

LIBERDADE E CARÁTER NA *KrV*

FREEDOM AND CHARACTER IN THE “CRITIQUE OF PURE REASON”

FLÁVIA C. CHAGAS¹

(UFPel / Brasil)

RESUMO

Embora a tarefa (*Aufgabe*) central da *Crítica da Razão Pura* consista na fundamentação dos princípios constitutivos de todo possível conhecimento, bem como em tratar do seu limite, na III Antinomia já encontramos a explicitação da ideia que constitui, tal como lemos na *Crítica da Razão Prática*, a *ratio essendi* da moralidade, a saber, a liberdade transcendental. Neste trabalho, procuramos investigar o argumento kantiano com respeito à justificação desta ideia a partir da defesa do idealismo transcendental, bem como apresentar a sua ligação sistemática com outras figuras, como o conceito de caráter e a ideia da liberdade prática.

Palavras-chave: Liberdade. Caráter. Necessidade da razão.

ABSTRACT

Although the central task (*Aufgabe*) of the *Critique of Pure Reason* consists in the groundwork of the constitutive principles of all possible knowledge, as well to treat of the limit of it, we already found in the Third Antinomy the explanation of the idea, which consists, as we read in the *Critique of Practical Reason*, the *ratio essendi* of morality, namely the transcendental freedom. In this article, we intend to investigate the kantian argument about the justification of this idea from the defense of transcendental idealism, as well to present their systematic connection with other figures as with the character concept and the practical freedom.

Keywords: Freedom. Character. Necessity of reason.

Pode parecer estranho tratar das ideias da liberdade prática e de caráter na *Crítica da Razão Pura*,² tendo em vista que esta obra é dedicada à fundamentação dos princípios de todo conhecimento possível, bem como dos seus limites.

Não obstante esta seja, de fato, a primeira e principal tarefa (*Aufgabe*) da *KrV*, no capítulo sobre a solução da III Antinomia, Kant pretende resolver uma outra, a saber, mostrar que é possível pensar, sem contradição, liberdade e necessidade natural como causas do mesmo efeito a partir da diferença entre dois pontos de vista que o sujeito pode representar a si mesmo. Ou seja, o que Kant parece estar sustentando é que um efeito no mundo pode ser pensado como resultado de uma dupla causalidade: a empírica e a intelectual ou racional.

Assim, o problema que deve ser resolvido ou esclarecido é a afirmação de que a causalidade empírica consiste em um efeito de uma causalidade inteligível, isto é, como ela pode ser pensada como signo de uma causa incondicionada de eventos. Kant introduz o conceito de caráter no contexto da solução da III Antinomia para mostrar que este funciona como um tipo de causalidade; de modo que o homem tem um caráter empírico, na medida em que ele é *phaenomenon*, e um caráter inteligível, tendo em vista que ele é também *noumenon*.

Tal como afirma Munzel,³ o conceito de caráter é definido em termos de uma causa eficiente, ou, de outro modo, o conceito de caráter é explicitado a partir da diferenciação entre os dois modos de causalidade, pois lemos que “cada uma das causas eficientes tem que possuir um caráter, isto é, uma lei da sua causalidade” (*KrV*, A 539/ B 567).

Quando pensamos no conceito de caráter, associamo-lo quase automaticamente ao seu sentido antropológico enquanto caráter de uma pessoa. Contudo, além deste sentido usual, tal conceito foi introduzido por Kant num outro significado, a saber: como símbolo sensível do caráter inteligível. Com efeito, ele também usa este conceito no sentido específico de como uma causa puramente inteligível pode produzir um efeito sensível sem romper ou contradizer a lei da causalidade por necessidade natural. Numa passagem da solução da III Antinomia lemos que o caráter “empírico é só o esquema sensível” (*KrV*, B 581) do caráter inteligível.

A partir disso, cabe investigar: 1) como entender o conceito de caráter empírico, pois ora ele é considerado como causa sensível dos fenômenos, ora é considerado como sinal ou signo sensível do caráter inteligível; 2) se é possível concebê-los sem contradição; e, por último, 3) o que significa tal causalidade incondicionada, ou, ainda, em que consiste o caráter inteligível. Assim, na medida em que o conceito de causalidade empírica está indissolivelmente ligado ao tempo, devemos investigar cuidadosamente em que consiste o conceito puro ou não-esquematizado de causalidade.

1. Caráter e causalidade na solução da III Antinomia

No capítulo da Segunda Analogia nós não encontramos uma fundamentação ou explicação do conceito puro de causalidade, pois ali sempre se trata deste conceito atrelando-o à forma do tempo enquanto condição indispensável para o funcionamento do princípio de causalidade.

Todavia, no capítulo sobre a distinção dos objetos em *phaenomena* e *noumena* vemos que

do conceito de causa (se deixo de lado o tempo, no qual alguma coisa sucede a outra segundo uma regra) não encontrarei na categoria nada a não ser que se trata de algo a partir do qual se pode concluir a existência de outra coisa; deste modo não somente será impossível distinguir causa e efeito entre si, mas, visto que esta capacidade de concluir requer sem dúvida condições das quais nada sei, assim o conceito não terá determinação alguma de como possa adaptar-se ao objeto (*KrV*, A 243/ B 301).

Com efeito, a exclusão ou abstração da forma sensível do tempo é uma das condições para que possamos pensar um tal conceito puro de causalidade. Ora, segundo Kant, o sujeito, considerado não como *phaenomenon*, mas como *noumenon*, não está submetido às condições temporais, tendo em vista que ele “é um sujeito independente e livre, em suas ações, de qualquer necessidade natural” (*KrV*, B 569).

Assim, enquanto o conceito do sujeito, considerado como *phaenomenon*, é explicitado a partir do caráter empírico, Kant faz uso do conceito de caráter inteligível para mostrar que este sujeito, embora tenha “que ser encarado como fenômeno também possui, em si mesmo, um poder que não é objeto da intuição sensível, mas que mediante este, não obstante, pode ser a causa de fenômenos” (*KrV*, B 566).

Kant afirma que é mediante este “poder” que o sujeito, conforme o seu caráter inteligível, é capaz de iniciar uma nova série causal “sem que a ação comece nele mesmo”, tendo em vista que a causa inteligível da ação não é sensível e, por conseguinte, “ela mesma não começa”.

O caráter inteligível é definido, assim, como um poder ou capacidade “mediante o qual aquele sujeito é a causa daquelas ações enquanto fenômenos”, sem que esta

capacidade esteja ligada ou submetida às condições da sensibilidade, tendo em vista que se trata de um poder intelectual.

De fato, uma das notas do caráter inteligível seria a sua atemporalidade: “este sujeito agente não estaria, segundo o seu caráter inteligível, sob condições temporais, pois o tempo é tão-somente a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si mesmas” (*KrV*, B 567).

Não obstante o sujeito, considerado enquanto *noumenon*, não esteja submetido à forma do tempo, e, portanto, também independa da causalidade natural, a tese kantiana é a de que este poder intelectual ou inteligível “inicia por si mesmo os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a ação comece nele mesmo” (*KrV*, B 569).

Assim, o caráter inteligível seria capaz de “causar” “uma ação originária, mediante a qual ocorra algo que não existia, [mas que também] não pode ser esperada da conexão causal dos fenômenos” (*KrV*, B 572). Podemos sublinhar em três parágrafos diferentes a mesma tese de que tal caráter seria capaz de efetuar uma ação originária, de modo que esta deve ser ou poderia ser pensada como efeito de um poder intelectual.

É importante ter claro que, em primeiro lugar, este poder consiste em uma capacidade intelectual do sujeito enquanto ele não é um puro *phaenomenon*, ou seja, enquanto ele é considerado como independente da influência empírica das inclinações e interesses particulares; por conseguinte o sujeito representa a si mesmo enquanto puramente racional e, assim, como capaz de iniciar uma nova série causal:

Exclusivamente o homem, que de outra maneira conhece toda a natureza somente através dos sentidos, se conhece a si mesmo também mediante uma pura apercepção, e isto em ações e determinações internas que ele de modo algum pode contar como impressões dos sentidos; para si mesmo, ele certamente é, de uma parte, fenômeno, mas de outra, ou seja, no que se refere a certas faculdades, um objeto puramente inteligível porque a sua ação de modo algum pode ser computada na receptividade da sensibilidade. Denominamos estas faculdades de entedimento e razão. Em particular a última se distingue, de uma forma bem própria e especial, de todas as forças empiricamente, já que ela pondera os seus objetos somente segundo idéias, determinando, a partir disto, o entendimento a então fazer uso empírico de seus conceitos também puros (*KrV*, B 574/ 575).

Além disso, se entendemos que este caráter inteligível é uma capacidade do sujeito enquanto ele é puramente racional, então a sua atuação depende de que o sujeito seja capaz de representar a si mesmo como autor de suas próprias decisões, isto é, como sujeito livre,

pois lemos que ele “conteria condições que teriam que ser encaradas como puramente inteligíveis”, ou, ainda, que dentre

as causas naturais também existem algumas que possuem um poder que é unicamente inteligível enquanto a determinação do mesmo para a ação jamais repousa sobre condições empíricas, mas sim sobre fundamentos da razão (*KrV*, B 573).

Por outro lado, se falamos que o sujeito, enquanto *noumenon*, possui um poder intelectual ou um caráter inteligível, o qual pode ser uma causa incondicionada de eventos no mundo, então se deve ter presente que uma causalidade inteligível e incondicionada não pode ser conhecida, mas só pensada – o máximo a que se pode chegar é a um conceito.

Com efeito, Kant afirma que o caráter inteligível jamais pode ser conhecido imediatamente, porque ele não corresponde a nenhum objeto empírico que possa ser intuído sensivelmente. Todavia, ele deve ser pensado em conformidade ou em analogia com o caráter empírico: “(...) este caráter jamais poderia ser conhecido imediatamente, pois nada podemos perceber a não ser enquanto aparece; entretanto ele teria que ser pensado conformemente ao caráter empírico” (*KrV*, B 568).

Mas, não obstante a afirmação de que o caráter inteligível permanece incognoscível, lemos que o caráter empírico consiste em um signo seu:

“(...) o arbítrio de todo homem possui um caráter empírico, que nada mais é do que uma certa causalidade da razão na medida em que indica” um princípio racional. Em uma outra passagem, lemos, nesta mesma direção, que o caráter “empírico é só o esquema sensível” do caráter inteligível (*KrV*, B 581).

Ora, a partir destes trechos pareceria que através do caráter empírico, na medida em que expressa um signo do caráter inteligível, nós poderíamos ter uma via de acesso cognitivo a este último. Contudo, Kant não só sustenta que o caráter inteligível permanece incognoscível como também discorre sobre a relação ou conexão entre este e o caráter empírico:

(...) Podemos nos despreocupar quanto a que tipo de fundamento destes fenômenos e de sua interconexão é pensado no sujeito transcendental, o qual nos é empiricamente desconhecido. Este fundamento inteligível de modo algum se refere às questões empíricas, mas concerne unicamente ao pensamento no entendimento puro; apesar de que os efeitos deste pensamento e desta ação do entendimento puro sejam encontrados nos fenômenos (*KrV*, B 573/ 574).

Embora seja afirmado que nós não devemos nos “preocupar” em saber como se dá a ligação entre o caráter inteligível e o sensível, tendo em vista que o primeiro fica completamente desconhecido, lemos que o “caráter inteligível (...) é a causa transcendental do caráter empírico” (*KrV*, B 574).

A pergunta que surge neste momento do argumento é como saber se, de fato, um determinado caráter empírico consiste em um efeito de uma causa inteligível, tendo em vista que nós não temos nenhuma prova da realidade deste, a qual poderia ser “dada” apenas por uma intuição intelectual – não se dando nem mesmo pela ligação entre o caráter inteligível e sensível.

A resposta kantiana é bastante modesta e crítica, tendo em vista o tom hipotético da sua argumentação, pois, segundo ele, tanto a realidade da ideia do caráter inteligível como a da sua ligação com o caráter empírico permanecem apenas uma “fictivamente suposição” (B 474); ou, ainda, um possível pensamento. Isso significa, como veremos adiante, afirmar que o sujeito pode ser causa de eventos no mundo na medida em que ele se considera *como se* fosse um sujeito livre das determinações empíricas.

Mas, com isso, parece-nos que voltamos ao problema de como entender o caráter empírico, porque ele é considerado como causa sensível dos fenômenos, mas também como sinal ou signo sensível do caráter inteligível.

Enquanto o caráter empírico, entendido como causa sensível, é fundamental para disciplinas como a antropologia e a psicologia, pois possibilita prever e predizer o comportamento humano, tal concepção *pode* não ser compatível com o seu outro sentido, a saber, como signo empírico do caráter inteligível, visto que, neste último significado, o caráter empírico deve ser concebido como um efeito imediato de uma *causalidade livre*. Isso implica, então, que a princípio é possível que um evento previsto até então para ocorrer (conforme o caráter empírico) não ocorra (conforme o caráter inteligível).

Como se sabe, a resposta kantiana é bem conhecida, pois a solução do problema da conciliação entre caráter empírico e inteligível depende da adoção do procedimento crítico que consiste em distinguir fenômenos e coisas em si. Por conseguinte, a pergunta – “de que todo efeito no mundo deve se originar ou a partir da natureza ou a partir da liberdade é uma proposição verdadeiramente disjuntiva, ou antes se ambas as coisas podem ocorrer,

numa relação diversa, concomitantemente num e no mesmo evento” (*KrV*, B 564) – só pode ser respondida com base na tese do Idealismo Transcendental.

Isso significa dizer então que, sob o ponto de vista empírico, nós só podemos determinar o caráter empírico do agente a partir de suas ações e das causas, também empíricas, que as antecedem. Contudo, isto não implica a impossibilidade de esta ação ser o efeito de uma determinação não-empírica, mas racional. Este problema é conhecido na literatura como o da dupla determinação, ou seja, de como é possível explicar que o mesmo evento possa ser um efeito de duas causalidades distintas.

Como bem coloca Onora O’Neill,⁴ a tese kantiana não é a de que a vontade pode ser duplamente determinada, mas apenas de que a causalidade natural não consegue dar conta de toda a explicação, ou seja, de que um outro modo de causalidade, a saber, a inteligível, deve ser pensado como causa do mesmo evento sem que este seja divorciado da causalidade empírica.

Como Kant sempre ressalta, a causalidade inteligível deve ser atribuída ao modo de pensar, tendo em vista que a causalidade intelectual permanece sempre uma ideia possível, e portanto não pode servir de fundamento explicativo de um determinado evento.

Mas o que Kant quer mostrar não é apenas que o arbítrio humano pode ser duplamente determinado, empiricamente e intelectualmente, e sim que sob o ponto de vista do observador (da terceira pessoa) as ações humanas só podem ser vistas como determinadas empiricamente, tendo em vista que nós não temos acesso ao móbil da vontade dos outros.

Assim, apesar de que, sob o ponto de vista empírico, as ações só possam ser vistas como efeitos da causalidade natural, nós podemos, mesmo assim, sob o ponto de vista da primeira pessoa, pensar que estas, na verdade, são determinadas por uma causalidade inteligível, mesmo que tal causalidade não possa ser conhecida pelo instrumentário da razão teórico-especulativa.

Ulrich Ruschig⁵ também tematiza este problema da dupla determinação do mesmo evento, de modo que ele parece sustentar exatamente esta tese de que o arbítrio humano é duplamente determinado.⁶ O problema que é destacado por Ruschig⁷ é o de que a liberdade deve não só mostrar o seu aspecto negativo, enquanto independência do arbítrio da

influência da causalidade empírica, mas também determinar o agir humano, ou seja, ela deve poder dirigir o comportamento e ser, assim, uma determinação positiva. Mas isso, segundo ele, é impossível de ser mostrado no contexto da III Antinomia porque tal ideia ali não contém nenhuma determinação constitutiva.

Mas se falamos agora no sentido positivo e negativo da liberdade transcendental, vale comentar brevemente como devemos entender esta distinção na *KrV*, em especial no contexto da III Antinomia, e ver qual é a relação que há entre esta ideia da razão e a liberdade prática, a qual é necessária para a realização de juízos e ações morais.

2. Liberdade transcendental e liberdade prática na III Antinomia

A polêmica sobre o conceito de liberdade parece derivar da multiplicidade de problemas envolvidos, pois, além dos vários significados deste conceito,⁸ ele está na base de questões da cosmologia racional e da moralidade. Como nosso objetivo aqui é tratar dessa última tarefa, é preciso investigar se já na *KrV* encontramos a justificação da liberdade prática entendida como fundamento da moralidade.

Na III Antinomia a liberdade transcendental é definida como uma faculdade alegal, ou seja, uma faculdade não submetida a leis no sentido teórico da palavra, tendo em vista que

a liberdade (independência) das leis da natureza, na verdade, é uma libertação da coerção, mas também do fio condutor de todas as regras. Com efeito, não se pode dizer que ao invés das leis da natureza intervenham na causalidade do curso do mundo leis da liberdade, porque se a liberdade fosse determinada segundo leis não seria liberdade, mas nada mais que natureza (*KrV*, A 447/ B 475).

Nesta passagem, a liberdade é definida meramente em termos negativos, como independência da causalidade natural, ficando totalmente indeterminado o seu sentido positivo. Ou seja: a partir deste trecho, parece impossível saber que tipo de evento poderia suceder de uma tal ideia, pois *liberdade* é concebida como a independência de quaisquer regras.

Se analisarmos melhor o que vem antes da citação acima mencionada, vemos que a liberdade transcendental é definida como um tipo “particular” de causalidade capaz de produzir eventos por si mesma. Assim, Kant explica que não somente a série tem um início absoluto ou originário, mas também, e principalmente, a “determinação dessa própria espontaneidade” ela mesma, isto é, a causalidade.

Mas, mesmo definida como um tipo de causalidade que inicia por si mesma um estado que não existia, a liberdade transcendental permanece sendo uma ideia sem determinação positiva, porque nós “sabemos” apenas que se trata de um tipo de causa que independe da influência da causalidade natural. Por isso, visto que a ideia transcendental de liberdade é definida em um sentido negativo como a capacidade de iniciar uma série de eventos (uma ação) independentemente da intervenção da lei da natureza, esta é insuficiente para mostrar o modo de seu funcionamento.

No contexto da solução da *III Antinomia* falta a determinação ou positividade de qual seja o princípio moral que determina o conteúdo da moralidade, pois “natureza e liberdade transcendental distinguem-se como (...) conformidade a leis e ausência de leis” (*KrV*, B 475). Isso significa que, mesmo com o sentido positivo implícito nesta ideia transcendental, a saber, no sentido de que consiste em um tipo “particular” de causa, não sabemos qual é a lei que deve determinar o juízo e o agir moral.

Com efeito, o sentido positivo da liberdade transcendental consiste no fato de que, através dela, podemos pensar em um começo de um estado ou de uma ação que não tem nexos causal com o estado anterior. Em outras palavras, a liberdade transcendental consiste na ideia de uma espontaneidade, no sentido de que a partir dela é possível uma ação que exclua a influência de fatores externos ou independa deles – os quais consistem, por exemplo, nas inclinações e interesses empíricos.

Vale apontar um dos pontos importantes que resultam da argumentação, qual seja, a tese kantiana de que a ideia transcendental da liberdade está inscrita também no seu sentido psicológico, tendo em vista que mesmo o conceito empírico da liberdade (*Wilkür*), a saber, a liberdade do arbítrio, pressupõe esta capacidade de agir independentemente dos interesses subjetivos. Na verdade, como afirma Kant, a liberdade transcendental “constitui

somente o conteúdo da espontaneidade absoluta da ação como o fundamento próprio da imputabilidade da ação”⁹ (*KrV*, A 448/ B 476).

Isso significa, então, que a consciência empírica que o sujeito tem da liberdade do arbítrio, isto é, de que pode fazer A ou B em uma determinada situação, não é falsa e enganosa, mas tem como seu fundamento, *de fato*,¹⁰ a liberdade transcendental, enquanto condição de possibilidade de ações genuinamente livres.

Todavia, poderia ser pensado que a ideia desta espontaneidade ou a ideia da liberdade transcendental, tal como é exposta na III Antinomia, acaba por ser suficiente para a fundamentação moral kantiana. Porém, até este momento, o que se sabe apenas é que a liberdade transcendental “é um vazio ente do pensamento” (*KrV*, A 447/ B 475). Ou seja, a liberdade transcendental supõe a independência da ligação causal da natureza, pois

todo início (...) para agir pressupõe um estado de causa ainda não eficiente; e um primeiro início dinâmico da ação pressupõe um estado que não possua absolutamente nenhum nexos causal com o estado antecedente da mesma causa (...) (*KrV*, A 446/ B 474).

Assim, nem o sentido negativo da liberdade transcendental – entendido como um modo de agir independente da causalidade natural – nem o seu sentido positivo – entendido como início absoluto a partir de si mesmo, ou, ainda, a simples ideia da espontaneidade de ser causa de um efeito – são capazes de manifestar o caráter obrigatório do princípio da moralidade. Além disso, como veremos adiante, a ideia transcendental da liberdade não é suficiente para mostrar ou exibir o conteúdo da lei moral.

Na *KrV* fica claro que a ideia da liberdade transcendental tem um sentido positivo que não se confunde nem com a liberdade prática, nem com a autonomia. Com efeito, como no sujeito “é inerente uma faculdade de determinar-se por si mesmo”, Kant afirma que

esta sua liberdade não pode ser encarada, de um modo exclusivamente negativo, como uma independência frente a condições empíricas (...), mas ela também pode ser indicada positivamente por uma faculdade de iniciar espontaneamente uma série de eventos (*KrV*, B 581/582).

Na solução da III Antinomia, especificamente na seção que se intitula “*Solução das idéias cosmológicas da totalidade da derivação dos eventos do mundo a partir de suas causas*”, encontramos uma passagem muito discutida na literatura, a qual define a liberdade

prática como “a independência do arbítrio da *coerção* por impulsos da sensibilidade”(KrV, A 534/ B 562). Ora, neste caso haveria uma identificação entre a liberdade prática e a liberdade transcendental, enquanto capacidade de agir independentemente das influências empíricas oriundas das inclinações.

É verdade que mesmo neste contexto de discussão, que não é moral, mas cosmológico, Kant já faz menção aos conceitos básicos da sua teoria moral, como, por exemplo, os de dever e de imperativos. Todavia, “a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática” (KrV, A 534/ B 562), mas ainda assim nós não podemos saber qual é o princípio da moralidade somente com base na ideia da espontaneidade transcendental. Com efeito, já encontramos apontamentos da base da concepção moral na KrV, pois, segundo Kant,

Dos *imperativos* que impomos, em tudo o que tange às questões práticas, como regras às forças que as executam, segue-se claramente ou que esta razão possui uma causalidade ou que, pelo menos, a representamos para nós como possuindo tal causalidade. O *dever* expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos que não ocorrem alhures com toda a natureza (KrV, A 547/ B 575).

Não obstante encontrarmos referências a conceitos práticos – enquanto regras que devem ser “causas” de ações morais –, lemos que o “dever exprime uma ação possível cujo fundamento nada mais é do que um simples conceito” (KrV, A 547-548/ B 575-576) . Assim, por um lado, Kant afirma já na KrV que o princípio moral não pode ser fundamentado no agradável, mas na ideia do bom, pois

por maior que seja o número dos fundamentos naturais e dos impulsos que me incitem ao *querer*, não podem eles produzir o *dever*, mas sim unicamente um querer que, longe de ser necessário, é sempre condicionado (...). Que se trate de um objeto da mera sensibilidade (o agradável) ou também da razão pura (o bem), a razão não cede nem cede àquele fundamento que é empiricamente dado (KrV, A 548/ B 576).

Mas, por outro lado, embora o bom seja um conceito da razão pura, não é claro que Kant o entenda já aqui nesse contexto como um conceito da razão pura prática, ou seja, parece haver aqui ainda uma indefinição ou um espaço em aberto. Com efeito, exceto em uma passagem em que lemos que há um propósito prático na discussão sobre a

possibilidade de uma causalidade livre, no contexto da III Antinomia só podemos dizer que o dever tem um fundamento inteligível na razão pura.

Todavia, com essa tese não é possível afirmar se Kant já tem presente que o dever é um princípio da razão pura prática. Ou seja, embora ele já tenha afirmado que a ideia transcendental da liberdade implica um sentido positivo, na medida em que esta faculdade expressa uma espontaneidade ou uma “capacidade de iniciar por si um estado”, ainda falta a formulação explícita de que esta capacidade consiste na autonomia ou na autolegislação prático-moral do sujeito racional. Com efeito, tendo em vista que “*a presente Fundamentação nada mais é (...) do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade*” (GMS, Ak 392), o princípio da autonomia só é explicitamente formulado neste texto de 1785.

Nós poderíamos agora tratar da ideia da liberdade transcendental tal como ela é apresentada no Capítulo do Cânone, pois há muita discussão na literatura sobre a (in)compatibilidade das teses da Dialética e do Cânone da *KrV* acerca da ideia da liberdade. Dadas as limitações de extensão do presente artigo, vale dizer somente que não parece haver uma contradição ou incompatibilidade da ideia da liberdade tal como essa é exposta na III Antinomia e no Capítulo do Cânone da *KrV*, pois, neste último, Kant repete, quase nos mesmos termos, a tese de que

um arbítrio é *animal (arbitrium brutum)* quando não pode ser determinado senão mediante impulsos sensíveis, ou seja, *patologicamente*. Um arbítrio, porém, que pode ser determinado independente de impulsos sensíveis, e portanto por motivações que só podem ser representadas pela razão, chama-se *livre-arbítrio (arbitrium liberum)* (*KrV*, A 802/ B 830).

Não obstante a manutenção desse resultado da III Antinomia, parece problemática a afirmação do Cânone de que a “liberdade prática pode ser provada por experiência” (*KrV*, A 802/ B 830), ou problemático outro trecho em que Kant assevera que “conhecemos, pois, a liberdade prática pela experiência como sendo uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade” (*KrV*, A 803/ B 831).

Em primeiro lugar, aqui nestes trechos não está em discussão a liberdade transcendental, mas a liberdade prática. Ao afirmar que esta última pode ser demonstrada ou provada pela experiência, parece-nos que fica mais uma vez confirmada a tese de que

na *KrV* Kant ainda não tem claro qual é o fundamento prático da liberdade transcendental. Ou seja, a partir de um propósito prático, só é possível certificarmos-nos da liberdade prática, entendida, nesse contexto da *KrV*, como livre-arbítrio (*Wilkür*), isto é, a mera consciência empírica que o sujeito tem da possibilidade de determinar o seu agir independentemente da coerção sensível.

Em segundo lugar, parece-nos também que a ideia da liberdade transcendental não tem acepções diferentes no Cânone e na III Antinomia, considerando que em vários trechos se afirma que

a liberdade transcendental exige uma independência desta mesma razão (com referência à sua causalidade ao começar uma série de fenômenos) diante de todas as causas determinantes do mundo sensível, parecendo nesta medida contrária à lei da natureza e portanto à experiência possível, e permanecendo pois um problema. Só que este problema não pertence à razão em seu uso prático (*KrV*, A 803/ B 831).

Essas passagens mostram que não há uma contradição entre as duas seções da *KrV*, de modo que Kant afirma no Cânone que o leitor deve procurar maiores explicações sobre a ideia da liberdade transcendental na solução da III Antinomia. O motivo para isso, segundo ele, consiste em que simplesmente no contexto do Cânone não se trata da discussão de problemas baseados no interesse especulativo da razão, e sim fundados em seu interesse prático.

Com isso, fica claro que o resultado da III Antinomia é o de que não se tem a “pretensão de expor a realidade efetiva da liberdade”, nem sequer, além disso, a sua possibilidade, e sim somente de “mostrar que esta antinomia repousa sobre uma simples aparência e que a natureza pelo menos não conflita com a causalidade a partir da liberdade”.¹¹

Apesar do tom hipotético acerca da possibilidade da liberdade no contexto da III Antinomia, encontramos também algumas passagens que parecem dizer mais do que o simples pensamento de uma tal causa intelectual, dado que Kant diz que

às vezes (...) achamos, ou pelo menos acreditamos achar, que as idéias da razão realmente demonstraram ter uma causalidade com respeito às ações do homem enquanto fenômenos, e que estas sobrevieram devido ao fato de que estavam determinadas não por causas empíricas, mas sim por fundamentos da razão (*KrV*, B 578).

Não obstante a certeza kantiana e a busca constante da prova de que a razão pura pode ser prática, devemos levar a sério a solução da III Antinomia, segundo a qual “a liberdade é aqui tratada unicamente como uma ideia transcendental mediante a qual a razão pensa iniciar absolutamente a série das condições no fenômeno através daquilo que não é condicionado pelos sentidos” (*KrV*, A 558/ B 586).

Por último, vale notar que, mesmo que a teoria kantiana já tivesse solucionado o problema da liberdade prática, a razão teórico-especulativa não seria capaz de determinar a realidade e a necessidade prática do princípio moral, tendo em vista que esta faculdade diz respeito ao que acontece, e não ao que deve acontecer. Numa palavra, parece-nos que a tarefa de determinar positivamente esta ideia não cabe à razão teórico-especulativa, e sim somente à razão prática pura.

De fato, embora pareça artificial, a distinção entre os diferentes usos da razão resulta imprescindivelmente necessária no interior do projeto crítico justamente para salvar, com isso, a coerência do sistema.

3. A necessidade e a legitimidade da distinção dos usos da razão

Tendo em vista que não é possível mostrar a realidade da liberdade ou do caráter inteligível a partir do cunho não contraditório com a causalidade natural, o resultado positivo na III Antinomia é o de que a liberdade consiste só em um pensamento possível, na medida em que 1) o elo causal natural não sofrer qualquer exceção e 2) o homem for capaz de representar a si mesmo como um ser puramente racional – para tanto, não se faz necessário apelar para um conceito metafísico-ontológico de “eu”. A liberdade consiste somente em um exercício de pensamento enquanto capacidade de abstração.

Isso tem como resultado que a liberdade transcendental só pode desempenhar uma função, não constitutiva para o conhecimento, mas regulativa para o pensamento. Fazer um uso regulativo da ideia da liberdade significa tratá-la como uma hipótese ou como uma ideia problemática, pois as ações humanas, neste caso, são julgadas na perspectiva de “como se” fossem um efeito de uma causalidade livre.

Se Kant afirma, neste contexto da III Antinomia, que a ideia da liberdade deve ter apenas um uso regulativo, devemos lembrar que este não pode ser considerado supérfluo ou arbitrário, pois, como “tudo o que se funda na natureza das nossas forças tem que ser adequado a um fim”, a única tarefa que resta, segundo ele, é a de procurar qual é o uso e a função das ideias transcendentais para que se atinja a sua verdadeira finalidade, tendo em vista que tais ideias são tão naturais à razão como as categorias o são para o entendimento. Pode parecer estranho que conceitos como interesse, fim ou necessidade estejam ligados não à sensibilidade (ou ao empírico), mas à razão. E, de fato, já na primeira edição da *KrV* podemos “saber” que a concepção kantiana de razão, apesar de ser estritamente ligada com a noção de aprioridade, não é “estática”, mas “dinâmica” – no sentido de que ela tem interesses e necessidades que variam dependendo do uso para o qual for aplicada.

O “sentimento” da necessidade da razão¹² em buscar conceitos que não têm correspondente na intuição deve-se ao fato de que ela não encontra por si satisfação através de todos os seus conceitos e leis do entendimento. Portanto, este interesse da razão não é algo contingente, mas necessário, visto que faz parte da natureza mesma dela buscar “por questões, que não pode evitar (...) mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” (*KrV*, A VII). É este, assim defende Kant, o singular destino da razão, na medida em que ela se vê atormentada por questões que não pode evitar, tendo em vista que ela tem a sua sede e origem em si mesma.

Assim, as “necessidades” da razão e a sua satisfação dependem do uso que for feito dos seus conceitos e princípios. Por isso, é preciso levar a sério a necessidade de se estabelecer uma diferenciação entre o uso teórico, especulativo e prático da razão.

No caso do uso teórico da razão, ela satisfaz as suas necessidades na medida em que pode saber se *X* é ou não verdadeiro, isto é, a razão teórica não está preocupada em saber se algo deve ou não deve ser feito, mas sim se tem sucesso na solução de problemas que ela mesma criou para si; numa palavra, ela busca a solução de problemas científicos. Por conseguinte, a aplicação dos seus conceitos – as categorias do entendimento – deve estar restrita à experiência.

No caso específico acerca do (suposto) conflito entre necessidade e liberdade, a razão teórica tem satisfeitas as suas exigências se nenhum fenômeno for excetuado do mecanismo causal da natureza, tendo em vista que

a correção daquele enunciado que reza que todos os eventos do mundo dos sentidos se interconectam universalmente segundo leis imutáveis da natureza já [foi] estabelecida (...) na analítica transcendental e não sofre qualquer exceção (*KrV*, A 537/ B 565).

Assim, como “o entendimento só pode conhecer o que está aí, ou o que foi, ou o que será” (*KrV*, A 547/ B 575), e “é impossível que, na natureza, algo deva ser” (*KrV*, A 547/ B 575), o resultado é o de que a liberdade é totalmente incompreensível para a razão teórica.

Diferentemente da razão teórica, a razão teórico-especulativa – que busca a sistematização do conhecimento, e, portanto, vê a natureza como um todo sistemático (como um *organon*) em que tudo tem o seu lugar, e não como um amontoado arbitrário e caótico – consegue pensar a liberdade como uma ideia até necessária, mas somente na medida em que esta cumpre uma função regulativa.

Como a razão especulativa se situa sistematicamente em cima do limite, ela tem uma “visão” privilegiada em que pode “compreender” a necessidade da liberdade sem, no entanto, conseguir determiná-la, pois no domínio da especulação pura a ideia da liberdade funciona apenas como uma hipótese ou como um *focus* imaginário, até necessário, da razão, mas somente enquanto cumpre a função de limitar o conhecimento à esfera da sensibilidade.

Então, se o motivo para abordar os eventos não é mais da razão teórica, que consiste em explicar e conhecer os fenômenos, nem da razão especulativa, que busca a completude e a sistematização do conhecimento, e sim da razão prática, que pretende saber se ela própria é capaz de determinar o agir humano, então a causalidade por necessidade natural e o mero uso regulativo da ideia da liberdade não são mais suficientes neste âmbito.

Tanto na *KrV* como na *KpV* lemos que a questão de “como é possível a consciência daquela lei moral” (*KpV*, A 53), “não requer tão necessariamente uma solução”, pois

podemos tornar-nos conscientes de leis práticas puras do mesmo modo como somos conscientes de proposições fundamentais teóricas puras, na medida em que prestamos atenção à necessidade com que a razão as preceve a nós¹³ (*KpV*, A 53).

Na medida em que o “dever expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos que não ocorre alhures com toda a natureza” (*KrV*, A 547/B 575), cabe ao uso prático da razão determinar a realidade e a necessidade prática da liberdade. Ou seja, o problema que deve ser solucionado é o de saber se a vontade é capaz de determinar-se a agir sob a representação de princípios ou máximas, sendo que a razão prática satisfaz os seus interesses se a representação da lei moral determinar subjetivamente a vontade humana.

Assim, embora a liberdade não possa “ser encarada, de um modo exclusivamente negativo, como uma independência frente a condições empíricas (...)”, e também possa “ser indicada positivamente por uma faculdade de iniciar espontaneamente uma série de eventos” (*KrV* A 553-554/ B 581-582), falta aqui determinar a realidade e o conteúdo deste conceito prático, mas ainda totalmente indeterminado, de liberdade.

Podemos sublinhar trechos não só da III Antinomia, mas também do Cânone e de algumas partes acrescidas na segunda edição da primeira *Crítica*, em que encontramos indícios da solução que é apontada na *KpV*, a saber, que a realidade da consciência da lei moral e de sua *ratio essendi*, que é a liberdade transcendental, é assegurada pela razão prática pura,¹⁴ ou melhor, trata-se de um tipo de conhecimento que deve ser aceito originariamente.

De fato, enquanto no prefácio à segunda edição é afirmado que “no (...) conhecimento prático (...) se encontram dados [*Data*] para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado”¹⁵ (*KrV*, B XXI), no final do capítulo dos paralogismos, numa parte acrescida também na segunda edição, lemos que a liberdade “é revelada antes de tudo pela consciência da lei moral”¹⁶ (*KrV*, B 431).

Embora a *KrV* não forneça a solução da segunda *Crítica*, cabe destacar que na primeira, ao que nos parece, temos em linhas gerais a tese de que não é possível nenhum tipo de prova do princípio moral, seja essa teórica, especulativa ou dedutiva. Aliás, segundo Kant não é possível e tampouco necessária uma tal prova, tendo em vista que mesmo a “razão comum” sabe o que é moral, ou seja, o único argumento dado por ele é a certeza *a priori* na consciência de um princípio moral obrigatório incondicionalmente.

Ora, esta tese, que representa a culminação da filosofia prática kantiana, é apresentada na segunda *Crítica* com a figura do fato da razão. Entretanto, a doutrina do

fato da razão não pode ser interpretada isoladamente, como se fosse algo que, de repente, “surgiu” na *KpV*. Esta figura só faz sentido se for lida junto com os outros argumentos anteriores usados para justificar a validade universal e necessária do princípio da moralidade, os quais, no entanto, foram insuficientes, segundo o próprio Kant, para mostrar em que consiste a necessidade prática da lei moral.

Por fim, é preciso chamar a atenção para a tese de que, “se pretendermos ceder à ilusão do realismo transcendental, então não restam nem natureza nem liberdade” (*KrV*, A 543/ B 571). Embora a filosofia prática se “localize” sistematicamente fora da filosofia transcendental, sem esta não seria possível fundamentar um princípio moral universalmente válido.

Notas

¹ Professora do Curso de Filosofia da UFPel. E-mail: flaviacarvalhochagas@bol.com.br. Este artigo é resultado da tese de doutorado, cujo título é “O caminho crítico da *Grundlegung* à Crítica da Razão Prática”, defendida em 2009 pela UFRGS.

² Adotarei as siglas usuais das obras de Kant: Crítica da Razão Pura (KrV), Fundamentação da Metafísica dos Costumes (GMS), Crítica da Razão Prática (KpV).

³ Munzel, G. F. *Kant's Conception of Character. The Critical Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgement*, 1999.

⁴ O'Neill, 1990, p. 284 (nota de rodapé).

⁵ Ruschig, U. *Der intelligible Charakter bei Kant und die Moral der Wissenschaft*.

⁶ *Ibidem*, p. 317: “Die menschliche Willkür ist damit doppelt bestimmt (...)”.

⁷ *Ibidem*, p. 316.

⁸ Cabe conferir o comentário de Beck sobre os vários significados da ideia de liberdade. Cf. Beck, 1960.

⁹ Kant mostra, mediante um exemplo, que mesmo o conceito psicológico de liberdade se baseia no seu sentido transcendental enquanto espontaneidade absoluta: “se agora (...) me levanto da minha cadeira de modo inteiramente livre e sem a influência necessariamente determinante das causas naturais, então neste evento inicia-se absolutamente uma nova série juntamente com as suas conseqüências naturais até o infinito, se bem que quanto ao tempo esse evento seja somente a continuação de uma série precedente” (*KrV*, A 450/ B 478).

¹⁰ Seria interessante tratar da ligação entre a liberdade transcendental, tal como discutida na *KrV*, e a polêmica solução kantiana, segundo a qual esta ideia é garantida pelo único fato *a priori* da razão.

¹¹ Este parágrafo se refere à *KrV*, A 557-558/ B 585-586.

¹² Não podemos esquecer que esta faculdade não sente nada, tendo em vista que se trata de uma faculdade puramente intelectual.

¹³ Na *KrV* é afirmado, quase nos mesmos termos, que esta questão não exige tanto uma solução, “visto que na causalidade segundo leis naturais igualmente temos que contentar-nos com conhecer *a priori* que uma tal causalidade tem que ser pressuposta” (*KrV*, A 448/ B 476).

¹⁴ Obviamente que esta tese deve dar conta de uma explicação da (não) conciliação da Dialética com a concepção moral do Cânone da Razão Pura, já que esta última sustenta uma concepção moral pré-crítica, pelo fato de que Kant não tinha total clareza sobre a figura do móbil moral.

¹⁵ Ver também no prefácio, B XXII, XXIX.

¹⁶ Ver também *KrV*, B 430.

Referências Bibliográficas

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago & London: Phoenix Books: The University of Chicago Press, 1960.

HAMM, C. V. “Sobre a necessidade e o limite da razão”. In: Casanave, A. L. (org.): *Intuição, Conceito, Idéia*. Santa Maria: Imprensa Universitária, UFSM, p. 31-49, 2001.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. Jens Timmermann. Hamburg: Meiner, 1998.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MUNZEL, G. F. *Kant's Conception of Character. The Critical Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgement*. Chicago: London, 1999.

O'NEILL, O. *Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

RUSCHIG, U. Der intelligible Charakter bei Kant und die Moral der Wissenschaft. In: *Kant und die Berliner Aufklärung*, s. Nr. 193, Bd. 3, 315–326, 2001.