicamente. Evocar, então, as forças ou os motivos internos, uma causalidade empírica distinta da causas externas do movimento, não pode fornecer o fundamento a partir do qual é sempre possível dizer que estava no poder de uma pessoa agir bem e, no caso de uma ação imoral, ter agido de outra maneira, ou seja, que a ação do homem está sempre em seu poder - a não ser, é claro, nos casos em que a razão está ausente ou se perdeu. Pois se trata aí de ressaltar que esta potência, que esta faculdade está para além do fenômeno, em sua base, como seu fundamento inteligível, sua *causa noumenon*. O texto objetiva mostrar então que não se pode apelar ao efeito concreto para responder uma questão que só diz respeito à sua fonte inteligível.

O destino do conceito está, assim, minimamente garantido. Nossas referências à *Antropologia de um ponto de vista pragmático* já aludiam a esse estado de coisas. Se nossa leitura for plausível, então não apenas os conceitos permanecem os mesmos, mas também as questões transcendentais que em 1781 não recebiam uma resposta satisfatória - e eram pressupostas como se sua resposta dependesse de outra ciência - encontraram seu lugar em 1788. O conceito de liberdade psicológica e a ideia de liberdade transcendental mantêm cada qual o seu estatuto, e a relação entre eles é o que impulsiona Kant para além do que os seus contemporâneos leibnizianos teorizavam.



\* \* \*

Cabe-nos agora passar ao último capítulo desta dissertação. Precisamos reter, para tanto, um dos resultados mais importantes desta investigação para aquilo que segue. Os comentadores entendem que no *Cânone* o bem supremo desempenha a função de sustentar a realização de ações morais. Tivemos a oportunidade de ver que a própria experiência prova, mas não de maneira transcendental, uma força moral. O problema era saber da fonte dessa produção puramente inteligível, que nada deriva da experiência, e de como conciliar essa força intelectual com as forças sensíveis, isto é, como promover essa passagem entre a liberdade e a natureza. A hipótese de Kant se deu pela via do sentimento moral, seja como força inteligível atuante na sensibilidade, seja como faculdade receptiva que, por assim dizer, transforma o inteligível num sentimento. Ora, esse assunto não é sequer abordado na primeira *Crítica*. Kant, todavia, traz o âmbito prático como algo dado em que tanto determinações morais quanto pragmáticas são possíveis e reais. A liberdade prática é suficiente para a moral porque ela pressupõe a liberdade transcendental. Esse núcleo de espontaneidade pode tanto organizar os incentivos sensíveis quanto agir com base em produções puramente racionais, isto é, morais com vistas ao bem em si mesmo. A realização de uma ação moral está, portanto, garantida, provada *in concreto*. Embora ainda não se tenha demonstrado a sua possibilidade, ao menos se afastou toda objeção dogmática. Se, porém, a questão das ações morais nos parece agora pacífica, outros problemas e afirmações existentes no *Cânone da razão pura* ainda ameaçam o restante do texto.

### Capítulo 3: A transição da moral à teologia moral e desta à teologia transcendental

Passada essa longa digressão pelo conceito de liberdade, vamos agora retomar o plano que Kant havia traçado para o *Cânone*: a partir da questão da esperança de felicidade, valer-se de um desvio pela filosofia prática a fim de, subindo pelas respostas teóricas oferecidas, alcançar a resposta para a questão dos objetos da metafísica. Diferentemente do capítulo anterior, seguiremos de perto a *démarche* da argumentação kantiana, procurando elucidá-la também a partir da filosofia pré-crítica.

Como já salientamos, uma interpretação detida do *Cânone da razão pura* foi raramente encetada por si mesma. Acompanhamos, de certo modo, as leituras que atentam para a questão da liberdade na primeira *Crítica*. De nossa parte, poderíamos dar a questão por encerrada. Cremos ter oferecido uma interpretação para a liberdade prática que permite pensar tanto a sua prova empírica quanto a sua suficiência para a questão da realização de ações morais. Além disso, indicamos também como essa investigação pode contribuir para as pesquisas que queiram se debruçar sobre as provas transcendentais da liberdade. Vimos, contudo, que uma vertente da literatura secundária, contudo, avança em suas interpretações. Por exemplo, como o arbitrio é considerado por autores como Allison (1990) e Almeida (1997) como uma liberdade relativa que depende de estímulos sensíveis para executar uma ação moral, logo que a razão não seja capaz de produzir qualquer força e agir com base em seus próprios motivos racionais, então, segundo esses comentadores, os objetos da metafísica vêm em auxílio a essa falta de caráter do homem. O mesmo ocorre nas interpretações mais compatibilistas, como a de Guérault (1954).

Por contraste, na *Crítica da razão pura* os postulados de Deus e da imortalidade da alma são introduzidos como suportes para a lei moral, não meramente como condições necessárias para alcançar um fim comandado pela lei moral. Como Kant coloca sucintamente, "sem um Deus, portanto, e sem um mundo ainda invisível, mas esperado por nós, as nobres ideias morais podem até ser objetos de elogio e admiração, mas

não móveis do propósito e da execução...<sup>97</sup> (A813/B841) (ALLISON, 1990, p. 67; tradução nossa)

Schönecker (2004, pp. 127-142), apesar de levar em consideração vários outros trechos que não corroboram essa tese e são opostos a ela, não decide a questão, pois conclui que os documentos não permitem uma resolução.

Antoine Roullé (2014, cf., por exemplo, p. 413), por sua vez, insiste que não se trata da realização da ação moral e da sua fundamentação, mas da produção de uma vida ética. Ainda assim o seu argumento permanece manco, pois ele lê o conceito de liberdade prática como Martial Guérault (1954), isto é, como um dado empírico, uma liberdade natural. Como já vimos, a questão da ação moral é resolvida por Kant com base na hipótese do sentimento moral. Mais a frente nós mostraremos que só podemos concordar com Roullé num sentido determinado. Embora ele apresente uma saída e interpretação que avança em relação aos outros, ele parece não captar que a questão do *Cânone* se encontra na possibilidade de realização do bem supremo derivado, do bem na terra, que não pode ser reduzido à vida ética. Esta é um de seus produtos, mas apenas na consideração da vida de uma pessoa, enquanto também podemos pensar o bem na história da natureza.

Uma outra vertente aborda a segunda seção do *Cânone* pelo tema do bem supremo. Comentários mais recentes disputam se ele é um conceito religioso ou um conceito secular. Reath (1992) defende que na primeira *Crítica* Kant ainda se inclina para um lado religioso enquanto responsável pela distribuição de uma justiça divina no outro mundo. O comentador defende, contudo, que esse não é o verdadeiro conceito kantiano, pois a única maneira de evitar certas contradições seria com base num conceito secular em que o sumo bem se realizaria neste mundo com a modificação das instituições sociais. Em outras palavras, com a instauração da república. Apesar disso, em oposição a Allison (1990), os postulados surgem para que seja possível realizar o objeto da moral, evitando assim o absurdo prático de uma razão pura que exigiria mais do que é humanamente possível. O'Neill (1997), por sua vez, destaca que o conceito oferece uma passagem entre dois pontos de vista epistêmicos, o prático/inteligível e o teórico/fenomenológico. Em relação à disputa, contudo, ela deixa a questão em aberto:

---

<sup>97</sup> "By contrast, in the *Critique of pure reason* the postulates of God and immortality are introduced as props for the moral law itself, not merely as necessary conditions for the attainment of an end commanded by that law. As Kant succinctly puts it, "Without a God and without a world invisible to us now but hoped for, the glorious ideas of morality are indeed objects of approval and admiration, but not springs of purpose and action."

ambos os conceitos, religioso e secular, coexistem em Kant e nenhum deles se apresenta como essencial. A leitura de Beiser (2006) pretende mostrar que essa dicotomia é falsa. Partindo de fontes da filosofia medieval e pré-kantiana ele aponta que o sumo bem é, em primeiro lugar, um conceito religioso que ele identifica com o ideal cristão. Isso, no entanto, não contrasta com um conceito secular, pois se trata aí do conceito agostiniano do reino de Deus na terra, de uma espiritualização do mundo sensível - por oposição às imagens da recompensa no outro mundo. Sua leitura deposita tanto esforço em mostrar que a filosofia kantiana é uma doutrina cristã que parece confundir a metafísica com a religião, deixando em segundo plano a discussão prática e a verdadeira função transcendental dos postulados. Quando a questão, por outro lado, é o papel que a fé moral e o sumo bem desempenha para a execução moral no *Cânone*, Beiser simplesmente retoma a opinião de Allison (1990) sem qualquer investigação. Segundo ele, em 1781 Kant ainda ensinava uma doutrina pré-crítica e heterônoma. Com relação a essas leituras, nossa tarefa será a de mostrar como a discussão por elas instaurada é secundária em relação ao que Kant pretendia ressaltar nesse momento argumentativo. Seguindo a indicação de Beiser de que é preciso encontrar a significação transcendental e metafísica do bem supremo e dos postulados da razão, reposicionamos a questão a partir dos impasses inerentes à razão prática e à passagem entre o supressensível e o sensível.

Um ponto fora da curva dessas investigações é Gallois (2009). De acordo com ele, o Deus teleológico do *Apêndice à dialética transcendental* faz um retorno no *Cânone*. A função crítica do sumo bem neste texto é, segundo esse intérprete, a de fornecer uma unidade sistemática para o conhecimento humano. Há, parece-nos, uma aproximação bastante perigosa entre o Ideal da razão pura e o sumo bem originário, como se o desvio pela prática pudesse fornecer uma prova metafísica para um conceito escolástico e especulativo. Ficamos com a impressão de que ocorre um deslize para a metafísica preguiçosa, o que compromete o conhecimento empírico, único conhecimento propriamente dito do ser humano.

Nossa abordagem difere dessas em sua própria intenção: ler o *Cânone* com base em seus objetivos estruturais. Trata-se de fornecer uma resposta à razão que incansavelmente está em busca do incondicionado. Nossa empreitada pelo tema da liberdade cumpre agora o papel negativo de limpar o terreno, pois sabemos que as ações morais são possíveis e a questão da execução poderá receber outra interpretação.

Quanto ao sumo bem, importa salientar que a distinção que Kant propõe entre o sumo bem originário e o sumo bem derivado tem a função de indicar que o assunto do *Cânone* são os postulados e não a questão ética ou religiosa, nem mesmo a dialética da razão prática. Todavia, o desvio pela prática também tomará esse caminho, pois dos predicados morais de Deus é que Kant deriva seus atributos transcendentais.

### 3.1. A ideia do mundo moral

A argumentação do filósofo se inicia por um ponto polêmico. Afinal de contas, a questão que põe em movimento o *Cânone* se baseia na esperança que o ser humano tem de alcançar a felicidade. Por si só, este conceito é um impasse para a filosofia kantiana<sup>98</sup>. O fato é que essa felicidade é lançada como um conceito de origem empírica, um ideal da imaginação. O filósofo a descreve como a transgressão dos limites da diversidade, do grau e da duração da satisfação das inclinações humanas, entendidas nesse contexto como impulsos sensíveis fisiológicos para a ação. Logo em seguida se introduz a liberdade e a filosofia prática, isto é, o poder da razão diante dessas exigências do corpo. Frente ao caráter empírico e sensível da felicidade, a filosofia prática aparece como o campo da espontaneidade racional tal como discutimos no segundo capítulo.

A razão toma para si a função de organizar a contingência das exigências empíricas. Ela produz para tanto dois tipos de lei. As regras pragmáticas tomam o agradável como seu fim e móbile. Elas aconselham o que se deve fazer caso se queira alcançar a felicidade, isto é, a satisfação das inclinações. Embora não vamos aprofundar esta questão, vale notar que a doutrina da prudência, ainda que mantenha como fim o ideal da felicidade, não responde a ele no vácuo, ignorando as limitações humanas. Não se deve confundí-la com a imediatez caótica exigida pelo corpo, quando na verdade ela é uma mediação para se atingir uma felicidade possível. A investigação antropológica de Kant o conduz a notar que a felicidade imediata e desregrada só pode desencaminhar para a infelicidade e para o desespero. O tipo pragmático, por sua vez, tem origem na experiência. As inclinações que ela pretende harmonizar afluem da sensibilidade, assim

---

<sup>98</sup> Para uma visão de como o conceito foi evocado nas *Reflexionen* do período pré-Crítico, cf. GUYER, 2000, capítulo 3. Já para o uso que dele se faz na antropologia e para a discussão sobre a verdadeira felicidade ou equanimidade, cf. SUZUKI, 2014, p. 345-384.

como seu fim deriva do empírico e a ele pertence. No entanto, ela é a magnanimidade, isto é, o equilíbrio do ânimo, em vez de uma oscilação louca de deleite em deleite, uma vitória das emoções particulares sobre a grandeza da alma. Como afirma Suzuki (2014):

A indiferença (*Gleichgültigkeit*) pode provir de falta de sensibilidade (*Fühllosigkeit*) ou insensibilidade (*Unempfindlichkeit*), que é uma espécie de estupidez; já a equanimidade (*Gleichmütigkeit*) é uma força e não uma fraqueza, que consiste em "estar de posse do seu bem-estar sem distinção do objeto externo". Ela não é uma mera indiferença ou insensibilidade quanto ao objeto externo, mas uma força constante, um ânimo sem preguiça (literalmente, "equânime"), qualquer que seja o objeto. Quem possui essa "força de ânimo", sente a "soma toda de prazer e contentamento", que não pode ser aumentada por nenhum prazer novo, nem diminuída por nenhum abatimento. É a consciência da grandeza desse bem-estar que supera todas as circunstâncias exteriores"<sup>99</sup>. (SUZUKI, 2014, p. 350-1)

De qualquer forma, essa ciência é marcada pela sua fonte e padece de um grau de certeza da ordem da probabilidade. Portanto essa regra de conduta não pode garantir a efetiva participação na felicidade nem fornecer as bases para um *cânone*.

A lei moral, por sua vez, toma por móbile apenas a dignidade de ser feliz. Martial Gueroult (1954, pp. 350-4), pelos motivos que já vimos e que derivam de uma teoria da liberdade bastante suspeita, acredita enxergar aí mais uma prova e o signo de que nessa época Kant ainda flertava com o eudaimonismo. Que a felicidade, ainda que indiretamente, aparecesse na própria letra como o fim mais distante da lei moral, é, segundo ele, a confissão da derrota, pois a dignidade de ser feliz não é a própria lei moral, mas o bem supremo. *Dignidade de ser feliz*, desta forma, é traduzida como o meio para se atingir um fim, a fórmula disfarçada para um cálculo pragmático. Nessa leitura, em vez de se tomar essa condição em sua estranheza, pois *dignidade de ser feliz* para Kant deve soar algo como *sentimento moral*, o que se destaca é que a felicidade seria o fundamento da moralidade. Ora, *dignidade* é um conceito intelectual que diz respeito ao valor do ser humano, valor este que só pode ser discernido a partir do arquétipo do bem em si mesmo. Podemos assim desconfiar que essa locução seja um modo de falar da mesma forma como ocorre com o *sentimento moral*, pois ao ser humano não é dado se expressar de outra forma. Contudo, não temos aí um *mero* modo de falar, mas a tentativa de dar expressão a uma possível harmonia entre o inteligível e o sensível que perfaz um sistema da felicidade. Coexistem, portanto, num mesmo parágrafo, três noções de felicidade: uma felicidade imediata, fruto da imaginação, ideal que corresponderia ao estado de natureza rousseauísta; conceito mais afeito ao estado

---

<sup>99</sup> KANT, *Ak XXV*, p. 561-2, *apud* SUZUKI, 2014, p. 350-1.

civil de um homem cosmopolita que, mediado pela prudência, indica uma felicidade refinada e regrada na busca do equilíbrio e do jogo das faculdades num mundo de excessos e anarquia; por fim, uma felicidade subordinada ao supremo valor do homem, à dignidade humana, mas que não se deve ainda se confundir com a felicidade intelectual dos espíritos puros ou beatitude.

Dito isso, a lei moral, diferentemente das regras pragmáticas, não deriva da experiência. Ela é puramente intelectual e abstrai tanto das necessidades do corpo quanto dos obstáculos naturais para o sucesso do dever. Ela desconsidera, portanto, na liberdade prática os elementos empíricos, é uma determinação pura que pressupõe "a liberdade de um ser racional em geral" (KANT, 2012, p. 585; B834). Esta, todavia, não implica o retorno de uma liberdade transcendental recalcada, como Schönecker (2004, pp. 148-153) parece sustentar - deixada de lado para logo em seguida fazer o retorno pela porta dos fundos. Trata-se, antes, como vimos, da liberdade geral pressuposta pela filosofia prática universal. Ainda não se alcançou a prova da vontade pura como fonte das exigências morais. O que temos, então, é a hipótese necessária para a investigação do âmbito prático, tal como concluímos em nosso segundo capítulo. Nesse sentido, é a mesma liberdade pressuposta também pelas leis pragmáticas, tirando o fato de que na lei moral se abstrai das inclinações sensíveis. Ora, são essas mesmas que permitem um *cânone*. Como não derivam da experiência e comandam objetivamente, elas possuem certeza apodítica e oferecem um arquétipo para a divisão da felicidade. A dignidade de ser feliz já é a expressão do sistema da moralidade com a felicidade, única possibilidade de fornecer um princípio e um critério de certeza para a aquisição de um certo tipo de felicidade: limitação da anarquia do corpo cujo avesso é a felicidade do espírito, espiritualização da matéria.

Em toda esta dissertação insistimos que Kant evita adentrar na fundamentação da moral na obra de 1781. Que a filosofia prática universal receba algum tipo de fundamento, isso está mais ligado à resolução das ideias dialéticas, que permite um alargamento do campo da investigação empírica - psicológica e antropológica - pela pressuposição de uma ideia não-contraditória, do que qualquer tipo de fundamentação real. Tratava-se, como vimos, da redução de um suposto conhecimento objetivo metafísico a uma máxima subjetiva para as ciências descritivas. Mais uma vez Kant deixa a questão de lado. Uma crítica da razão prática não era tão necessária, já que as ideias práticas podem ser provadas na experiência. É preciso atentar para o fato de que

ainda não se fala da própria *Dialética da razão prática*, em que se joga o destino da possibilidade da realização do sumo bem. Por enquanto, ainda se trata apenas da realidade objetiva da lei moral, isto é, de como os deveres morais do homem são princípios constitutivos da experiência. Basta lembrarmos do exemplo favorito de Kant na primeira *Crítica*, o da virtude. Ele a supõe como um princípio sem o qual não se perceberia nenhum exemplo, mesmo que falho, de retidão no mundo dos fenômenos. Tal como neste caso, a aplicação à experiência parece suficiente para elucidar os imperativos morais.

Embora na primeira *Crítica* o filósofo não se aprofunde na questão das forças práticas a que dedicamos tanto de nossos esforços e pareça deixar em segundo plano as provas empíricas *in concreto*, o parágrafo que justifica o uso das leis morais e mesmo aquele em finalmente ocorre uma dedução destas leis talvez indique algo dessa natureza. Kant continua:

Eu suponho que realmente há leis morais puras determinando inteiramente *a priori* (sem referência a móveis empíricos, i. e., à felicidade) o fazer e o deixar de fazer, isto é, o uso da liberdade de um ser racional em geral, e suponho que essas leis comandam *absolutamente* (não apenas hipoteticamente, sob a pressuposição de outros fins empíricos) e, portanto, são necessárias em todos os sentidos. (KANT, 2012, p. 586; B835)

Impressiona que logo após enunciar o suposto móbil espúrio da *dignidade de ser feliz* defenda-se que a lei moral determina a liberdade prática independentemente de qualquer móbil empírico. E o texto especifica: sem fazer referência à felicidade. Caso as leis morais existam, elas impelem o ser humano através de móveis que só podem ser descritos como intelectuais, já que se excluiu todo o campo da experiência. Logo, a pressuposição é que as leis morais possuem força prática. É claro que se poderia apelar às provas dos moralistas da época - Hutcheson e Adam Smith, por exemplo, bem como a escola wolffiana - e ao juízo moral de todo homem, mas também a psicologia forneceu dados empíricos para constatar a existência dessas forças.

Retomemos, então, o trecho sobre a ideia de virtude.

Fica claro para qualquer um, por outro lado, que, se alguém lhe for apresentado como modelo de virtude, ele terá sempre, todavia, somente em sua cabeça o verdadeiro original, com o qual irá comparar esse suposto modelo e apenas assim avaliá-lo. Tal é, porém, a ideia da virtude, em relação à qual todos os objetos possíveis da experiência podem de fato servir como exemplos (provas da factibilidade, em certo grau, daquilo que o conceito da razão exige), mas não como arquétipos. Que nenhum



ser humano venha jamais a agir de acordo com aquilo que a ideia pura da virtude contém não prova absolutamente nada quanto, digamos, a algo de quimérico nesse pensamento. Pois somente através da ideia é possível um juízo sobre o valor ou desvalor moral; ela constitui necessariamente, portanto, o fundamento de qualquer aproximação da perfeição moral, por mais que os obstáculos na natureza humana, não determináveis quanto ao grau, mantenham-nos distante disso. (KANT, 2012, p. 287-8; B372)

À primeira vista o texto se opõe ao que estamos aqui defendendo, a saber, que a ideia de virtude desempenha uma força que determina a liberdade prática. Nesse sentido, a virtude teria uma prova empírica porque encontramos no mundo sensível certos exemplos que se aproximam em maior ou menor grau deste arquétipo. Seria uma prova de factibilidade que nada diz, no entanto, sobre a fonte de onde provém o móbil da virtude. Essa ideia serve como critério para julgar a moralidade de certas ações e, conseqüentemente, faz com que certos fenômenos apareçam como bons ou maus. Ela é uma condição de possibilidade para a experiência moral, um quadro de leitura da experiência.

A pressuposição de Kant, entretanto, quer dizer mais do que isso. É o próprio conceito de virtude, é o arquétipo que exige e, portanto, exerce uma força sobre a vontade dos seres racionais. A razão pura prática possui princípios da possibilidade da experiência não apenas na medida em que ela torna certos dados apreensíveis sob outra relação, sob outra qualidade; mas também enquanto poderia fazer com que eles fossem encontrados na história da humanidade, isto é, enquanto produtora dessas ações morais, enquanto determinante, em oposição às forças sensíveis da natureza humana que limitam a objetividade da lei a ser um dever: em suma, uma obrigação. E é primeiramente porque elas devem acontecer, ou seja, que uma força obrigante atua, exerce seu efeito, que elas podem acontecer, que a sua experiência prática seja possível. Nos conceitos puros da moralidade é o *dever* que instaura o *poder*, a possibilidade. Portanto "os princípios morais da razão podem produzir ações livres, mas não leis da natureza. Assim sendo, os princípios da razão pura têm realidade objetiva em seu uso prático, mas mais precisamente em seu uso moral". (KANT, 2012, p. 586; B836)

As leis morais, na medida em que são práticas e exercem sobre a vontade uma força determinante, mas também ideias que fazem abstração da parte sensível da liberdade prática, devem se realizar no mundo sensível não apenas como ações pontuais num conflito sempre renovado com os móveis da felicidade. Elas exigem que seu desempenho afete um todo sistemático. Esse mundo possível que deve advir é o que

Kant denomina mundo moral, que significa a totalidade dos deveres numa unidade exercendo sua potência como um conjunto. Da mesma forma que as leis morais possuem realidade objetiva - a obrigação ou coerção moral sendo anterior ao estatuto de condição de possibilidade -, também o mundo moral o possui. Ele se constitui, assim, no arquétipo do mundo sensível, seu modelo, claro, mas não um modelo inerte, mero objeto de contemplação ou avaliação.

Assim como as leis morais pressupõem um agente racional livre em geral, o mundo moral não é, por assim dizer, um lugar numenal desabitado. Cada uma das liberdades abstratas que sofre o efeito do mundo moral constitui uma sociedade de espíritos sob a unidade sistemática moral. Esse *corpus mysticum*, como a ele se refere o filósofo, ecoa o mundo dos espíritos de que se tratava nos *Sonhos*. Em 1766 Kant partia do desenvolvimento do conceito de espírito para investigar a existência do mundo espiritual místico de Schwedenborg - o que permitia a este vidente falar de telepatia e transmigração das almas. Sem encontrar provas suficientes no âmbito teórico, o filósofo de Königsberg avançava uma tentativa hipotética de prova por meio da experiência moral. Nós investigamos a primeira parte desse empreendimento quando analisamos a força moral que se exerce sobre o livre arbítrio. Passemos, então, para o argumento que ele acrescenta logo em seguida. A conclusão de Kant, por analogia à lei da gravitação de Newton, é de que essas forças morais poderiam conduzir ao pensamento de um mundo, isto é, de um sistema relacional de seres espirituais:

Não seria possível representar a manifestação dos impulsos morais nas naturezas pensantes, tal como elas se reportam reciprocamente umas às outras, igualmente como a consequência de uma força verdadeiramente ativa, através da qual naturezas espirituais exercem influência umas sobre as outras, de tal modo que o sentimento moral seria essa dependência sentida da vontade privada com relação à vontade universal e uma consequência da ação recíproca natural e universal, através do qual o mundo imaterial ganha sua unidade moral, na medida em que se forma de acordo com as leis dessa sua conexão própria em um sistema de perfeição espiritual? (KANT, 2004a, p. 167; *Ak* II, p. 335)

A diferença no nível argumentativo é bastante relevante. Enquanto nos *Sonhos*, Kant partia de uma experiência que pudesse dar conteúdo a uma ideia, fornecendo assim apenas uma imagem hipotética - logo apenas provável - do funcionamento do mundo espiritual, como se a causalidade dos espíritos pudesse ser pensada tal como as leis da atração da matéria, o *Cânone* abandona esse caminho e especula com base na objetividade de uma ideia prática que faz abstração de tudo quanto seja sensível. Nós

estamos tentando dar certo relevo nesta dissertação à dimensão determinante e prática dessas ideias e, para tanto, nos valendo também da imagem das forças, mesmo quando falamos de forças intelectuais. Acompanhemos, contudo, essa *démarche* que, neste momento, embora parta da liberdade prática, fez abstração de tudo aquilo que é empírico e está considerando apenas as leis racionais puras da filosofia prática. Ora, esse mundo moral e seu *corpus mysticum* são, portanto, a primeira aparição do reino dos fins na obra publicada, ideia amplamente desenvolvida na *Fundamentação da metafísica dos costumes*:

Entendo, porém, por *reino* a ligação sistemática de diferentes seres racionais mediante leis comuns. Ora, uma vez que <as> leis determinam os fins segundo sua validade universal, será possível então, se nos abstrairmos da diferença pessoal dos seres racionais bem como de todo conteúdo de seus fins privados, pensar um todo dos fins (tanto dos seres racionais enquanto fins em si, como também dos fins próprios que cada um possa pôr para si mesmo) em conexão sistemática, isto é, um reino dos fins, o qual é possível segundo os princípios acima. (KANT, 2009, p. 259; *Ak IV* 433)

Como podemos ver, o mundo moral é esse construto intelectual sistemático fundamentado nos fins da razão prática pura. Acrescentamos mais uma vez que, embora esses espíritos deem ensejo para pensarmos em seres reais caracterizados pela espontaneidade absoluta, tudo que podemos concluir é que o mundo moral exige a conexão de um todo de seres racionais em geral.

Com isso respondemos à primeira parte da pergunta: "Se faço o que devo, o que posso esperar?" Essa resposta, em certo sentido, não entrega a tábua dos deveres humanos, que era a pergunta propriamente prática, tampouco a condiciona à felicidade. O imperativo de fazer aquilo que seja digno da felicidade na verdade se mostra, em seu primeiro momento, como o dever de fazer aquilo que a lei moral impele, abstraindo assim de todos os móveis sensíveis de tal modo a se formar em ideia um reino dos fins, uma totalidade dos deveres incidindo sobre a totalidade dos seres livres. O que se vê é antes a prova de que a lei moral - caso se pressuponha sua causalidade - possui realidade objetiva, logo que o ser humano, enquanto ser que possui razão e liberdade, pode agir determinado meramente pela lei moral, abstração feita da experiência. Kant, como vimos, não para por aí. Ele avança para dizer que essa força não se exerce na mera dispersão do diverso das leis, mas que ela funciona como uma causalidade totalizante que determina todos os seres racionais em geral a realizar o bem no mundo sensível. O que se deve fazer então para ser digno de felicidade? Agir pela pura determinação da lei

moral para fazer deste mundo tal como se fosse uma ideia, um arquétipo. No caso da moral humana, o conceito de arbítrio como a mistura de corpo e alma, como aquilo que é determinado pelas forças que provêm do corpo e da razão, permite elaborar essa articulação sem as contradições implicadas pela locução *dignidade de ser feliz*. Não se trata de falar de uma liberdade transcendente ou transcendental, mas apenas de deixar de lado a determinação física para explorar o que se passa do lado intelectual, o que exatamente razão exige do arbítrio.

### 3.2. Da abstração aos obstáculos

Somente passada essa etapa é que Kant se propõe a unir moralidade e felicidade. Para tanto é preciso saber se a lei moral não apenas conecta os seres racionais entre si, como também se ela pode oferecer a conexão sistemática da felicidade, isto é, a participação na felicidade que as regras pragmáticas, com seu estatuto de generalização empírica, não podiam fornecer. A tese que precisamos investigar é a seguinte:

do mesmo modo como os princípios morais são necessários segundo a razão em seu uso *prático*, é igualmente necessário segundo a razão assumir, em seu uso *teórico*, que todos têm tanta razão para esperar a felicidade quanto se tenham tornado dignos dela em seu comportamento. (KANT, 2012, p. 587; B837)

De início cabe salientar que Kant não parte de dois conceitos heterogêneos, a felicidade empírica em contraste com as leis morais inteligíveis, como se a questão se apresentasse como a da síntese desses conceitos. Caso isso estivesse em jogo, dificilmente escaparíamos à interpretação religiosa ou secular. Uma concepção que se agarra a essa oposição acaba por hipostasiar dois ideais da imaginação: ou o jardim das delícias, ou a república platônica histórica. Com esses ideais transcendentais, retornaríamos à questão do fundamento empírico da moralidade. Embora a definição de felicidade traga consigo parte da carne, é de se pensar se realmente as leis morais podem oferecer um todo sistemático da felicidade. Não deve impressionar que tão logo a questão se coloque novamente, o filósofo abstraía esse obstáculo que ele parecia querer integrar:

Agora, tal sistema de uma felicidade ligada proporcionalmente à moralidade também pode ser pensado como necessário em um mundo

inteligível, i.e., moral, em cujo conceito nós abstraímos de todos os obstáculos da moralidade (as inclinações); pois a própria liberdade, em parte impulsionada em parte restringida pelas leis morais, seria a causa da felicidade universal, e os seres racionais, portanto, seriam eles próprios, sob a direção de tais princípios, os criadores de sua própria - e ao mesmo tempo dos demais - satisfação duradoura. (KANT, 2012, p. 587; B837)

A felicidade de que se trata neste trecho não pode ser, conseqüentemente, a satisfação desmedida das inclinações, mas um tipo universal intelectual. Mais importante do que isso, é uma satisfação livre, produzida virtualmente pela própria realidade objetiva da lei moral. A abstração dos obstáculos e exigências da sensibilidade deve assim alargar o conceito de felicidade, pois, neste caso, só poderíamos pensar nele como a satisfação das demandas da própria razão. Não é a primeira vez que um conceito desse tipo aparece na primeira *Crítica*:

Uma constituição [a república platônica] da *maior liberdade humana*, no entanto, sob as leis que fazem com que *a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos demais* (não uma constituição da maior felicidade, pois esta já se seguirá por si mesma), é pelo menos uma ideia necessária que se tem de pôr como fundamento não apenas do primeiro projeto de uma constituição do Estado, mas também de todas as leis... (KANT, 2012, p. 288; B373)

Os dois trechos, como se percebe, não estão no mesmo nível: o primeiro opera no puramente transcendental, enquanto o último versa sobre a filosofia prática, mais propriamente o direito. Daquele falávamos em felicidade inteligível, deste podemos agora dizer que a república por si só produziria a maior felicidade jurídica. Está claro, no entanto, que a felicidade não precisa atender apenas aos ditames das inclinações e que podemos pensar em outros tipos de felicidade, tipos que não são satisfeitos meditadamente, mas produzidos imediatamente pela posição da ideia - caso façamos, é claro, a abstração da sensibilidade. Neste caso, ela seria produzida apenas pela moralidade, dado que assim a razão satisfaria seus próprios interesses. Torna-se, então, preciosa uma *Reflexion* de Kant datada por Adickes do início dos anos 1770.

O princípio da moral é a autocracia da liberdade em vista de toda a felicidade ou da epigênese da felicidade segundo leis universais da liberdade. A felicidade não possui um valor independente na medida em que é um dom da natureza ou da sorte. Sua origem a partir da liberdade é aquilo que constitui sua independência e harmonia. Assim o bom comportamento, i.e., o bom uso da liberdade segundo essas leis pelas quais a felicidade é a autocriação do arbítrio bom ou conforme às regras, possui uma estabilidade absoluta, e a dignidade de ser feliz concorda com o bem supremo através de um complemento da faculdade do livre arbítrio na medida em que ela concorda com o todo da felicidade. O sentimento moral diz respeito aqui à unidade do fundamento e do autodomínio das fontes da felicidade na criatura racional como aquilo a que se deve

relacionar todo juízo de valor. O bom uso da liberdade possui mais valor do que a felicidade contingente. Ela tem um valor intrínseco necessário. Por isso o homem virtuoso possui em si mesmo a felicidade (*in receptivitate*), por pior que esteja a situação. Ele possui em si (tanto quanto nele estiver) o *principium* da *epigênese* da felicidade. (*Refl. 6867, Ak XIX, p.186, nossa tradução*)<sup>100</sup>

O tradutor francês dessa *Reflexion*, Luc Langlois, acrescenta uma nota indicando que o conceito de epigênese é usado por analogia com sua função no debate sobre a geração dos seres vivos. Desta forma, a felicidade não seria idêntica à liberdade, mas, sim, uma formação progressiva inata que se desenvolve a partir do uso moral da liberdade. (KANT, 2014, p. 278). Vale atentar, contudo, para o fato de que esse texto segue uma estrutura muito semelhante ao trecho do *Cânone* que estamos analisando. Ele parte justamente desse poder que possui a lei moral de criar a felicidade, por assim dizer, *ex nihil*. Se o ser humano fosse puramente racional, a felicidade toda estaria contida na moralidade, pois o princípio objetivo também seria subjetivo. No nível transcendental não é necessário supor qualquer germe que pudesse mediar o sensível e o suprassensível, ou seja, propor uma hipótese que possa fazer a ideia habitar o tempo.

Tal conclusão não escapa nem mesmo à psicologia de Kant. Na parte dedicada ao sentimento de prazer e desprazer, o professor indica que o sentimento está associado à promoção ou ao entrave do princípio interno da autoatividade ou da espontaneidade, que ele chama de vida. Ora, o maior motivo de prazer nesse caso é o que promove a vida no mais alto grau, isto é, através do mais perfeito uso da liberdade e da espontaneidade.

*A liberdade é o maior grau da atividade e da vida. A vida animal não possui espontaneidade. Se eu agora sinto que algo concorda com o maior grau da liberdade e também com a vida, então isso me apraz. Este prazer é o prazer intelectual. Tem-se com ele comprazimento, sem que isso deleite. Tal prazer intelectual se encontra apenas na moral. Mas de onde*

---

<sup>100</sup> "Das *principium* der Moral ist autocratie der freyheit in Ansehung aller Glückseligkeit oder die Epigenesis der Glückseligkeit nach allgemeinen Gesetzen der freyheit. Die Glückseligkeit hat keinen selbständigen werth, so fern sie Natur oder Glücks Gabe ist. Der Ursprung derselben aus der freyheit ist, was ihre Selbständigkeit und Zusammenstimmung ausmacht. Das Wohlverhalten also, d. i. der Gebrauch der freyheit nach solchen Gesetzen, nach denen die Glückseligkeit das Selbstgeschöpf der guten oder regelmäßigen willkühr ist, hat einen absoluten Bestand, und die würdigkeit Glücklich Zu seyn ist die Zus übereinstimmung zum höchsten Gute durch nichts anders als die Ergänzung des Vermögens der freyen willkühr, so fern sie nach allgemeinen Regeln zur Glückseligkeit im ganzen zusammen stimmt. Das moralische Gefühl geht hier auf die Einheit des Grundes und den Selbstbesitz der Quellen der Glückseligkeit in Vernünftigen Geschöpfen, als auf die alles Urtheil des Werths sich beziehen muß. Der gute Gebrauch der freyheit ist mehr werth als die zufällige Glückseligkeit. Sie hat einen nothwendigen innern werth. Daher besitzt der tugendhafte in sich selbst die Glückseligkeit (*in receptivitate*), so schlimm auch die Umstände seyn mögen. Er hat in sich (<sup>8</sup> so viel an ihm ist) das *principium* der *epigenesis* der Glückseligkeit."

a moral tira esse prazer? Toda moralidade é a harmonia da liberdade consigo mesma. Por exemplo, aquele que mente, não concorda com sua liberdade, porque está atado pela mentira. *Aquele, no entanto, que concorda com a liberdade; também concorda com o todo da vida. Aquilo que concorda com o todo da vida apraz*<sup>101</sup>. (KANT; Ak XVIII, p.249-50; nossa tradução)

Caberia indagar, é claro, qual é a fenomenologia deste prazer, já que o próprio texto nos diz que é uma satisfação, embora não seja gratificante. Nós, contudo, não avançaremos por este caminho. Todo leitor da segunda *Crítica* sabe que esse prazer se traduz, enquanto móbile, pelo respeito à lei, mas enquanto sentimento, como autocontentamento, que está ligado ao valor e à dignidade da pessoa em contraposição ao agrado sensível. Nossa questão, por outro lado, diz respeito à necessidade de conexão entre a moralidade e a felicidade. Ora, a relação entre moral e felicidade intelectual é imediata e analítica. Não há aí nenhum sistema que pudesse veicular a imagem de uma recompensa ou de um sistema de justiça distributiva, pois agir moralmente na ideia já significa engendrar a própria felicidade: a questão é de autocracia, não de merecimento. O ser humano, contudo, não é um ser puramente racional. A lei moral pode abstrair do conteúdo empírico da liberdade prática para melhor aferir sua ideia e sua causalidade. Mas acreditar que disso poderíamos derivar sua efetividade seria uma alucinação. O efeito dessa ideia deve se exercer no mundo sensível e possui um caráter empírico, que envolve o ser humano "de corpo e alma". O que retorna neste momento é, portanto, a exigência do corpo e da alma, da mistura, sem todavia descartar que há também uma felicidade moral que está contida no próprio conceito de moralidade e de mundo moral. Há ainda um outro elemento, pois surge também o indivíduo privado diante da qual se traça a distinção entre a sua subjetividade e a objetividade da lei. O texto prossegue:

Mas esse sistema de uma moralidade compensatória é apenas uma ideia cuja realização se baseia na condição de que *cada qual* faça o que deve, i. e., de que todas as ações de seres racionais ocorram como se originassem de uma vontade suprema que contivesse em si, ou sob si, todos os arbítrios privados. (KANT, 2012, p. 587; B838)

Paremos um instante para decifrar essa estranha passagem. No reino dos fins também eram pensados espíritos individuais. Eles, entretanto, agiam coordenadamente

---

<sup>101</sup> "*Die Freiheit ist die größte Grad der Thätigkeit und des Lebens. Das thierisch Leben hat keine Spontaneität. Fühle ich nun, daß etwas mit dem höchsten Grade der Freiheit, also mit das Leben übereinstimmt; so gefällt es mir. Diese Lust ist die intellectuelle Lust. Man hat bei ihr ein Wohlgefallen, ohne daß es vergnügt. Solche intellectuelle Lust ist nur in der Moral. Woher hat aber die Moral solche Lust? Alle Moralität ist die Zusammenstimmung der Freiheit mit sich selbst. Z. E. wer da lügt, stimmt nicht mit seiner Freiheit überein, weil er durch die Lügen verbunden ist. Was aber mit der Freiheit zusammenstimmt; das stimmt mit dem ganzen Leben überein. Was aber mit den ganzen Leben übereinstimmt, das gefällt.*"

porque não havia distância entre a sua vontade e a objetividade da lei moral, ou seja, os seres espirituais em geral são destituídos de subjetividade. Eles só agem a partir de representações puramente racionais, pois, como a lei realiza a abstração da sensibilidade, os espíritos nem sequer levam em conta a felicidade empírica, logo nada sabem da racionalidade pragmática. A experiência mostra o homem como ser particular que possui uma liberdade privada, isto é, um ser que se coloca como seu fim e interesse subjetivos aquilo que bem lhe aprouver, seja o fim moral ou não. A vontade suprema que surge na argumentação não representa Deus, mas, por assim dizer, a vontade objetiva que exige o cumprimento do dever, uma vontade universal e objetiva que também determina o ser humano. Que ela seja projetada como algo aparentemente externo que subsume as vontades privadas se deve apenas ao modo como estas pessoas se veem alienadas de sua própria vontade pura. Trata-se também da analogia óptica do *focus imaginarius* em plena operação na moral, tal como Kant o utiliza nas hipóteses racionais e necessárias para a investigação da natureza no *Apêndice à dialética transcendental*. Para esclarecer esse ponto a leitura do *Sonhos* se faz necessária. Com base na experiência dos sentimentos que afetam o coração humano, a coerção moral deixa supor uma unidade externa como se fosse a fonte dessa força. Lembremos das palavras de Kant naquele texto: ao agir nos sentimos "atados e limitados por uma certa sensação, que nos faz perceber em nós a eficácia de uma por assim dizer vontade estranha". Esse poder secreto que nos constrange a agir pelo bem dos outros se situa num num ponto fora de nós "em que convergem as linhas diretrizes [...] Com isso vimos-nos dependentes nos mais recônditos motivos da regra da vontade universal". (KANT, 2004, p. 166; *Ak* II 334-5) Desta forma, a vontade universal aparece apenas como uma projeção de nosso próprio poder moral, da razão prática pura. Esclarecido assim esse termo, o filósofo conclui que justamente essa capacidade privada de escolher os próprios fins e máximas é o que abala a conexão necessária entre a moralidade e a felicidade:

Como, no entanto, a obrigatoriedade das leis morais permanece válida para todo uso particular da liberdade, mesmo que outros não se comportem de acordo com ela, então não está determinado nem pela natureza das coisas do mundo, nem pela causalidade das próprias ações e de sua relação à moralidade, que efeitos as suas consequências teriam para a felicidade; e a aduzida conexão necessária, entre a esperança de ser feliz e a felicidade, não pode ser conhecida pela razão caso se ponha apenas a natureza por fundamento... (KANT, 2012, p. 587; B838)



Enquanto a objetividade da moralidade produzia analiticamente a felicidade, a subjetividade e a finitude humanas, ou seja, a experiência humana adiciona uma nota de contingência a essa relação, pois sem que todas as vontades ajam em harmonia é impossível dizer dos seus efeitos. Há uma opacidade das consequências. Essa dúvida não permanece, contudo, restrita à esfera da relação entre os homens. Enquanto esses fazem parte da natureza e, considerados meramente como corpo, são pura matéria e movimento que obstaculiza a ação do espírito, a contingência do mundo se alastra para todas as coisas, abrindo assim o abismo que separa o mundo inteligível do mundo sensível. Aquele consiste no mundo de espíritos legislados objetivamente pela lei moral; este é um mundo regido pelas leis do movimento, logo indiferente à moral e seus efeitos enquanto unidade sistemática das vontades. A felicidade enquanto satisfação das inclinações e necessidade sensíveis retorna como elemento heterogêneo, fisiológico, cujo critério pode ser oferecido apenas pela experiência. Consequentemente a razão não pode compreender a relação entre a liberdade e a natureza, ainda que a lei moral possua validade objetiva para o ser humano e ordene que ele realize o mundo inteligível no mundo sensível, isto é, que conecte já na Terra moralidade e felicidade. A questão se torna então a da possibilidade de pensar um mundo amoral como sendo um mundo moral, de tal modo que permita à razão compreender o processo de espiritualização ou moralização deste mundo. Caso isso não seja possível, então razão prática ordena algo impossível de se realizar praticamente. A moral não é uma não-coisa (*Unding*) contraditória, mas exigiria, como seu efeito, uma impossibilidade, uma contradição. Mais uma vez essa é uma questão que precisa ser respondida no nível do transcendental, pois, embora estejamos no âmbito prático, é preciso tornar pensável e mesmo realizável o efeito de uma causa necessária. Portanto, a questão do sumo bem derivado, ou seja, da conexão da virtude com a felicidade ou ainda a da efetivação do bem no mundo é que conduz à questão propriamente metafísica. Partindo da filosofia prática, elevamo-nos à especulação acerca do sentido do mundo e da criação.

### **3.3. Os postulados da razão pura prática considerados como conexão entre o mundo inteligível e o mundo sensível**

Para fazer a passagem entre o reino moral e um mundo sensível - um mundo de cadeias homogêneas em que cada acontecimento encontra sua razão na causa

anterior, logo um mundo em que impera o materialismo fatalista - a razão precisa pôr no fundamento de todas as coisas um Deus sábio que criou as coisas tendo em vista o sumo bem e a conexão moral entre elas.

Eu denomino *ideal do bem supremo* às ideias de tal inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema bem aventurança, é a causa de toda felicidade no mundo, na medida em que se apresenta em uma relação precisa com a moralidade (como a dignidade de ser feliz). Somente no bem supremo *originário*, portanto, pode a razão pura encontrar o fundamento da conexão praticamente necessária de ambos os elementos do bem supremo derivado, ou seja, de um mundo inteligível, i. e., *moral*. (KANT, 2012, p. 588; B839)

Conduzir os conceitos utilizados nesse momento à sua rigorosa neutralidade é a condição para escaparmos novamente das leituras que enxergam no *Cânone* uma filosofia pré-crítica ou um conceito de bem supremo religioso. Seria demasiado apressado concluirmos por um Deus que recompensa ou pune no outro mundo de acordo com o comportamento moral dos homens, ou mesmo por um ser supremo que seja apenas a garantia do desenvolvimento de uma ideia na sensibilidade. Que o bem supremo deva ser possível e necessário neste mundo é uma exigência da lei moral, causalidade que está na base de todo o percurso argumentativo. Vimos, todavia, que por si só a moral não consegue fornecer também o princípio ou a lei para os corpos. Por detrás da força racional das leis pragmáticas se encontra a fonte sensível, a mera passividade do homem diante daquilo que o afeta como agradável ou desagradável. É nesse sentido que há um retorno da resolução da terceira antinomia no *Cânone da razão pura*. Pois as leis do movimento e do fisiológico só dizem respeito aos fenômenos, às coisas enquanto as representamos. A conexão interna, no entanto, aquilo que está na base desses fenômenos e fornece a condição de sua essência é um *noumenon*, uma coisa considerada em si mesma. A matéria e os corpos em sua superfície permanecem em sua relação externa necessária e amoral, mas a *causa noumenon* de toda a natureza enquanto coisa em si deve ser pensada agora como um sábio criador. Diferentemente do que acontecia na *Dialética*, não é a experiência que nos conduz a essa elevação através de um esquema sensível, mas a própria razão que nos obriga a pensar o fundamento do mundo operando a passagem entre a natureza e a liberdade. Por conseguinte, a felicidade, a parte do corpo, pode ser pensada como efeito de duas forças, uma virtual e heterogênea, a outra atual e homogênea, determinando o mesmo fenômeno. Também pode ser pensada tal como o modelo da *Teoria do céu*, de 1755, em que as próprias leis do movimento e o choque entre os corpos engendram a mais bela harmonia, porque já

contém um germe da perfeição. Em suma, o mundo deixa de ser um desencadear de acontecimentos absurdos em que, por hipótese, mesmo se todos agissem moralmente, seria impossível dizer que a participação deles na felicidade estivesse garantida. Pois é isso que implica o abismo entre o inteligível e o sensível: que a ação virtuosa dos homens seria apartada de suas consequências morais, seria incompreensível

O postulado da imortalidade da alma funciona de forma análoga. Kant continua sua argumentação:

Como nós temos, contudo, de representar-nos necessariamente como pertencentes a tal mundo através da razão, ainda que os sentidos só nos apresentem um mundo de fenômenos, nós temos de admitir aquele como uma consequência de nosso comportamento no mundo sensível e, uma vez que este não oferece tal conexão, como um mundo futuro para nós... (KANT, 2012, p. 588; B839)

Como dizíamos, há um mundo moral inteligível correndo em paralelo ao mundo sensível. Esse "outro mundo no mesmo" é destituído das determinações espaço-temporais, um mundo atemporal. Em sua vida prática, o homem se vê apenas no mundo dos fenômenos e, ao mesmo tempo, é coagido por sentimentos morais. Tudo se passa como se fosse necessário fazer uma passagem entre esse ser finito, mistura de razão e sensibilidade, e o ser racional puro que habita o homem. A imortalidade da alma é o postulado que possibilita transportar o ser humano para um mundo inteligível aqui na terra, como se suas ações temporais dissessem respeito ao reino dos fins. A melhor explicação para isso se encontra, novamente, nos *Sonhos*:

Porque, como o moral da ação diz respeito ao estado interno do espírito, assim ele só pode também acarretar naturalmente o efeito adequado ao todo da moralidade na comunidade imediata dos espíritos, Com isso suceder-se-ia então que a alma do homem teria de tomar seu lugar entre as substâncias espirituais do universo já nesta vida e segundo o estado moral, assim como, de acordo com as leis do movimento, as matérias do universo se colocam umas em relação às outras naquela ordem que é adequada a suas forças corporais. Quando então finalmente estivesse abolida na morte a comunidade de alma com o mundo corporal, a vida no outro mundo seria apenas uma continuidade natural daquela conexão em que ela já se encontrava com ele nesta vida, e todas as consequências da moralidade aqui exercida seriam encontradas lá nos efeitos que um ser que se encontra em comunidade indissolúvel com o todo do mundo dos espíritos já causou ali antes, de acordo com leis pneumatológicas. O presente e o futuro seriam, portanto, como que uma só peça e formariam um todo contínuo, mesmo segundo a ordem da natureza. (KANT, 2004, p. 168; Ak II 336)

De um lado, um postulado que coloca uma orientação moral nas coisas; de outro, um que transporta o ser humano para um mundo inteligível de tal modo que suas ações na

terra têm consequências morais no mundo dos espíritos. Aquilo que uma crítica da razão tem a dizer sobre os postulados está longe de desenhar o quadro religioso no qual quase sempre se traduziu o *Cânone*. De um lado, as forças morais agem no mundo de maneira dinâmica e como causalidade heterogênea. O mundo sensível, em seu cerne e, por assim dizer, em sua essência prática possui um germe que o orienta para o melhor, para a união entre felicidade e moralidade no mundo sensível, ainda que se trate apenas de uma ideia e de uma aproximação indefinida. O postulado da imortalidade faz com que os homens vivam já na terra as consequências de seus atos morais ao mesmo tempo em que fazem parte de um reino em que as causas e as consequências dessas ações são completamente adequadas. Isso significa que suas ações imorais na terra já são punidas no mundo sensível com a indignidade de participar daquele reino inteligível, porque ele atualmente - mais de modo atemporal - já age mal com relação à totalidade dos outros espíritos.

Somente após conduzirmos esses postulados ao que eles possuem de meramente transcendental é que podemos entender melhor o estatuto da interpretação religiosa do bem supremo. Se Beiser (2006, por ex. p. 614) e Reath (1989) de certa forma concordam que no *Cânone* subsiste ainda essa religiosidade heterônoma e Allison (1990), por outro lado, mostra como isso solapa a própria moral kantiana, pois faz dela algo dependente e heterônoma em relação ao objeto da teologia, isso provavelmente ocorre porque se confundiu aquilo que era secundário com o essencial na estrutura do texto - e mesmo na filosofia de Kant. A imagem religiosa para esses postulados racionais se dá precisamente pela dificuldade de representá-los de um modo sensível. Assim Deus se torna, num certo sentido, um justo legislador moral que penetra as intenções mais obscuras do coração humano para julgar aqueles que merecem punições e recompensas. Punições e recompensas que não podem se dar já neste mundo, pois a experiência não mostra qualquer adequação entre moralidade e natureza. Ora, como não podemos apreender um mundo inteligível ou espiritual atemporal - que, vale sempre frisar, é uma ideia necessária fundamentada na moral - precisamos enxergá-lo como um mundo futuro em que será cumprida nossa pena ou salvação. A fim de manter dentro de um limite razoável a sua digressão, o texto de Kant é tão condensado que ele parece não separar esses momentos, aquele que diz respeito aos conceitos prático-metafísicos que permitem a articulação entre o inteligível e o sensível, e a leitura sensível destes postulados, que, veremos, acrescenta força àqueles. A razão se vê realmente obrigada a

admitir os postulados. Sem eles ela cai num completo absurdo e as leis morais seriam quimeras práticas - embora isso não diga respeito à própria moral, mas à sua total realização no mundo sensível. Em virtude disso, porque a razão prática admite esses pressupostos metafísicos, é que se pode interpretá-los religiosamente. É a lei moral que fala através de Deus, que exige essa máscara sensível, para se fazer entender. A famosa passagem que exige uma justiça divina distributiva e um mundo futuro como provas da realidade da moral é a conclusão para esse longo argumento, que nada mais é que a tradução para as condições de espaço e tempo do funcionamento da razão prática.

Os postulados da razão pura são, desta forma, a resposta da *Crítica da razão pura* à incansável busca dessa faculdade pelo incondicionado. Aquilo que ela não alcançava pela extensão do uso das categorias, pois aí estava atada à experiência, seja para fornecer suas condições de possibilidade, seja para explicar os fenômenos naturais, ela obtém por um desvio pela filosofia prática, porém, mais especificamente, pela moral. Isso não implica, portanto, uma prova teórica desses objetos, porque não há relação possível de conhecimento para com eles. Não se está em posição de afirmar que "Deus é, Deus existe". Os objetos da metafísica são postulados práticos, eles são requeridos para que a razão prática possa desempenhar seus efeitos. Em alguns momentos de sua argumentação, Larent Gallois (2009) parece quase declarar que o cânone é a lei moral. Nossa leitura já indicava que a lei moral permitia um cânone e que este era definido como princípio para o bom uso da razão. O que pudemos notar é precisamente que Deus e alma são condições para o bom uso da razão prática - e mesmo para qualquer uso dela.

Uma analogia com os princípios do entendimento pode nos ajudar. Assim como na *Analítica dos princípios* os esquemas transcendentais serviam ao propósito de uma passagem entre o entendimento e a sensibilidade sem a qual o aquele permaneceria válido, embora não tivesse nenhum uso para o conhecimento, Deus e imortalidade da alma conectam de um lado a outro o abismo que separa a moral e a natureza, a razão e o entendimento. Enquanto produto da razão, a moral permaneceria válida sem essas ideias. Ela até mesmo desempenharia seus efeitos nas ações humanas. No entanto, ela não poderia se exercer em sua totalidade. No *Cânone*, não está em jogo o uso da razão prática, pois ela funciona *in concreto* sem a ajuda de qualquer mediação e não engendra por si mesma nenhuma dialética. Portanto, o princípio de seu bom uso intervém necessariamente quando o assunto é o uso totalizante, a realização da unidade

sistemática moral no mundo sensível, dado que esse mundo moral é um fim possível e que a razão constrange o ser humano a efetivá-lo.

### 3.4. O legislador moral e o problema do princípio de execução

Embora os parágrafos que acabamos de analisar permitam que passemos direto para a solução do problema da metafísica, Kant ainda se mantém por um tempo na imagem prática e moral desses postulados, isto é, do conhecimento moral de Deus. É também nesse trecho que se encerra o círculo da questão do pré-criticismo na *Crítica*. Nós esboçamos a solução para esse problema há pouco. As interpretações que viemos analisando, tal como a de Allison (1990), fazem da teologia moral kantiana uma moral teológica. No lugar de um conhecimento puro do ser supremo, eles leem no Cânone uma moral que se fundamenta no bem supremo originário. Caso Deus não fosse o emissor de um autor das tábuas morais, regente benevolente e juiz que promete e ameaça, a lei moral seria uma fantasia. Temos a impressão de que todos os alertas socráticos feitos ainda na dita filosofia pré-crítica sobre a anterioridade da moral foram em vão. A lei divina não tem esse estatuto porque Deus a criou, mas porque até mesmo ele deve se submeter a ela. Temos agora uma contradição interna ao próprio *Cânone*, pois, como veremos, Kant afirma nesse capítulo que a felicidade e a esperança, que as ameaças e promessas, têm como condição a intenção moral e não o contrário, como se quer fazer parecer.

A aparição de Leibniz também parece causar confusão. Justificando o juízo acerca da insegurança da pesquisa moral kantiana de 1781 e na esteira de Beiser (2006, p. 596-7), Cortes (2010) defende que o filósofo de Königsber ainda sofria influências do defensor da harmonia preestabelecida. Logo, a própria evocação se torna uma prova contra o réu, uma confissão de que ele ainda não se decidiu se é realmente crítico. Vejamos esse parágrafo tão esquecido, mas tão importante. Aquilo que Kant acrescenta aí não receberá como as ideias da metafísica o estatuto de postulado da razão pura, mas isso não diminui a sua função. Muito pelo contrário, ela é a base para a interpretação kantiana da cidade de Deus.

*Leibniz denominou reino da graça, diferenciando-o do reino da natureza, ao mundo em que só se consideram os seres racionais e sua interconexão segundo leis morais sob o governo do bem supremo; pois, embora eles*

estejam sob leis morais, não podem esperar qualquer resultado de seu comportamento senão segundo o curso da natureza de nosso mundo sensível. Enxergar-se no reino da graça, onde toda a felicidade nos espera - a não ser que limitemos nossa participação na mesma com a indignidade de ser feliz -, é, portanto, uma ideia prática necessária da razão. (KANT, 2012, p. 588; B839)

Por tudo aquilo que já dissemos sobre o bem supremo e os postulados práticos, é com certa surpresa que recebemos a notícia da introdução de mais uma ideia necessária. Qual é a necessidade dessa ideia? Ela não cumpre a mesma função transcendental que as anteriores, ela não possibilita a conexão prática entre dois mundos heterogêneos. Parece-nos que o assunto neste momento já não é mais o da possibilidade prática do bem supremo ou do reino moral, mas de um desenvolvimento prático com base nos postulados. Nós avançamos um pouco nessa direção quando citamos o texto dos *Sonhos*. Ora, o reino da graça nada mais é do que o mundo dos espíritos com certa nota otimista, um mundo dos espíritos onde a felicidade nos espera. É claro que o verbo *enxergar* flexionado no presente não parece coadunar bem como o verbo *esperar*: é um futuro presente, o reino de Deus na terra. O reino da graça nada mais é do que a imagem moral do mundo que as ideias metafísicas nos permitem fazer e possuir - caso não sejamos indignos dela. A partir da ideia necessária de um sábio legislador dos corações e da ideia de que podemos já na terra habitar um mundo de espíritos, caso o ser humano cumpra com seu dever, podemos atualmente nos enxergar no reino da graça. Vale ressaltar que a condição efetiva para que essa imagem possa se formar é cumprir com o dever. Voltamos assim à digressão kantiana, pois o assunto é novamente a esperança, a partir da qual será possível não apenas atribuir um conteúdo transcendental aos postulados - que estamos tentando destacar -, mas também um conteúdo moral. Sabe-se o quanto Kant se filiava à tradição leibniziana do esclarecimento e do racionalismo alemão, mas nesse momento o nome deste filósofo pré-kantiano e o conceito a ele conectado são evocados em função da questão que a própria razão se coloca.

Kant realiza, então, a transição da consideração objetiva da moral para aquela que toma seus protagonistas finitos, para a subjetividade humana diante do que a lei moral deles requer. E ela parece exigir muito mais do que o ser humano é capaz, correndo assim o risco de se tornar uma ética quimérica num dos sentidos que Baumgarten dá a esse conceito.

...uma ética é quimérica quando as obrigações que ela põe são impossíveis, impossibilidade que Baumgarten e Meier entendiam ser lógica, moral ou natural. Uma ação é lógica ou intrinsecamente

impossível se ela é internamente inconsistente ou incoerente (cf. *Met* §58)... Uma ação é moralmente impossível se ela não é consistente com a liberdade humana e, falando estritamente, se ela não é permitida (*Met* §723); então toda ética que nos obriga ao vício será impossível (*Ethica Philosophica* §8). Por fim, uma ética será quimérica se nos obriga a realizar ações que excedem a capacidade da natureza humana para a qual "nenhum homem tivera, nem poderia ter tido o poder para executar" (*PS pr. 25, 54*).<sup>102</sup> (DYCK, 2012, p. 42; nossa tradução)

Por assim dizer, o risco que se apresenta nesse momento é moral - ainda que indiretamente natural, pois se trata de fazer uma imagem moral do mundo natural sem a qual a moral não tem qualquer efeito na vida ética. Diferentemente do que antes estava em jogo, agora se trata da possibilidade de atualizar o bem supremo derivado na própria máxima subjetiva do ser humano. E a questão se torna a seguinte: é possível ao ser humano realizar subjetivamente em sua liberdade prática o bem supremo derivado? Logo é o problema da possibilidade da execução do bem supremo na pessoa, ou seja, a união da virtude e da felicidade no indivíduo, e a própria possibilidade de uma vida virtuosa. Pois o que Kant se pergunta é se a totalidade de uma vida pode encarnar a moralidade.

É necessário que todo o nosso curso de vida seja subordinado a máximas; ao mesmo tempo, porém, é impossível que isso aconteça caso a razão não conecte à lei moral, que é uma mera ideia, uma causa eficiente capaz de determinar ao comportamento conforme a ela, seja nesta ou em outra vida, um resultado que corresponda diretamente aos nossos fins supremos. (KANT, 2012, p. 589; B840)

Esse é o início de um dos trechos que serve à leitura da imaturidade kantiana. Vejamos. Que todo o curso da vida seja subordinado a máximas significa que a pessoa deva possuir caráter, que tenha subordinado todos os estímulos e necessidades do corpo a princípios racionais, ao livre arbítrio. Mas, como aqui está em jogo a mais alta unidade para o homem, então precisamos falar de um caráter moral, e todos os princípios subjetivos devem estar subordinados a uma máxima moral suprema. Isso é impossível caso não se veja a lei moral como uma causa eficiente do bem supremo na pessoa e não apenas como uma força que ora vence, ora se deixa abater pela sensibilidade. Se ela não fosse essa causa totalizante da unidade de uma vida, então suas exigências seriam

---

<sup>102</sup> "...an ethics is chimerical when the obligations that it posits are impossible, where Baumgarten and Meier understand this impossibility to be either logical, moral, or natural. An action is logically, or intrinsically, impossible when it is internally inconsistent or incoherent (cf. *Met* §58)... An action is morally impossible when it is not consistent with human freedom, and strictly speaking, when it is not permitted (*Met* §723); thus, any ethics that obliges us to vice will be morally impossible (*Ethica Philosophica* §8). Finally, an ethics will be chimerical which obliges us to perform actions that exceed the capabilities of human nature, that is, actions for which 'no man has had, nor can in any way have had the power to execute' (*PS pr. 25, 54*)."



transcendentes para o homem e o único caráter acessível para este seria um caráter mau. O resultado dessa negação seria um absurdo, pois o dever, como sabemos, implica a possibilidade e tem de ser possível à necessidade moral se atualizar na pessoa enquanto vida ética. Portanto, o caráter bom se justifica precisamente porque vê a lei moral como uma causa eficiente do bem supremo derivado moral se e somente se aceitar os postulados da razão prática. Estes, por sua vez, são os responsáveis por conectar sinteticamente o mundo inteligível ao mundo sensível, o reino da graça ao livre arbítrio.

Sem um Deus, portanto, e sem um mundo invisível, mas esperado por nós, as nobres ideias da moralidade podem até ser objetos de elogio e admiração, mas não móveis do propósito e da execução, já que não preenchem todo o fim que é natural a cada ser racional e necessário àquela mesma razão pura que o determina *a priori*. (KANT, 2012, p. 589; B840)

Isso significa que sem essas ideias, a moral pode até nos mover, isto é, podem existir ações pontuais não apenas conforme o bom comportamento como também executados com respeito à lei, mas dificilmente se encarnará na série total das ações como bom caráter moral, que exige a subordinação de uma vida inteira indefinidamente. Sem Deus e imortalidade, não se pode adotar um modo de pensar virtuoso, não se pode subordinar os princípios do amor de si subjetivos ao princípio moral, ou seja, dificilmente se mantém a lei moral como móbil das máximas. Essa força virtuosa, sem auxílio da graça, torna-se oscilante. Por mais que se faça uma ou outra ação pela lei - o que a teoria do sentimento moral garante -, isso não implica na invariabilidade de um bom caráter.

Vale ressaltar que o nível da questão é puramente moral e tem a ver com a concordância de nossa liberdade. Ainda assim podemos evocar seu desenvolvimento antropológico e religioso, que traz o problema de uma moral quimérica quanto à natureza, a fim de tornar essa problemática mais sensível. É que se trata aí do desespero humano diante da impossibilidade da execução do bem supremo que atinge o ateu, e o exemplo de Espinosa ajuda a compreender aquilo que se passa. O professor de pré-criticismo assim se dirige aos seus alunos em dois cursos com uma década entre eles:

Ateus por raciocínio são perigosos apenas pelas suas consequências, porque, por imitação, podem seguir seu exemplo. Por causa de sua investigação cuidadosa, presume-se que a moralidade deles é boa. Logo não se deve puni-los, mas convencê-los ou deve-se remover seu exemplo. Por exemplo, Espinosa: não se deve execrá-lo, mas deplorá-lo. Ele tinha honestamente um alto grau de moralidade, mas era muito especulativo...

então ele destruiu o conceito de Deus<sup>103</sup> (KANT, *Ak XXVII, Ethik Herder*, p.12; nossa tradução)

...tais pessoas, que, através da especulação, caíram em ateísmo, não devem ser tão mal condenadas como é de costume, apenas seu entendimento foi corrompido, mas não sua vontade. Por exemplo, o Espinosa, que de fato fazia tudo o que um homem religioso deve fazer. Seu coração era bom, e teria sido fácil trazê-lo à correção, ele confiava muito nos fundamentos especulativos.

O ateísmo é um tal erro teológico que possui influxo na moralidade e na religião, pois então as regras do bom comportamento não possuem força movente.<sup>104</sup> (KANT, 2004, p. 125-6; *Ak XVII, Ethik Collins/Kaehler*, p.312)<sup>105</sup>

O problema de Espinosa ou do bom ateu é o avesso do problema de Sócrates, que, tendo um coração mau, conseguiu vencer sua natureza por meio da razão. No exemplo do filósofo maldito é uma razão extremamente rigorosa, apta a formar um caráter que acaba por discordar de seu bom coração. Embora ele tenha forças para agir moralmente, são as regras ou os princípios que não desempenham corretamente seus efeitos. Por hipótese, seria plausível crer que ele pudesse pensar a lei moral em sua pureza, mas seu ateísmo impediria justamente que esse princípio realizasse toda sua potência, pois, embora se comporte como um virtuoso, ele não pode se ver no reino da graça. A felicidade não está à sua espera e seu coração vai cedendo ao desespero e às paixões ruins. Por mais que a moralidade seja forte nele, ela não pode ser adotada como móbil inalterável de sua conduta. Quando Kant diz que "Sem Deus [...] e sem um mundo invisível, mas esperado por nós, as nobres ideias da moralidade podem até ser objetos de elogio e de admiração" (KANT, 2012, p. 589; A813/B841), ele não está recusando todo e qualquer comportamento moral no mundo sensível. Pelo contrário, o elogio e a

---

<sup>103</sup> "Atheisten durch Schlüsse sind blos wegen der Folgen gefährlich, weil andre aus Nachahmung gleich ihrem Beispiel folgen könnten. Wegen ihrer sorgfältigen Untersuchung praesumirt man gute Moralität. Daher nicht zu bestrafen, sondern zu überzeugen, oder ihr beispiel zu removiren. z E. Spinoza: er ist nicht verschwünseln, sonder zu beklagen. Er war ehrlich sehr großen Grad der Moralität, aber sehr spekulativ... so er auch den begriff Gottheit [zerstorte]..."

<sup>104</sup> ...solche Personen, die aus Speculation in den Atheismus verfielen, sind nicht so böse auszustreichen als man sonst pflegt, ihr Verstand war nur corrumpt aber nicht ihr Wille zE. der Spinoza, der that das, was ein religieuser Mann thun soll, sein Hertz war gut, und der wäre bald zurecht zu bringen, er traute den speculativen Gründen zu viel zu.

Der Atheismus ist ein solcher Irrthum der Theologie, der einen Einfluß in die Moralitaet und Religion hat, denn alsdenn haben die Regel des Wohlverhatens keine bewegende Krafft.

<sup>105</sup> É claro que subsistem alguns desenvolvimentos na filosofia kantiana entre as anotações de Herder e aquelas feitas por Kaehler, principalmente no que diz respeito às provas teóricas de Deus e da imortalidade da alma. Um estudo que pudesse mostrar como essas provas e as provas morais coexistem e convivem seria de muita valia e encontra um material riquíssimo nas *Lições de metafísica ML<sub>1</sub>*, por exemplo, em que a prova teórica da existência da alma disputa espaço com sua prova moral. Nesta dissertação, contudo, quisemos ressaltar a continuidade nesse aspecto subjetivo do sentido do mundo.

admiração são forças que atingem o sentimento e põem o ânimo em movimento, são motivos para a ação moral. As disputas sobre se o sentimento de respeito estava ou não estabelecido não contam como uma objeção forte, pois o próprio sentimento de respeito não garante a vida ética. Esses sentimentos "não preenchem todo o fim que é natural a cada ser racional e necessário àquela mesma razão pura que o determina *a priori*."<sup>106</sup> Tal é também a conclusão a que se chega com mais clareza na terceira *Crítica*:

Mas seu esforço é limitado; e, embora a natureza possa dar-lhe assentimento fortuito aqui e ali, ele não pode dela esperar uma concordância com o fim que seja precisa, regular e conforme a regras estáveis (como são e têm de ser suas máximas internas) - um fim que, no entanto, ele se sente obrigado e compelido a realizar. A mentira, a violência e a inveja estarão sempre em torno dele, por mais honesto, pacífico e benevolente que ele seja; e os homens corretos que ele ainda encontra à sua volta, mesmo sendo dignos de felicidade, estarão sujeitos pela natureza - que não se importa com isso - a todos os males da pobreza, das doenças e da morte antes do tempo, tal como os demais animais da terra, e assim permanecerão para sempre, até que uma grande tumba os engula a todos (honestos e desonestos, pois isto aqui não faz diferença) e os lance de volta - eles, que chegaram a acreditar que era o fim último da criação - no abismo do caos sem finalidade da matéria, do qual haviam sido retirados. (KANT, 2016, p. 350)

Contra esse desamparo por demais ameaçador a qualquer ser humano, a filosofia crítica não oferece um eudaimonismo, ainda que ela ofereça um consolo. Mas devemos acreditar que se trata de uma descoberta, pois é a própria moral que desdobra para aquele de boa intenção um reino da graça que permite ao sujeito considerar o mundo com um ânimo alegre, com otimismo.<sup>107</sup> Vale, contudo, lembrar que do lado subjetivo isso depende de uma escolha para a qual Kant não dá tanta atenção na primeira *Crítica*. Do lado da reflexão transcendental, o reino da graça é um desenvolvimento dos postulados da razão pura; enquanto do lado do agente finito há uma condição para que ele possa se ver transportado para esse mundo pleno de sentido. Essa condição não é apenas fazer aquilo que se deve, pois aqui ainda seria possível que o sujeito agisse apenas de acordo com a lei moral. As dificuldades do *Cânone* aparecem sempre em sua sutileza e condensação. Num único parágrafo, numa única frase, fica estabelecido que essa condição é a *Gesinnung*, a intenção moral. Apenas com base nela o agente pode se

---

<sup>106</sup> *Idem, Ibidem, loc. cit.* Neste exato ponto concordamos com Antoine Roullé: "... o texto acima indica claramente de fato que Deus e a imortalidade não são condições de possibilidade do uso prático da razão, mas condições de sua inteira realização." (ROULLÉ, 2014, p. 412)

<sup>107</sup> "Er [der Mensch] kann die Belohnung vom höchsten Wesen erwarten, welches ihn wegen seines ausgeübten guten Handlungen schadlos hält; allein es muss die Belohnung nicht die Bewegungsgrund zur Handlung seyn. Der Mensch kann hoffen glücklich zu seyn, das muss ihn aber nicht bewegen nur trösten. Derjenige, welcher moralische lebt, kann hoffen, deswegen belohnt zu werden, das der frohe Muth entspringt, aber nicht aus dem BewegungsGrunde der Belohnung..." (KANT, 2009, p 81)

transportar para o reino da graça, resolvendo assim a questão da esperança. Concordamos, portanto, com a leitura de Antoine Roullé (2014) desde que se acrescente a ela as distinções necessárias. Contra Martial Guérault (1954), que defende uma posição muito parecida com a de Allison (1990) quanto à heteronomia e o eudaimonismo da moral kantiana em 1781, ele discerne dois momentos importantes para a questão da vida ética.

Mas a esperança repousa em último caso no cumprimento (moral) de seu dever: apenas se eu me torno *em primeiro lugar* digno da felicidade pela minha conduta moral que se põe *em seguida* à questão da proporção entre a moralidade e a felicidade. Não é a participação na felicidade que me faz obedecer às leis morais, que não teriam então nada de "moral". É apenas num segundo tempo (lógico e cronológico), submetido à condição do agir moral, que intervém as pressuposições de Deus e da vida futura. *Se* eu ajo como devo, estou no direito de esperar uma participação na felicidade proporcional à moralidade."<sup>108</sup> (ROULÉE, 2014, p. 412-3, nossa tradução)

Agora finalmente podemos encerrar o assunto das contradições entre *Dialética e Cânone*. As teses a que viemos nos referindo partem de uma teoria da liberdade heterônoma para a qual o ser humano só pode agir com base em estímulos sensíveis, isto é, que o único móbil para ações, sejam elas morais, pragmáticas ou técnicas, é o prazer sensível, e recebe seu coroamento com uma moral eudaimonista, pois nesta conjuntura o único meio possível para a realização da moral seria a promessa de uma satisfação empírica ilimitada. A liberdade prática composta por duas forças atuantes no livre arbítrio retira o primeiro mal entendido. Quanto ao segundo, acompanhamos toda a torção, toda a neutralização que tivemos que fazer para chegar àquilo que é propriamente ético no texto do *Cânone*: é a intenção moral que permite e instaura um sentido no mundo para a pessoa ao mesmo tempo em que torna possível encarnar o mandamento moral. Possibilidade, diga-se de passagem, que não acarreta sua atualização imediata.

Desta forma obtivemos a resposta ao primeiro momento do plano traçado por Kant: "A esperança acaba por conduzir à conclusão de que existe algo (que determina o fim último possível) *porque algo deve acontecer...*" (KANT, 2012, p. 585; B834)

---

<sup>108</sup> "Mais l'espoir de la participation au bonheur repose en dernier ressort sur l'accomplissement (moral) de son devoir: c'est seulement si je me suis *d'abord* rendu digne du bonheur par ma conduite morale que se pose *ensuite* la question de proportion entre moralité et bonheur. Ce n'est pas l'espoir de la participation au bonheur qui me fait obéir aux lois morales, qui n'auraient alors rien de "moral". C'est seulement dans un deuxième temps (logique et chronologique), soumis à la conditions de l'agir moral, qu'interviennent les présuppositions de Dieu et de la vie future. *Si* j'agis comme je le dois, je suis en droit d'espérer une participation au bonheur proportionnée à la moralité."

Oferece-se, assim, uma primeira resolução prático-moral para a questão deste objeto da metafísica.

Essa teologia moral tem a peculiar vantagem, em relação à especulativa, de conduzir inexoravelmente ao conceito de um ser originário *único*, *perfeitíssimo* e *racional*, para o qual a teologia especulativa, a partir de fundamentos objetivos, não consegue sequer *apontar*, menos ainda *convencer-nos*. Pois não encontramos nem na teologia transcendental, nem na natural, pelo menos até onde a razão pode levar-nos, nem um único fundamento significativo para supor um ser *único* que possamos antepor às causas naturais, e que nos desse ao mesmo tempo razão para fazer destas, em todos os seus aspectos, dependentes daquele. (KANT, 2012, p. 590; B842-3)

É claro que essa nova dogmática não fornecerá nenhum conhecimento teórico objetivo de Deus. A teologia moral não permite concluir que tais propriedades pertençam a um  $x = \text{Deus}$ ; mas, em compensação, convencem-nos a pressupor esse conhecimento, a ter fé racional, como Kant explicitará após o trecho que escolhemos comentar. Vale ressaltar que os predicados atribuídos a Deus não são ainda propriamente os predicados morais - legislador divino, regente benevolente (*gütigen*) e juiz justo -, mas precisamente as características metafísicas que se costuma atribuir a Deus na teologia racional. Como são exatamente essas que Kant tem aqui em vista, ele parece deixar em segundo plano as qualidades morais. Nós, contudo, dividimos um tanto arbitrariamente em dois momentos a estrutura do texto: num primeiro momento, explicitação das implicações morais; num segundo momento, seu desenvolvimento, para o qual Kant manterá o nome de teologia transcendental. Vale a pena retomar o conhecimento moral de Deus, os resultados da teologia moral para melhor aferir a transição que o filósofo realiza.

Nas *Lições de filosofia moral* Kaehler, essa relação torna-se mais explícita:

Na religião natural só é necessária a *teologia* em que concebemos um legislador divino, um regente benevolente e um juiz justo. Isto, representado num único ser, é o conceito de Deus, que só é necessário à teologia na medida em que é o fundamento da religião natural. Estas são as propriedades morais de Deus. As propriedades naturais são necessárias apenas como que para fornecer maior perfeição às morais e apenas na medida em que podem fornecer à religião um efeito maior. Desta forma, sob a condição da onisciência, da onipotência, da onipresença e da unidade do ser supremo encontra-se a propriedade moral. O ser mais benevolente e divino deve ser onisciente de tal modo que possa perceber minha moralidade interna, que se funda na intenção moral; ele deve, portanto, ser também onnipresente. A vontade mais sábia só pode ser apenas uma, pois sem essa condição o *principium* da moralidade

poderia *ser apenas ficcionado*.<sup>109</sup> (KANT, 2009, p. 117-8; *Ak XXVII 306*, tradução nossa)

Como podemos ver, o professor não se ocupa muito daquilo que lhe parece óbvio. A atribuição de racionalidade e vontade ao ser supremo parece estar garantida pelo fato de a lei moral valer apenas para os seres racionais em geral. Já as propriedades da perfeição absoluta surgem como um desenvolvimento natural dos predicados morais. O professor, todavia, parece se esquecer nesse trecho de um dos predicados naturais de Deus, que é também aquele que o coloca na relação de criador supremo originário: a onipotência divina, "de modo que toda a natureza, e sua relação à moralidade no mundo, estejam subordinadas a ela". (KANT, 2012, p. 590; B 843) Anteriormente ressaltávamos as características do princípio transcendental que promove a conexão do mundo inteligível com o mundo sensível. A exigência de que o mundo tivesse uma causa em ideia para tornar possível a realização do bem supremo é o que legitima a potência absolutamente perfeita do criador do melhor dos mundos possíveis. A mudança de foco das relações objetivas para as relações morais subjetivas da vida virtuosa põe em relevo o conhecimento moral de Deus. Assim, o conhecimento do ser único, perfeitíssimo e racional se baseia nas propriedades morais atribuídas a Deus de tal modo que a lei moral possa desempenhar na terra o seu efeito completo, isto é, o bem supremo derivado.

### 3.5. Da teologia moral à teologia transcendental

Resta-nos apenas realizar os últimos passos dessa caminhada ao lado do filósofo de Königsberg. Avancemos, então, para o segundo momento do plano, que foi também o primeiro a ganhar espaço, dado a relevância do argumento transcendental. Trata-se agora da explicitação de como a teologia moral pode fornecer o fundamento para uma

---

<sup>109</sup> "Es ist also in der natürlichen Religion keine andere *theologie* nöthig als dass wir uns concipiren einen heiligen Gesetzgeber, gütigen regierer und gerechten Richter, dieses nun in einem Wesen gedacht ist der Begriff von Gott, der zur Theologie nöthig ist, so ferne sie der Grund der natürlichen Religion ist. Dieses sind die moralischen Eigenschafften Gottes, die natürlichen Eigenschafften Gottes sind nur in so fern nöthig, als sie den moralischen Eigenschafften eine grössere Vollkommenheit geben und nur in so fern die Religion einen grössern Effect geben könne. Also unter der Bedingung der Allwissenheit, der Allmacht, der Allgegenwart und der Einigkeit des obersten Wesens finden die moralischen Eigenschaft statt. Das heiligste und gütigste Wesen muss allwissend seyn, damit es meine innere Moralität, die in der Gesinnung beruht, wahrnehmen können; es muss daher auch allgegenwärtig seyn. Der weisest Wille kann aber nur ein einziger seyn; der weisest Wille kann aber nur ein einziger seyn, also nur ein einiges Wesen, weil ohne diese Bedingung das principium der Moralitaet *bloss erdichtet seyn* könnte."

teologia transcendental cujo desenvolvimento é a ideia de uma teleologia moral ou, para nos valermos da expressão de Gérard Lebrun, de uma escatologia moral. É necessário, no entanto, ter cautela para separar esses dois tempos. O primeiro tem apenas a ver com um conhecimento prático-dogmático de Deus; o segundo tem a ver com o conhecimento das propriedades divinas e o uso possível deste ideal - quanto a isso será preciso diferenciá-lo do uso do Ideal da razão pura caso não se queira deslizar nem para a razão preguiçosa, nem para a razão pervertida. Acompanhemos, mais uma vez, a *Crítica da razão pura*.

Mas essa unidade sistemática dos fins nesse mundo das inteligências - que, embora possa, enquanto mera natureza, ser denominado mundo sensível, pode também, enquanto um sistema da liberdade, ser denominado mundo inteligível, i. e., moral (*regnum gratiae*) - também conduz inexoravelmente, segundo leis universais, à unidade conforme a fins de todas as coisas que constituem esse grande todo (do mesmo modo como a primeira o fazia segundo leis universais e necessárias da moralidade), e une a razão prática com a especulativa. Se deve concordar com aquele uso da razão sem o qual nós nos consideramos a nós mesmos indignos da razão, i. e., o uso moral baseado na ideia do supremo bem, o mundo tem de ser representado como tendo surgido de uma ideia. Toda investigação da natureza recebe assim uma direção segundo a forma de um sistema dos fins, e se torna, em sua maior amplitude, uma físico-teologia. Esta, porém, que começou a partir da ordem moral como uma unidade fundada na essência da liberdade, e não fomentada ao acaso por comandos externos, leva a conformidade a fins da natureza a fundamentos que têm de ser inseparavelmente conectados, *a priori*, com a possibilidade interna das coisas; e, assim, ela leva a uma *teologia transcendental* que assume o ideal de perfeição suprema como o princípio da unidade sistemática que conecta todas as coisas segundo leis universais e necessárias da natureza, já que todas elas devem ter sua origem na necessidade absoluta de um ser originário único. (KANT, 2012, p. 591; B843-4)

Desde o início, quando apontávamos para a função da passagem entre os dois mundos, a razão suprema já consistia no fundamento da natureza. Para que a moralidade pudesse ser realizada no mundo, era necessário que a própria natureza não fosse terminantemente indiferente aos poderes da razão prática. Nós ressaltávamos também que esse fundamento era uma *causa noumenon*, fundamento inteligível do caráter interno das coisas em si mesmas, deixando que o fenômeno de todas elas continuasse a se regular pelas leis físicas do movimento. Vimos também que esse fundamento do mundo é a ideia de Deus enquanto criador moral e providente. Embora a investigação empírica precisasse pressupor uma intenção criadora no mundo, ela servia apenas para guiar hipóteses científicas sem, todavia, oferecer qualquer direção determinada ou determinante - nós voltaremos ao assunto -, pois a especulação não fornecia qualquer

conhecimento de Deus, apenas a pressuposição necessária de um ser supremo para o uso lógico da razão. Ela, todavia, não colocava nenhuma ideia como fundamento do mundo. A lei moral, por outro lado, conduz em seu desenvolvimento ao mesmo *ens realissimum* pressuposto pela teologia racional, sendo que desta vez ele é derivado de um princípio objetivo da razão prática. Esse ser supremo não é mais uma hipótese de uma unidade sistemática para a conexão da totalidade dos fenômenos, mas surge como criador e unidade sistemática de toda a natureza enquanto considerada como coisa em si mesma, logo como o fundamento da possibilidade interna, da essência de todas as coisas.

Não pretendemos mais uma vez adentrar noutra grande digressão, mas é preciso dizer algumas palavras sobre a tentativa especulativa de uma teologia transcendental a fim de entender por que ela não bastava para afirmar o conhecimento de Deus, nem colocá-lo como fundamento das coisas em si. Nos primeiros capítulos do *Ideal da razão pura*, Kant retoma a prova d'*O único fundamento*. Lá, Kant afirmava que todo uso lógico do entendimento, isto é, toda atribuição de um predicado a um sujeito pressupõe uma matéria prévia a ser predicada - até mesmo uma matéria do próprio predicado. A negação transcendental dessa matéria do pensamento implicava na impossibilidade do próprio pensar, no impensável. Por oposição ao absurdo de uma não-coisa (*Unding*), o filósofo concluía que a totalidade dos seres é anterior a todos os juízos humanos e deve nos ser dada de antemão. Essa é a prova do *ens realissimum* enquanto conjunto total do real da possibilidade.

Se, pois, continuamos a perseguir essa nossa ideia e a hipostasiamos, poderemos determinar o ser originário, por meio do mero conceito da realidade suprema, como um ser único, simples, todo-suficiente, eterno etc., em uma palavra, em sua incondicional da completude através de todos os predicamentos. O conceito de tal ser é aquele de *Deus*, concebido em sentido transcendental; e o ideal da razão pura é, assim, o objeto de uma *teologia* transcendental... (KANT, 2012, p. 455-6; B 608)

A questão é que, como acontece na dialética natural da razão pura especulativa, embora o entendimento pressuponha como dada esta totalidade da realidade, ela não se encontra em lugar algum. A razão transgride os limites do entendimento humano e não pode por meio dessa pressuposição obter qualquer conhecimento dessa totalidade, isto é, de Deus. O conhecimento humano é limitado pelas condições da sensibilidade, isto é, tempo e espaço. A totalidade infinita de um diverso tal como a totalidade das coisas não pode nunca ser dada imediatamente a um ser finito, que teria de percorrê-las para tanto.



Antes de abandonar essa teologia quimérica, vamos nos deter um pouco em como surge esse conhecimento ilusório. Ora, a ilusão transcendental surge precisamente da confusão entre fenômenos e coisas em si mesmas.

A possibilidade dos objetos dos sentidos é uma relação dos mesmos com nosso pensamento em que algo (a saber, a forma) pode ser pensado *a priori*, mas em que tem de ser dado aquilo que constitui a matéria, i.e., a realidade no fenômeno (que corresponde à percepção), sem a qual ele não poderia ser sequer pensado, nem ter sua possibilidade representada. Agora, um objeto dos sentidos só pode ser completamente determinado quando é comparado com todos os predicados do fenômeno representado, afirmativa ou negativamente, por meio destes. Como tem de ser dado aí, no entanto, aquilo que constitui a própria coisa (no fenômeno), a saber, o real, sem o qual ele não poderia sequer ser pensado; e como aquilo em que é dado o real de todos os fenômenos, por outro lado, é a experiência única que a tudo abarca, então a matéria para a possibilidade de todos os objetos dos sentidos tem de ser pressuposta como dada em um conjunto completo, sobre cuja limitação têm de basear-se toda a possibilidade de objetos empíricos, sua diferença entre si e sua determinação completa. Na verdade, contudo, nenhum outro objeto pode ser-nos dado a não ser os objetos dos sentidos, e eles não o podem em parte alguma a não ser no contexto de uma experiência possível; por conseguinte, nada é *para nós* um objeto caso não pressuponha o conjunto completo de toda a realidade empírica como condição de sua possibilidade. Devido a uma ilusão natural, porém, nós vemos isso como um princípio que deveria valer para todas as coisas, quando na verdade só vale para aquelas que são dadas como objetos de nossos sentidos. Consequentemente, tomaremos o princípio empírico da possibilidade das coisas como fenômenos, abandonando esta limitação, como um princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral. (KANT, 2012, p. 457; B 609-10)

Assim, aquilo que a argumentação transcendental parecia indicar como matéria do pensamento, a saber, a totalidade do real da possibilidade, nada mais era do que a totalidade da experiência - a totalidade das percepções enquanto matéria para o pensamento. Aí já não se encontra mais nenhum *absurdum logicum* que justificasse uma prova da existência de Deus. A falta da matéria do pensamento não acarreta mais um impensável, mas um pensamento vazio, tal como os conceitos sem intuições. O ideal da razão pura é, desta forma, uma hipótese necessária para a possibilidade da experiência; não é, todavia, uma condição de possibilidade da própria razão teórica, cujas forças e categorias foram deduzidas de sua própria natureza completamente *a priori*, não correndo qualquer risco de aniquilação. Por isso que a especulação não pode fornecer nenhum fundamento certo ou convincente para o conhecimento do ser supremo. Por assim dizer, ele é apenas o ser supremo da experiência, a totalidade de todas as

percepções.<sup>110</sup> Um pouco à frente, Kant conclui sua argumentação resignado, com a esperança de que outro caminho o aguarde:

Desse modo, porém, esse argumento não nos teria proporcionado o mínimo conceito a respeito das propriedades de um ser necessário e, a rigor, não teria servido para nada.

Ainda assim, esse argumento conserva uma certa importância e um prestígio que, apesar dessa insuficiência objetiva, não lhe pode ainda ser tirado. Pois suponham que houvesse obrigações inteiramente corretas na ideia da razão, mas sem qualquer realidade de aplicação em nós mesmos, i. e., sem móveis, onde não fosse pressuposto um ser supremo capaz de dar efeito e vigor às leis práticas: nós também teríamos aí a obrigação de seguir os conceitos que, mesmo não sendo objetivamente suficientes, são preponderantes segundo a medida de nossa razão, e não conheceríamos nada melhor ou mais convincente do que eles. O dever de escolher tiraria aqui o equilíbrio, através de um acréscimo prático, à indecisão da especulação... (KANT, 2012, p. 460-1; B617)

---

<sup>110</sup> Seria interessante partir dessa análise para retomar todo o desenvolvimento da refutação da prova ontológica kantiana, aquela do *Único fundamento*, e do lento abandono de qualquer fundamento de prova especulativa para a existência de Deus antes de apelar, como faz Giovanni Sala (1993, p. 544), a um juízo sumário, como se bastasse etiquetar a filosofia kantiana de fenomenista ou de um intuicionismo sensualista. As *Lições de metafísica ML<sub>1</sub>* se revelam, assim, um material central, pois mantêm lado a lado os dois tipos de prova, tanto a prova prática quanto a especulativa, os dois tipos de absurdo engendrados pela negação transcendental. Isso não apenas para a ideia de Deus como também para a imortalidade da alma. Vale ressaltar apenas a importância da demonstração das falácias especulativas para a moral, pois, caso Deus e alma fossem provados pela mera especulação, os homens teriam a certeza teórica dos objetos da metafísica, diminuindo em muito a função da intenção moral e mesmo dos postulados práticos como incentivos morais.

Gostaríamos de acrescentar, ainda que de maneira breve, uma crítica à leitura de Gérard Lebrun (1993). Em *Kant e o fim da metafísica*, o movimento principal de sua tese discorre sobre a mudança efetuada pelo filósofo que o teria conduzido do simbolismo analógico de um *ens realissimum* para a analogia técnica do demiurgo grego, introduzindo assim um elemento dogmático em plena filosofia crítica (cf. Capítulo VIII). Como afirma o comentador: "Vê-se muito bem por que o 'nexus finalis' não pode ser considerado como constitutivo, mas vê-se melhor ainda que, na prática, ele corre o risco de vir a sê-lo." (LEBRUN, 1993, p. 319) Por um lado, ele está correto ao não adiantar nesta obra uma crítica da faculdade de julgar, da mesma forma que afastamos uma crítica da razão prática. Mas será que a falta do juízo reflexionante ameaça o criticismo? Em primeiro lugar, tal movimento só parece possível porque Lebrun confunde nesse momento fenômenos e coisas em si mesmas. A fim de afastar o Ideal do demiurgo, ele separa o criador da matéria do arquiteto do mundo. Mas Lebrun ainda pensa a matéria como matéria do pensamento, enquanto o filósofo neutralizou completamente esse elemento transcendental em percepção, matéria do pensamento. Em segundo lugar, o finalismo não é algum tipo de retorno espúrio onde deveria reinar apenas as leis do movimento, dando razão ao médico e deixando ao físico ter de dar a palavra final. Trata-se também de encontrar a razão de ser da própria série das causas mecânicas sobre as quais, diante de um obstáculo empírico ao conhecimento, sempre se pode perguntar se podemos explicá-la por uma causa mecânica ou postular teoricamente uma causa final que hipoteticamente dá a razão da série. Portanto, não vale apelar à *Introdução da Crítica do juízo* como se ali se efetuasse uma correção do *Apêndice*. É a leitura lebruniana que privilegia o biológico, relegando ao segundo plano os exemplos da história natural e da psicologia. Aliás, o próprio Kant não se debruçou sobre a teleologia na *Crítica*, apenas sobre Deus; era a teologia que importava. Isso definitivamente abriu novamente o horizonte daquela ciência, e nem por isso ela foi investigada. O que estamos sugerindo é que não houve erro ou desliz. Uma refutação desta tese de mais um pré-criticismo na crítica exigiria uma leitura pormenorizada que não podemos realizar neste trabalho. Deixamo-la, portanto, como uma sugestão atinente ao propósito de mostrar a coerência da *Crítica da razão pura*.

Como podemos ver, apenas a razão prática permite uma decisão quanto ao conhecimento do suprassensível - conhecimento, para reforçar, prático, fé racional, pois os limites do entendimento humano não permitem qualquer relação propriamente de teórica com o inteligível. A teologia moral, tal como mostramos acima, é a base a partir da qual se podem derivar os predicados do ser supremo. Enquanto o ideal da razão dizia respeito apenas à experiência e seu uso ficava limitado a ela, o Deus da teologia moral, a partir de seus predicados de legislador divino, regente benevolente e juiz justo, conduz aos predicados do *ens realissimum*, ser de todos os seres considerados em si mesmos. Isso decorre em virtude da bondade e da conservação do correr do mundo, porque o Deus moral precisa aí estar na base da essência de todas as coisas de tal modo que esse seja o melhor dos mundos possíveis. O parágrafo seguinte explicita esta inversão.

Que *uso* podemos fazer de nosso entendimento, mesmo em relação à experiência, se não nos propomos fins? Os fins mais elevados, contudo, são aqueles da moralidade, e estes somente a razão pura pode dar-nos a conhecer. Mesmo provido deles, contudo, e sob seu fio condutor, não podemos fazer qualquer uso conforme a fins do conhecimento que temos da natureza mesma, no que diz respeito ao conhecimento em geral, ali onde a própria natureza não tenha ela própria introduzido uma unidade conforme a fins; pois sem esta nós não teríamos sequer uma razão, já que não teríamos uma escola para ela, nem um cultivo através de objetos que oferecessem o material para tais conceitos. Aquela unidade conforme a fins, no entanto, é necessária e fundada na essência do próprio arbítrio, o qual, portanto, contendo a condição da sua aplicação *in concreto*, tem de sê-lo também, de modo que o crescimento transcendental de nosso conhecimento racional não seria a causa, mas apenas o efeito da conformidade prática a fins que a razão pura nos impõe. (KANT, 2012, p. 591-2; B845)

O uso final que o entendido faz não alude ao uso empírico da ideia de Deus na investigação teleológica da natureza, mas ao seu uso prático. Que o entendimento só funcione a partir de fins, pode-se demonstrar tanto pelo seu uso distributivo - em que as categorias funcionam como fins -, quanto na investigação teleológica. Nesse texto, todavia, essa finalidade é moral. A natureza é uma escola para esse uso não como o organismo o é para o Ideal da razão pura, mas porque a liberdade prática tem em seu cerne a moralidade e prova pela experiência o uso *in concreto* dos conceitos morais. Assim, o alargamento do conhecimento transcendental de Deus não se dá pela via da especulação. Pelo contrário, ele só pode ser deduzido da teologia moral.

### 3.6. A aplicação da teologia transcendental

Iniciamos este capítulo elencando algumas das leituras recentes acerca do bem supremo no *Cânone*. Uma delas, a interpretação de Laurent Gallois (2009), destacava-se pela aproximação que promovia entre o ideal da razão pura e o bem supremo originário. Acima procuramos mostrar o quanto se diferenciam essas duas *démarches* para a ciência de Deus. Gallois, contudo, não parece preocupado com a teologia, mas com a teodiceia, isto é, com a teleologia moral aplicada ao sentido do mundo, pois, para ele, o que o *Cânone* promove é uma unidade sistemática - e final, vale acrescentar - do conhecimento da totalidade das coisas.

Ela [a razão pura] obtém então do lado prático aquilo que lhe era recusado do lado especulativo: uma unidade sistemática. Mas essa unidade é aquela dos fins morais, que deve assumir a forma de um mundo moral futuro ou do bem supremo derivado. Ele é necessariamente admitido quanto à sua realidade, porque a razão recusaria ao homem seu direito à esperança caso a morte viesse lhe colocar um termo e quanto à sua possibilidade prática caso emanasse dela obrigações morais sem que o homem pudesse esperar alcançar uma união da moralidade e da felicidade. Há, então, uma função crítica do bem soberano.

Ideal regulador, ele põe com efeito em relação aquilo que é da ordem do suprassensível com aquilo que é da ordem do sensível, e ensina a conduzir toda a investigação da natureza a uma unidade final e integral.<sup>111</sup> (GALLOIS, 2009, p. 53)

Segundo esse comentador, no *Cânone* Kant chegou à unidade final teórica que a *Dialética* não podia fornecer e a unidade moral do mundo assume o papel do ideal da razão pura enquanto máxima - mas também lei, pois objetiva - da investigação da natureza. Nós chamamos atenção para os perigos desta leitura, pois ela parece implicar num uso teórico do princípio moral, isto é, de uma relação de conhecimento objetivo do mundo, mas de tal forma que seja o conhecimento teórico de uma escatologia da moral. Ora, a tal função crítica que ele pretende enxergar corre o risco de passar de se passar por pré-kantiana, como se o prêmio de todo o desenvolvimento da filosofia de Kant

---

<sup>111</sup> Elle [la raison pure] obtien donc du coté pratique ce qui lui est refusé du coté speculatif: une unité systématique. Mais cette unité est celles des fin morales, devant endosser la forme d'un monde futur comme monde moral espéré ou souverain bien dérivé. Il est nécessairement admis quant à sa réalité puisque la raison dénierait à l'homme son droit à la espérance si la mort venait y mettre un terme, et quant à sa possibilité pratique si émanaient d'elle des obligations morales sans que l'homme ne puisse espérer parvenir à une union de la moralité et du bonheur. Il y a alors une fonction critique de souverain bien.

Idéal regulateur, il met en effet en rapport ce qui est de l'ordre du suprassensible avec ce qui est de l'ordre du sensible, et enseigne à conduire toute investigation de la nature vers une unité systematique finale et intégrale.

fosse um retorno à teodiceia leibniziana. O próprio Kant parece mesmo confirmar essa impressão: "Toda investigação natural recebe assim uma direção segundo a forma de um sistema dos fins, e se torna, em sua maior amplitude, um físico-teologia." (KANT, 2012, p. 591; B844)

Desta forma, vale retomar brevemente as conclusões do *Apêndice à Dialética transcendental* a fim de sustentar nossa hipótese. Gallois parece indicar que o bem soberano originário ocupa o lugar do uso especulativo da razão, pois ele figura como uma unidade sistemática final de todas as coisas, perfeição ontológica suprema. Em vez de ver o aporte do *Cânone* como uma fé prática e convincente acerca de Deus, ele especula sobre o uso desse conceito, provavelmente tendo em vista a terceira *Crítica*. Vejamos, então, como o filósofo conforma a ideia ilusória de um criador de toda a matéria da percepção para a investigação da natureza.

Fica claro, com base no que dissemos acima, que Deus enquanto um princípio especulativo é apenas uma suposição necessária para a investigação dos fenômenos. A razão, nesse caso, ordena que pensemos a totalidade das conexões entre eles como se ela surgisse dessa unidade sistemática perfeita. A ideia de um criador absoluto é utilizada aí apenas para ampliar o uso empírico da razão e está limitado à investigação empírica, às ciências empíricas. Por isso dizíamos com certo gracejo que ele consiste no criador de todas as percepções. O interesse especulativo na investigação científica "torna necessário considerar toda a ordenação no mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema" (KANT, 2012, p. 515-6), mas apenas como um princípio regulador, isto é, uma máxima subjetiva para o uso empírico da razão:

E nisso se mostra claramente que a ideia desse ser, como todas as ideias especulativas, quer dizer apenas que a razão ordena a considerar todas as conexões do mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, portanto *como se* todas elas surgissem de um único ser que a tudo abarca como sua causa suficiente. Fica claro, a partir disso, que a razão só poderia ter aqui por propósito a sua regra formal na ampliação de seu uso empírico, e jamais uma ampliação *para além de todos os limites do uso empírico...* (KANT, 2012, p. 516; B714)

Bem poderíamos dizer, então, que se trata de uma ficção heurística, se por *ficção* não pensarmos em algo imaginário ou uma mera hipótese, pois sem ela a razão teria seu uso debilitado. Abre-se com isso o campo científico da investigação teleológica em detrimento da busca por sinais de um criador para um conhecimento teológico. Esse alargamento possibilita e legitima, por exemplo, desde as investigações astronômicas da

formação do sistema planetário ou da constituição da forma esférica da terra até os fins da estrutura dos organismos. A razão, todavia, dada a limitação do entendimento humano, precisa se ater aos sinais indicativos da natureza, sem os quais ela se desgarra no conhecimento delirante e transcendente.

A unidade moral, por outro lado, não coloca um Deus que se limite à experiência. A passagem à teologia transcendental se dava justamente porque o bem supremo originário põe um princípio válido para a totalidade das coisas em si. Além disso, não se trata apenas de uma hipótese necessária para o uso subjetivo e empírico, mas uma hipótese necessária objetiva que é também condição para o funcionamento da própria razão prática. Ainda que não se trate de um conhecimento teórico objetivo, a fé racional permite ultrapassar a experiência e propor uma ideia determinante para a essência de todas as coisas. Confundir o Ideal da razão com o bem supremo originário ou interpretar como se este preenchesse um suposto conteúdo vazio daquele parece, porém, fazer--nos aproximar perigosamente dos erros apontados por Kant no *Apêndice* por mais que se frise, como faz Gallois, se tratar de uma interpretação. Podemos pressentir aí uma racaída no dogmatismo, uma confusão entre fenômenos e coisas em si mesmas: em vez de uma fé prática convincente sobre as coisas em si que permite ao cientista manter sua ciência determinista, uma interpretação diferente dos fenômenos com base numa nova unidade do conhecimento.

O primeiro erro consiste na razão preguiçosa, que faz com que o cientista considere a investigação da natureza como encerrada, como se estivéssemos em posse de todo seu conhecimento como algo dado de uma vez por todas. Haveria, nesse caso, um substituto moral. Toda vez que um obstáculo se apresentasse, decorreria, então, uma supressão das pesquisas. Desta vez, não porque a unidade dos fenômenos está ontologicamente assegurada, mas porque Deus assim o quis a fim de garantir o melhor dos mundos possíveis. O segundo erro, o da razão pervertida, é aquele em que, em vez do inquiridor buscar uma perfeição do conhecimento jamais alcançada, ele hipostasia essa unidade. Com isso, ele impõe fins arbitrários e ditatoriais à natureza, deixando de lado a pesquisa da físico-teologia, isto é, a busca pelo conhecimento de Deus com base na ordenação do mundo sensível (Para ambos os erros, cf. KANT, 2012, p. 517-9) Ora, o preenchimento do princípio regulador com a unidade moral dá a impressão de efetuar esse tipo de hipóstase. A partir disso fica comprometido toda e qualquer exploração

empirista do mundo, tanto na direção dos prossiologismos quanto na direção dos epissilogismos.

A nosso ver, Gallois erra em ver o bem soberano agindo no mesmo nível que o ideal da razão pura. O que faltava à razão pura não era uma unidade sistemática. Ela já a possuía, embora fosse indeterminada. Kant é muito preciso: o que se ganha é a maior ampliação da físico-teologia, não a substituição da investigação científica por um certo saber moral e inteligível sobre o sentido do mundo. Fosse assim, o biólogo não teria o que fazer, pois, em última instância, a estrutura do olho teria por fundamento a orientação moral do mundo, e não a função teleológica regional da visão. Se os fenômenos fossem coisas em si mesmas, então surgiria nesse momento uma outra dialética - muito diferente daquela entre as máximas do mecanicismo e as máximas da teleologia. Esse conflito se daria entre a teleologia física e a escatologia moral. Em virtude disso, a investigação teleológica da natureza, ainda que se utilize de um princípio heterogêneo, está limitada aos fenômenos e à cadeia de causas empíricas, enquanto a ampliação da físico-teologia para uma teleologia física deve antes dizer respeito à essência interna de todas as coisas - uma teleologia metafísica, se for necessário distinguir. Enquanto aquela pressupõe um princípio indeterminado, esta apela a um princípio determinado, propondo assim a ideia de uma história racional, sem com isso destituir o campo do cientista.

Frisamos o quanto o Ideal se limita à experiência e talvez tenhamos mesmo exagerado um pouco ao cunhar a fórmula do criador da matéria perceptiva. Se o fizemos, foi na intenção de distinguir o bem supremo do princípio regulador, a lei moral de uma máxima científica. Agora, todavia, enfrentamos o problema inverso, pois um Deus colado demais à experiência parece interferir na indagação dos movimentos da matéria, isto é, caímos na dialética da faculdade de julgar teleológica. Pois Kant não diz que o princípio regulador está no nível dos fenômenos, enquanto o bem supremo age no nível das coisas em si. Pelo contrário, ele escreve que: "O princípio regulativo exige que a unidade sistemática seja simplesmente pressuposta (como algo, portanto, que decorre da essência das coisas)..." (KANT, 2012, p. 519; B721) Tal como na terceira antinomia, aqui se leva em consideração algo de heterogêneo à homogeneidade dos fenômenos. Como podemos resolver a questão? De um lado, temos a distinção entre dois princípios racionais que envolvem um ser inteligível na base da experiência; de outro, aquela entre um princípio de leitura dos fenômenos a partir de um ponto fora do mundo e o interesse

da razão guiado pela máxima da ideia de um mundo sensível aberto. Kant parece articular os três princípios da seguinte maneira. O princípio da investigação empírica, a ideia de um mundo natural aberto, se situa no limite da sensibilidade, sem pressupor nada de suprassensível. Já o princípio regulativo das investigações teleológicas deve pressupor um ser que afete a essência interna das coisas, "ainda que indeterminadamente." (KANT, 2012, p. 519; B721) O bem supremo, por sua vez, é um princípio determinante da essência das coisas. No Ideal, a natureza conduz à hipótese necessária de um demiurgo considerado como se fosse o nexa final numenal da experiência, que permite, pela sua própria indeterminação, a exploração de teleologias regionais; a lei moral, por outro lado, põe um ser supremo originário que determina o íntimo dos fenômenos, um nexa final que não toma a experiência como referente, mas as próprias coisas, e guia essas essências, apesar das aparências conflituosas, a um único fim: o bem supremo na terra.

Em nossa tentativa de neutralizar o *Cânone* de suas tensões, contradições ou imaturidade - *Sapere aude!* -, alcançamos um resultado bastante inusitado. Inusitado talvez para aqueles que pouco atentaram para a estrutura das *Lições de metafísica ML<sub>1</sub>*. Procuramos mostrar como o argumento religioso e ético é secundário frente àquele propriamente metafísico, pois o *absurdum practicum* ameaça a própria razão - não de um vazio de intuições, como no caso teórico, mas de sua destruição, negação metafísica da contradição. Mesmo assim o argumento moral tem um papel importante para o conhecimento teológico. Provada a postulação prática da existência de Deus, precisávamos adquirir algum conhecimento acerca deste ser. Consequentemente a *démarche* de Kant não visava contribuir aí para explorar esse consolo para o imperativo ético da razão, mas investigar como, a partir das propriedades morais de Deus, podemos adquirir um conhecimento transcendental acerca dele. Por fim, misturada nessa argumentação serrada, estava uma afirmação de que também a físico-teologia estava reabilitada. Com isso nos debruçamos um pouco sobre a teologia aplicada, teoria que Kant vai explorar em texto como a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Ora, esse é o plano da teologia racional tal como exposto aos alunos de Kant na década silenciosa<sup>112</sup>. Na parte A (KANT, *Ak XXVIII*, pp. 308-339), o professor

---

<sup>112</sup> É preciso ter em consideração que, tal como já falamos acima, o filósofo ainda sustenta uma prova pelo absurdo lógico. Um pensamento esvaziado de sua matéria representacional implicava ainda uma contradição, um pensamento cujo fim é contraditório, pensamento que não pode pensar. Por isso atentamos apenas para a estrutura do percurso, o arco argumentativo.



expõe toda a crítica aos argumentos dogmáticos tal como realiza na *Dialética* seguida de um argumento de prova positivo para a existência desse objeto, bem como da derivação de suas notas características. Já na parte B (KANT, *Ak XXVIII*, pp. 339- 350) ele ensina sobre a aplicação desta ciência, as suas consequências para se pensar a criação e a manutenção do mundo. A crítica prepara, assim, os princípios da religião e da teologia, tanto da racional quanto da aplicada.

### 3.7. A metafísica prático-dogmática

Toda essa tentativa de afastar as novas provas teológicas de uma prova teórica ou do preenchimento desta, como se se tratasse de dar um conteúdo ao Ideal da razão pura, restaria manca se não enfatizássemos seu estatuto prático. Não se chegou ainda ao tempo em que a vontade e o poder parecem determinar o saber. Kant pretende dar a cada qual, à prática e à teoria, o seu quinhão. A vontade, embora fundamento determinante incondicionado, não pode realizar um ato de criação, não é uma vontade intuitiva - como diríamos de um entendimento criador de sua matéria que ele é um entendimento intuitivo. Se insistimos no caminho pela prática, nossa intenção era a de ressaltar como através dela era possível alcançar argumentos transcendentais determinados para os objetos metafísicos. Tomar o caminho da práxis não reconduz de volta à ontologia. Se ela permite uma passagem do suprassensível ao sensível, não atravessamos, todavia, o abismo entre a teoria e a prática, mesmo que dos resultados dessa empreitada se possa fazer uma metafísica prático-dogmática, tal como Kant a nomeou em *Os progressos da metafísica*. Ainda que não possamos analisar a última sessão do *Cânone*, gostaríamos de salientar essa diferença a partir de uma passagem desse texto.

De tal modo, ainda nos resta o bastante, após o fracasso de todos os propósitos ambiciosos de uma razão que se perde para além de todos os limites da experiência, para que possamos ficar satisfeitos com isso de um ponto de vista prático. Ninguém poderá, com efeito, arrogar-se *saber* que existe um Deus e uma vida futura; pois, se o souber, então ele é justamente o homem que há muito procuro. Todo saber (se diz respeito a um objeto da mera razão) pode ser comunicado, e eu também poderia esperar, então, que o meu saber fosse estendido, através do seu

ensinamento, em tão admirável medida. Não; a convicção não é certeza *lógica*, mas sim *moral*, e, como se baseia em fundamentos subjetivos (da intenção moral), então jamais poderei dizer que *é* moralmente certo que um Deus existe etc., mas sim que *eu estou* moralmente certo etc. (KANT, 2012, p. 598; B856-7)

Fica claro, então, que a certeza moral não é da ordem do *ser*, mas da ordem do *dever ser*. A lei moral exige a totalidade de seu efeito como um dever que instaura um poder, uma possibilidade, e como que nos obriga transcendentemente a pôr a existência de Deus e da imortalidade da alma. Tivemos a oportunidade de ver que, sem isso, ela não cai num absurdo, numa negação transcendental de si mesma. Essa posição de Deus, contudo, se constrói sobre as bases da filosofia moral e do funcionamento subjetivo de nossa razão. Não se trata da existência de um objeto diante de nós, mas de uma crença nesse objeto impulsionada pelas necessidades da razão prática pura. Kant já havia deixado isso claro nos alertava que "os princípios morais da razão podem produzir ações livres, mas não leis da natureza." (KANT, 2012, p. 586; B 835-6) Acreditar em Deus, estar convicto de que ele existe é uma escolha livre, ainda que estejamos transcendentemente atados a essa escolha.

## Conclusão

Concluimos deste modo a investigação das duas primeiras seções do *Cânone da razão pura*. Partindo do pressuposto de que não se tratava de um texto contraditório, ambíguo ou pré-crítico, tentamos ao longo de nossos três capítulos construir uma hipótese de leitura que nos permitisse interpretar o seu sentido e movimento. É principalmente nesse movimento, nessa mudança do modo de pensar que preferimos colocar a tônica. O primeiro capítulo, ainda que de maneira tortuosa, buscou retomar os primórdios da filosofia prática em geral e de como, a partir das investigações críticas e metafísicas de Kant, ele vai desaparecendo, cedendo espaço, e se estabelece como ponto de partida analítico para a filosofia moral ou metafísica dos costumes, mas nunca como fundamento delas. A investigação crítica da razão prática permitirá descobrir o fato da razão e substituir a pressuposição de uma liberdade indefinida pela liberdade transcendental de uma vontade pura, fundamento de uma filosofia moral sintética. Já a filosofia prática, na primeira *Crítica*, se torna, assim, juntamente com a psicologia empírica, material de investigação e de prova para as questões incitadas pela razão especulativa, que sempre anseia alcançar as respostas últimas e incondicionadas da metafísica e de seus objetos. Mas também procuramos delinear que nossa leitura procura afastar Kant de um certo formalismo moral e mesmo cognitivo, de que seu pensamento procura revelar a causalidade, as regras ou os princípios de forças que atuam na natureza, de maneira atual ou virtual. Em suma, de que essas regras são na verdade os modos de determinação que atravessam essas forças e pela qual elas se exprimem. Por isso a consciência delas pode incrementar seus efeitos, seja na lógica, promovendo assim a correção do pensamento em geral e a perfeição lógica, seja na moral, em que a formulação de uma lei pura deveria ter como consequência o fortalecimento das molas propulsoras morais e puras.

Nosso segundo capítulo também se costurou como um movimento no estudo de caso da liberdade prática. Não pretendíamos com isso nenhuma investigação da gênese do pensamento kantiano, nem tentamos marcar quando se deu o nascimento de certos conceitos ou de certas transições. Construimos, desta forma, uma narrativa em que a psicologia figura como momento de abertura e vislumbre das forças que agem na mente

humana e que, unida à filosofia prática, podia aludir a uma faculdade inteligível a que se pode atribuir liberdade transcendental. Isso nos permitiu sustentar até mesmo a subsistência dessa ciência empírica para além da segunda *Crítica*, onde Kant aparentemente a teria descartado de uma vez por todas.

Também pudemos notar que a confusão reinante entre liberdade prática e vontade pura ou liberdade transcendental parecem um retorno ao pré-kantismo, adotando o ponto de vista crusiano da liberdade de indiferença. A liberdade prática se tornou para nós o determinável, a tela, o último filtro sobre a qual digladiam as forças do desejo humano. Pudemos articular com isso as definições unilaterais com as quais nossa bibliografia se batia. Assim, a liberdade transcendental se tornou um núcleo metafísico da espontaneidade humana ou ainda um espírito puro que age virtualmente sobre a liberdade. O predeterminismo se transformou num modo de considerar o homem fazendo abstração dessa espontaneidade, tomando-o, portanto, como pura matéria que exerce também determinações sobre o arbítrio. Kant pensava, por exemplo, na influência que os tipos de humores tinham no comportamento humano. A consideração do homem enquanto mistura de corpo e espírito também precisou ser dividida em duas. De um lado, do ponto de vista da observação, o que assistimos é a oposição real entre as forças da passividade e as forças da atividade, sensibilidade contra razão. Do lado ativo e inteligível se dá ainda outra luta, aquela entre o princípio do amor de si e o princípio moral. O fenômeno humano surge, portanto, como algo sobredeterminado. Cada um desses momentos contribui para o desfecho que chamamos de ação no mundo dos fenômenos.

Por fim, o último movimento se deu de maneira ainda mais linear. Havíamos destacado no primeiro capítulo que Kant traçou um plano para alcançar as respostas para os problemas da metafísica, partindo da questão da prática da esperança a fim de atingir um conhecimento transcendental de Deus, causa suprema do mundo. Dedicamos, em primeiro lugar, a destacar como os postulados operam num nível transcendental como condição de possibilidade da passagem do suprassensível para o sensível. Num segundo momento focamos a transição da atribuição dos predicados morais de Deus na teologia moral prática para os seus predicados transcendentais e ontológicos na teologia transcendental. Mas também ficamos sabendo que esse conhecimento permitia um retorno à físico-teologia. A indefinição do conceito teológico na *Dialética*, que ainda só dizia respeito ao fundamento supremo de todas as percepções, passa agora ao

fundamento supremo de todas as coisas e possibilita a utilização de ideias práticas para uma história filosofante da natureza.

Um dos problemas que implicava nosso objeto de perto era o da *patchwork theory*. Seja no sentido em que fragmenta o texto, seja naquele em que a filosofia kantiana sofre de um corpo estranho pré-crítico, as interpretações do *Cânone da razão pura* parecem o *locus*, o sintoma da literatura secundária kantiana para certos problemas da própria história da filosofia. Sem que se construa uma interpretação que permita certo movimento do pensamento, este fica limitado, fechado em questões prontas, e bem se aproximaria daquilo que Deleuze (2006) chamava de *a ilusão das soluções*, como se as perguntas e os problemas já fossem dados, ou da dificuldade que Hegel apontava na *Fenomenologia do espírito* para tornar fluídos certos pensamentos solidificados.

Nos tempos modernos, ao contrário, o indivíduo encontra a forma abstrata pronta [...] É por isso que a tarefa agora não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo da imediatez sensível para fazer dele uma substância pensada e pensante, mas consiste, antes, em uma tarefa oposta: atualizar o universal e infundir-lhe o espírito graças à supressão de pensamentos determinados e solidificados; contudo, é muito mais difícil tornar fluídos os pensamentos solidificados do que tornar fluido o ser-aí sensível. (HEGEL, *Phenomenologie de l'esprit*, I, p. 30 *apud* GREEN, 2010)

E a nova safra de comentários bem parece se contentar com ideias pouco desenvolvidas, como a de influência, ou com questões históricas extrínsecas, tais como a *débâcle crítico X pré-crítico* ou *compatibilismo X incompatibilismo*, sem que se pareça necessário retomar o movimento do pensamento e como cada elemento se desenvolve estruturalmente em seu campo de atuação. Tentamos, assim, às vezes de maneira um pouco mais dura, acadêmica, instilar um pouco de vida ao texto e conduzi-lo de volta àquilo que, em nossa interpretação, ele próprio veiculava.

Gostaríamos, então, a fim de concluir, de retomar a questão do pré-criticismo dogmático. Se algo parece conduzir à obra crítica é a descoberta das ilusões necessárias, tanto ontológicas quanto dialéticas. Elas não caem todas de uma vez só, mas parecem conter o germe de sua revelação na importância que Kant atribuía à experiência, principalmente no fato de que essa nos revela as forças em atuação no mundo. Parece que por muito tempo Kant acreditou poder destacar a força do pensamento das demais forças da natureza. Nessa crença a combinação da ilusão ontológica e da ilusão teológica agia em surdina. Nossa breve análise do *Ideal da razão pura* nos mostrou, no

entanto, um pensamento determinado e limitado pela sensibilidade de tal modo que a sua negação não implicava mais num absurdo metafísico, isto é, numa não-coisa, mas apenas num pensamento vazio. Apesar de a psicologia pré-crítica já considerar o entendimento como uma faculdade natural em oposição real à percepção, ainda parecia possível ao homem, por assim dizer, fazer uma viagem astral, se descolar de seu corpo, porque este não tinha qualquer significação transcendental. A ponte entre o inteligível e o sensível era completamente obscura, propriedade dos místicos, loucos e poetas. Somente com a descoberta da intuição pura se tornou possível limitar a ilusão ontológica. Mas ainda foi necessária quase uma década para que fosse plenamente estabelecida a ilusão do ideal. Se tomarmos as *Lições de metafísica* da década silenciosa, ainda encontramos ecos de uma prova de Deus pelo absurdo lógico. Essa narrativa parece dar razão à revolução copernicana no modo de pensar. Que se volte, todavia, aos *Sonhos* para percebermos que ali já se tratava de investigar como é possível conhecer uma força que atua virtualmente no mundo. A psicologia empírica fornecia já todos os indícios de um espírito, e a filosofia prática parece poder prová-lo com base na experiência das forças que atuam no coração humano. Que a sistemática da ciência crítica estivesse por se fazer não retira a existência de um espírito crítico nesse tratado pré-crítico. Esse espírito, se podemos nomeá-lo assim, é o do experimentalismo em filosofia. Não é à toa que desde o início a *Crítica* se propunha a fazer uma experiência com a faculdade racional pura do homem.

## Bibliografia

### Obras de Kant

KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902–

\_\_\_\_\_. The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant. Ed. Paul Guyer, Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 -

\_\_\_\_\_. *Immanuel Kant Vorkritische Schriften bis 1768*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

\_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. Vários tradutores. São Paulo: Editora UNESP, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Remarks in the Observations on the feeling of the beautiful and sublime*. In: *Observations on the feeling of the beautiful and sublime and other texts*. Trad. Patrick Frierson. New York: Cambridge University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarola-Discursos Editoriais, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, 2016a.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2016b.

\_\_\_\_\_. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. TERRA, R.R. (Org.). São Paulo: Iluminuras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Antropologia de um ponto pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.

\_\_\_\_\_. *Os progressos da metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1985.

\_\_\_\_\_. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Org. Werner Stark. Berlin: Walter de Gruyter, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Metaphysik ML<sub>1</sub>, in Lectures on metaphysics*. Trad. Karl Ameriks e Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Réflexions sur la philosophie morale*. Trad. Luc Langlois et al. Paris: J. Vrin, 2014

\_\_\_\_\_. *Prêmio à filosofia prática universal*. Trad. Monique Hulshof. In: *Discurso* 44, 2014, pp- 285-293.

### **Obras citadas e consultadas sobre Kant**

ALLISON, H. *Kant's theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Kant's Transcendental Idealism, revised and expanded version*. New Haven: Yale University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Kant's Theory of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001

ALMEIDA, G. "Liberdade e moralidade segundo Kant". In: *Analytica*, v.2, n.1, 1997. p. 175-202

\_\_\_\_\_. "Kant e o facto da razão: cognitivismo ou decisionismo moral?". In: *Studia kantiana*, n.1, 1998. p. 53-81.

\_\_\_\_\_. "Crítica, dedução e facto da razão". In: *Analytica*, vol.4, n.1, 1999. p. 57-84.

\_\_\_\_\_. "Consciência de si e conhecimento objetivo na 'Dedução transcendental' da 'Crítica da Razão Pura'". In: *Analytica*, vol.1, n.1, 1993. p. 187-219.

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

BEISER, F. *Kant's intellectual development: 1746- 1781*. In: *The Cambridge Companion to Kant*. Ed. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Moral faith and the highest good*. In: *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Ed. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BITTNER, R. "Máximas". In: *Studia Kantiana - Revista da Sociedade Kant Brasileira*, n. 5, 2003. p. 07-25.

BRANDT, R. *The deductions in the Critique of Judgement: comments on Hampshire and Hortsmann*. In: *Kant's Transcendental Deductions*, Org. Eckart Förster. Stanford: Stanford University Press, 1989, p. 177-190.

CAIMI, M.: Application of the Doctrine of Method in the critical examination of reason. In: *Studia kantiana*, n.13, 2012. p. 5-16.



- CUNHA, B. *A gênese da ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodicéia*. São Paulo: LiberArs, 2017.
- \_\_\_\_\_. *A demanda racional da ética de Kant no início de 1760*. In: *Ethic@* - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 16, n. 2, p. 219 – 242. Nov. 2017
- DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*. Paris: Quadrige/PUF, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELBOS, V. *La philosophie Pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.
- DYCK, C. *Kant and Rational Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- ESTEVES, J. *A liberdade no Cânon da razão pura: Uma interpretação alternativa*. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, p. 43-65, jan.-jun., 2009.
- FRIERSON, P. *Kant's empirical psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- FUGATE, C. *The teleology of reason*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.
- GALLOIS, L. *Le souverain bien chez Kant*. Paris: Vrin, 2008.
- GREEN, A. *O trabalho do negativo*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- GRIER, M. *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*. Cambridge University Press, 2001.
- GUEROULT, M. *Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique*, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 8, No. 30 (4) (1954), pp. 331-357
- GUILLERMIT, L. "Emmanuel Kant e a Filosofia Crítica". In: Châtelet, F. *A Filosofia e a História*, v. 5. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p. 17-62
- GUYER, P. *Kant on freedom, law and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HEIMSOETH, H. *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.
- HENRICH, Dieter. *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*. Trad. Richard Velkley. London: Harvard University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Aesthetic judgment and the moral image of the world*. California: Stanford University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. The deduction of the moral law: the reasons for the obscurity of the final section of Kant's Groundwork of the metaphysics of morals. In: GUYER, Paul (Ed.). *Groundwork of the metaphysics of morals: critical essays*. Oxford: Rowman & Littlefield, 1998. p. 303-341.
- KOHL, M. *Transcendental and practical freedom in the Critique of pure reason*, in: *Kant-Studien*, 2014; 105(3): 313–335.

LEBRUN, G. *Kant et la fin de la Metaphysique. Essay sur la "Critique de la Faculté de juger*. Paris: A. Collin, 1970. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Sobre Kant*. Vários tradutores. São Paulo: Iluminuras, 2ª edição, 2001.

\_\_\_\_\_. *Uma escatologia para a moral*. In: Terra, R. (Org.). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MUNZEL, F. *Kant's conception of moral character*, Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

O'NEILL, O. *Constructions of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

O'NEILL, O. *Kant on Reason and Religion*, in: *Tanner Lectures on Human Values vol. 18*; Harvard University, 1997, p. 267–308

PERIN, A. *O Problema da unidade da razão em Kant*. Dissertação de mestrado defendida no departamento de filosofia da UFSM, 2006.

RAJIVA, S. *Is Hypothetical Reason a Precursor to Reflective Judgement?* In: *Kant-Studien*, Volume 97, 2006, pp. 114-126.

REATH, A. *Two conceptions of the highest good in Kant*. In: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 26, Number 4, October 1988, pp. 593-619.

ROULLÉ, A., *La cohérence des deux premières Critique. Lecture du Canon de la raison pure*, in: *Archives de Philosophie* 2004/3 (Tome 67), pp. 399-419.

TERRA, R. R. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

TORRES FILHO, R. R. *Ensaio de filosofia ilustrada*, 2ª edição. São Paulo: Iluminuras, 2004.

SALA, G. *A questão de Deus nos escritos de Kant*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo 49, Fasc. 4, No 2º Centenário da obra de I. Kant: A Religião nos Limites da Simples Razão (1793-1993) (Oct. - Dec., 1993), pp. 537-569

SCHÖNECKER, D. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

SMITH, N. K. *A commentary to Kant's Critique of pure reason*. London: Palgrave Macmillan, 2003.

SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2014.

WOOD, A. *Kant's compatibilism*. In: *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Cornell University Press. 1984. pp. 73--101.