

**Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**O PROBLEMA DA LIBERDADE NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*: A
PASSAGEM DA TEORIA PARA A PRÁTICA**

Rafael Tessare Dias

São Carlos – SP

2025

**Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**O PROBLEMA DA LIBERDADE NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*: A
PASSAGEM DA TEORIA PARA A PRÁTICA**

Rafael Tessare Dias

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), como exigência para obtenção do grau de mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos.

São Carlos – SP

2025

Dias, Rafael Tessare

O problema da liberdade na Crítica da Razão Pura: a
passagem da teoria para a prática / Rafael Tessare Dias -
- 2025.
147f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São
Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Paulo Roberto Licht dos Santos
Banca Examinadora: Joel Thiago Klein, Gerson Luiz
Louzado
Bibliografia

1. Kant. 2. Liberdade. 3. Cânone. I. Dias, Rafael Tessare.
II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Rafael Tessare Dias, realizada em 12/12/2025.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCar)

Prof. Dr. Gerson Luiz Louzado (UFRGS)

Prof. Dr. Joel Thiago Klein (UFPR)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, antes de tudo, ao Professor Paulo Licht. Suas orientações e correções, sempre acompanhadas de reflexões instigantes, foram indispensáveis não apenas para a elaboração desta dissertação, mas também para o meu desenvolvimento intelectual.

Agradeço aos membros do Grupo *Kant e a História da Filosofia* (UFSCar), coordenado pelo Prof. Paulo Licht, em especial aos colegas Alessandro Orlovski, Patrícia Cruz, Ivanilde Fracalossi, Ana Carolina Belmani e Tharsilla Pitia Dantas, pela oportunidade de discutir parte deste trabalho no grupo. Suas observações e comentários foram fundamentais para a construção desta dissertação.

Agradeço aos professores Joel Thiago Klein, Gerson Luiz Louzado e Monique Hulshof por se disporem a ler e discutir meu trabalho, oferecendo valiosos comentários que contribuíram imensamente para o aprimoramento desta dissertação.

Agradeço à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar; em especial, agradeço à Vanessa Migliato, secretária do Curso de Pós-Graduação, pela ajuda em diversas ocasiões.

Agradeço também aos amigos Bruno Fernandes, Adam Italiano, Giácomo Leandro, Natália Pereira, Bia Paixão, Igor Souza, Felipe Guma e Lucas Valiati pelas conversas que me ajudaram, de diferentes maneiras, na escrita deste trabalho e pelo apoio durante esse processo.

Agradeço ao meu pai, Marcel Dias de Jesus; à minha mãe, Érica Cristina Tessare; e ao meu irmão, Marcel Tessare Dias, pelo apoio incondicional, pela compreensão e pelo incentivo constantes. Sem vocês, este trabalho não teria sido possível.

Agradeço, em especial, à Natália Garcia Matos, pelo companheirismo e pelo apoio nos momentos mais difíceis desta jornada.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) – processo nº 2023/14302-0 – pelo apoio financeiro para o desenvolvimento desta pesquisa, sem o qual ela não teria sido possível.

Resumo

Kant afirma, na *Crítica da Razão Prática*, que o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura e, mesmo, da razão especulativa. Isso parece indicar que apenas a segunda *Crítica* conferiria centralidade ao conceito de liberdade. Contudo, é preciso notar que a liberdade é central já na *Crítica da Razão Pura*. Conforme algumas indicações do próprio Kant, a questão da liberdade não só constitui o início da filosofia crítica como problema antinômico, mas também possui alcance doutrinal decisivo, pois a resolução desse problema diz respeito à própria possibilidade de compreensão crítica da moralidade. Apesar desse alcance, o conceito de liberdade na primeira *Crítica* apresenta uma dificuldade substancial: o que Kant afirma sobre a liberdade no Cânone da Razão Pura parece contradizer a posição expressa na Dialética Transcendental. Esse problema se desdobra em duas dificuldades principais. Primeiramente, (i) a Dialética sustenta que a liberdade transcendental é parte essencial da liberdade prática, enquanto o Cânone afirma que a liberdade transcendental é irrelevante para “o prático”; em segundo lugar, (ii) o Cânone parece ignorar os resultados da Dialética ao sugerir que a liberdade prática pode ser conhecida e provada pela experiência, o que parece reduzi-la à causalidade natural. O presente trabalho propõe investigar essas dificuldades e busca compatibilizar as duas seções tomando como fio condutor o *interesse prático da razão*, que orienta o tratamento da liberdade tanto no terceiro conflito antinômico quanto no Cânone. Deste modo, pretende-se demonstrar, por um lado, que Kant (i) não abandona a liberdade transcendental no Cânone, mas apenas deixa de lado a questão de sua realidade como algo irrelevante para “o prático”; e, por outro, (ii) que a liberdade prática pode, sim, ser conhecida e provada, desde que tomemos o conceito de “experiência” em sentido amplo. O resultado dessa análise mostra que o conceito de liberdade prática desenvolvido na primeira *Crítica* – entendido como uma teoria do *arbitrium sensitivum liberum* – não pode ser interpretado nos termos da *Crítica da Razão Prática*. Consequentemente, a noção de dever nela empregada tampouco deve ser compreendida em sentido estritamente moral, mas antes como a capacidade de agir segundo leis em geral – sejam elas pragmáticas ou morais. Esse resultado, no entanto, não descredibiliza a importância da liberdade na *Crítica da Razão Pura*, mas antes a reforça, uma vez que, no curso de sua investigação, é possível observar que há um forte interesse prático da razão, que mobiliza praticamente todo o aparato crítico rumo ao estabelecimento de um uso prático legítimo para a razão – o que justifica, até mesmo, os esforços teóricos empreendidos na Dialética Transcendental.

Palavras-chave: *Crítica da Razão Pura*; liberdade; antinomia; Cânone.

Abstract

In the *Critique of Practical Reason*, Kant states that the concept of freedom, insofar as its reality is demonstrated by an apodictic law of practical reason, constitutes the cornerstone of the entire edifice of a system of pure reason, and even of speculative reason itself. This might seem to suggest that only the second *Critique* grants centrality to the concept of freedom. However, it must be noted that freedom is already central in the *Critique of Pure Reason*. According to several of Kant's own indications, the problem of freedom not only inaugurates critical philosophy as an antinomic problem but also possesses decisive doctrinal significance, for the resolution of this problem concerns the very possibility of a critical understanding of morality. Nevertheless, the concept of freedom in the first *Critique* presents a substantial difficulty: what Kant affirms about freedom in the Canon of Pure Reason appears to contradict the position expressed in the Transcendental Dialectic. This issue unfolds into two main difficulties. First, (i) the Dialectic maintains that transcendental freedom is an essential part of practical freedom, whereas the Canon asserts that transcendental freedom is irrelevant to "the practical"; and second, (ii) the Canon seems to ignore the results of the Dialectic by suggesting that practical freedom can be known and proven by experience, which seems to reduce it to natural causality. The present work seeks to investigate these difficulties and aims to reconcile the two sections by taking as its guiding thread the practical interest of reason, which directs the treatment of freedom both in the third antinomic conflict and in the Canon. In this way, the study intends to demonstrate, on the one hand, that Kant (i) does not abandon transcendental freedom in the Canon, but merely sets aside the question of its reality as irrelevant to "the practical"; and, on the other hand, (ii) that practical freedom can indeed be known and demonstrated, provided that we take the concept of "experience" in a broad sense. The result of this analysis shows that the concept of practical freedom developed in the first *Critique* – understood as a theory of the *arbitrium sensitivum liberum* – cannot be interpreted in the terms of the *Critique of Practical Reason*. Consequently, the notion of duty employed therein must not be understood in a strictly moral sense, but rather as the capacity to act according to laws in general – whether pragmatic or moral. This result, however, does not undermine the significance of freedom in the *Critique of Pure Reason*; on the contrary, it reinforces it. Throughout the course of the investigation, it becomes evident that there is a strong practical interest of reason, one that mobilizes virtually the entire critical apparatus toward the establishment of a legitimate practical use for reason itself – an orientation that even justifies the theoretical efforts undertaken in the Transcendental Dialectic.

Keywords: *Critique of Pure Reason*; freedom; antinomy; Canon.

Sumário

INTRODUÇÃO	1
Apresentação do problema	1
Desenvolvimento do problema	5
Considerações metodológicas	12
CAPÍTULO 1: A RELAÇÃO ENTRE A DIALÉTICA E O CÂNONE	16
1.1. O Cânone como continuidade e justificativa da Dialética Transcendental.....	19
1.2. Um panorama do estado da arte.....	22
CAPÍTULO 2: A TERCEIRA ANTINOMIA	36
2.1. O problema cosmológico da liberdade	40
2.2. Exposição do terceiro conflito antinômico	43
2.3. Os interesses da razão no conflito antinômico da liberdade	49
2.4. O idealismo transcendental como chave de resolução da Terceira Antinomia	52
2.5. Primeira parte da resolução (<i>KrV</i> , A532-537/B560-565)	56
2.5.1. O problema geral da Terceira Antinomia.....	57
2.5.2. Resolução geral da Terceira Antinomia	60
2.5.3. O uso regulativo prático da liberdade transcendental	62
2.6. Segunda parte da resolução (<i>KrV</i> , A538-541/B566-569)	68
2.7. Terceira parte da resolução (<i>KrV</i> , A542-558/B570-586)	73
2.7.1. Caráter empírico e causalidade da razão	78
2.7.2. Caráter inteligível, apercepção e dever	81
2.7.3. A relação entre o caráter empírico e o caráter inteligível do ser humano	90
CAPÍTULO 3: O PROBLEMA DA LIBERDADE NO CÂNONE.....	104
3.1. Liberdade prática	107
3.1.1. Liberdade prática como <i>arbitrium liberum</i>	110
3.1.2. O sentido de “experiência” no Cânone	114
3.1.3. O coração do problema	119
3.2. Liberdade e moralidade.....	126
CONCLUSÃO	132
BIBLIOGRAFIA.....	135

INTRODUÇÃO

Apresentação do problema

Kant afirma, em uma célebre passagem do Prefácio da *Crítica da Razão Prática*, que “o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui agora a pedra angular¹ [*Schlußstein*] de todo o edifício de um sistema da razão pura, até mesmo da razão especulativa” (*KpV*, A4)². Essa afirmação, ao ressaltar a importância do conceito de liberdade no pensamento kantiano, parece sugerir que apenas a segunda *Crítica* conferiria centralidade a esse conceito, não apenas por sustentar que a realidade da liberdade pode ser finalmente provada por “uma lei apodíctica da razão prática”, mas também por assegurar, com isso, a unidade de todo o sistema da razão pura. Nesse contexto, é frequente considerar a *Crítica da Razão Prática* como a expressão do sentido genuíno da liberdade, vinculada à moralidade, ao passo que qualquer outra concepção de liberdade – presumivelmente também a da *Crítica da Razão Pura* – é relegada ao estatuto de meramente “comparativa” ou “psicológica” (Cf. Allison, 1982, p. 271). Soma-se a esse quadro o fato de Kant, à época da primeira *Crítica*, ainda não ter plenamente desenvolvido nem o conceito de autonomia da vontade nem a noção de lei moral como fato da razão, ambos decisivos para sua filosofia prática, na qual a liberdade adquire papel proeminente. Daí a impressão, bastante difundida, de que qualquer exposição sobre a liberdade anterior à segunda *Crítica* tenha caráter secundário ou transitório, destinada a ser superada pelo desenvolvimento da filosofia crítica.

¹ Traduzimos aqui o termo original em alemão *Schlußstein* de acordo com a tradução da *Crítica da Razão Prática* de Monique Hulshof (Valerio Rohden em sua tradução da segunda *Crítica* opta pelo termo “fecho de abóboda”). Como explica a tradutora em nota, a “pedra angular”, também designada como “chave”, consiste em uma pedra cortada em ângulo, colocada por último para fechar um arco e sem a qual ele não teria sustentação. Nesse sentido, é notável a diferença dessa metáfora com relação a da “pedra fundamental”, a primeira pedra simbolicamente colocada em uma nova construção.

² Citamos neste trabalho a *Crítica da Razão Pura* (*KrV*), a *Crítica da Razão Prática* (*KpV*) e a *Crítica da Faculdade de Julgar* (*KU*) de acordo com a paginação padrão. As letras (A) e (B) referem-se, respectivamente, à paginação da primeira edição da *KrV* de 1781 e da segunda edição de 1787. Para a *KrV*, usamos preponderantemente a tradução de Fernando Costa Mattos (caso optemos por outra tradução, especificaremos em nota). As referências às demais obras de Kant remetem à edição da Academia (*Akademie Ausgabe*), abreviada por AA, seguida do número do volume e do número da página.

No entanto, é preciso reconhecer que o conceito de liberdade já desempenha um papel central na *Crítica da Razão Pura*. Conforme algumas indicações do próprio Kant, a questão da liberdade não apenas constitui o início da filosofia crítica como problema antinômico³, mas também possui um grande alcance doutrinal, uma vez que a resolução desse problema se relaciona diretamente à própria possibilidade de compreensão crítica da moralidade. A importância da liberdade não reside, portanto, apenas no fato de constituir o ponto de partida da filosofia crítica, mas também no alcance que sua resolução tem para o projeto crítico em seu conjunto, tanto em sua dimensão teórica quanto em sua dimensão prática.

A relação – e a tensão – entre teoria e prática manifesta-se claramente na investigação do problema antinômico da liberdade na *Crítica da Razão Pura*. Nessa parte da obra, ao enfrentar a dificuldade da razão humana que ora concebe a liberdade como possível e necessária, ora como impossível e contrária à lei da natureza, Kant mobiliza praticamente todo o aparato da filosofia crítica. O resultado desse esforço visa, ao mesmo tempo, assegurar a garantia crítica quanto aos limites do conhecimento humano – desfazendo, assim, parte da confusão da razão consigo mesma – e, a partir dessas conclusões, abrir um caminho para o uso prático da razão.

Os passos que conduzem a esse resultado complexo são intrincados. Kant, em certa medida, oferece um resumo deles da seguinte maneira:

Pode-se ter a impressão, num exame apressado deste trabalho, de que a sua utilidade seja apenas *negativa*, a saber, de não nos arriscarmos jamais, com a razão especulativa, para além dos limites da experiência; e tal é, de fato, a sua primeira utilidade. Esta logo se torna *positiva*, porém, quando se percebe que os princípios com que a razão especulativa se arrisca para além dos seus limites têm por resultado inevitável não de fato a *ampliação*, mas sim, se os observa mais de perto, a *contração* do uso de nossa razão, já que eles ameaçam alargar indefinidamente os limites da sensibilidade, aos quais eles próprios pertencem, e assim anular o uso puro (prático) da razão. Assim, uma *Crítica* que limita aquele primeiro uso é realmente *negativa*, mas, na medida em que suprime ao mesmo tempo um obstáculo que limita o segundo uso, ou mesmo que ameaça destruí-lo, ela tem de fato uma utilidade *positiva* e muito importante, reconhecível tão logo se esteja convencido de que há um uso prático

³ O valor decisivo da liberdade para o próprio início do projeto crítico é sublinhado por Kant em uma famosa carta enviada a Garve em 1798, onde o filósofo afirma que não foi a investigação acerca da existência de Deus ou da imortalidade da alma, mas o problema antinômico “há liberdade no homem” contra “não há liberdade, mas tudo nele é necessidade natural” que o despertou do sono dogmático e o impeliu à crítica da própria razão. A relevância da antinomia para o inteiro projeto crítico também é explicitada por Kant nos *Prolegômenos* (*Prol.*, AA 04:143) e nos *Progressos da Metafísica* (*FM*, AA 20:152).

Sobre a importância das antinomias para a formação da filosofia crítica, ver também a introdução de Benno Erdmann às suas *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie* (1882, p. 31); e Norbert Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie* (1970, p. 97-133).

absolutamente necessário da razão pura (o moral), no qual ela se estende inevitavelmente além dos limites da sensibilidade sem necessitar de qualquer assistência da razão especulativa, mas assegurada contra o efeito contrário desta para não cair em contradição consigo mesma (*KrV*, BXXIV-XXV).

Do ponto de vista dos resultados gerais da obra e da sua utilidade, Kant argumenta que a limitação dos princípios fundacionais da visão científica de mundo ao modo como as coisas nos aparecem é condição necessária não apenas para assegurar a própria certeza desse conhecimento, mas também para permitir que concebamos a nós mesmos como agentes racionais não restringidos pelo domínio determinista da natureza, conforme exige a razão prática. É certo, portanto, que o idealismo transcendental constitui a chave que permite a Kant articular teoria e prática. No entanto, o convencimento de “que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral)” não pode ser assumido arbitrariamente, mas deve ser fundamentado filosoficamente. Por conseguinte, para abrir caminho ao uso prático da razão como matriz das leis morais universais, a liberdade – fonte fundamental da moralidade – precisa ser provada como possível.

Nesse sentido, a seção da Dialética Transcendental que examina o conflito antinômico da liberdade adquire importância decisiva, pois pretende mostrar de que modo liberdade e determinismo podem ser, ao mesmo tempo, verdadeiros e compatíveis. A condição para isso, como sabemos, passa necessariamente pela aplicação do idealismo transcendental ao conflito. Em resumo, admitindo-se a distinção entre fenômenos e númenos, Kant procura demonstrar, por um lado, que a liberdade, enquanto conceito suprasensível, é incognoscível para nós, que só podemos lidar com os objetos dos sentidos; por outro, que, a partir dessa conclusão primeira, abre-se um caminho para pensar a liberdade como possível no campo numênico, sem com isso contradizer o determinismo causal da natureza. Temos, assim, que o conceito de liberdade atua como eixo de articulação na *Crítica da Razão Pura*, permitindo a passagem da teoria – segundo a qual a liberdade não pode ser conhecida – para a prática, que exige que ela seja, ao menos, pensada como possível (Cf. *KrV*, BXXIX).

Mas, apesar da centralidade que possui na primeira *Crítica*, o conceito de liberdade permanece envolto em uma dificuldade fundamental: compreender a própria possibilidade do uso prático-dogmático da razão que a restrição crítica do conhecimento ao fenômeno alegadamente prepara. Essa dificuldade se torna particularmente evidente no tratamento aparentemente desigual que a *Crítica* confere ao conceito de liberdade em duas seções distintas da obra. A saber, o que Kant afirma sobre a liberdade no Cânone da

Razão Pura parece ser incompatível com o que sustenta na Dialética Transcendental, mais precisamente na discussão da Terceira Antinomia.

A depender do movimento argumentativo de Kant, poder-se-ia esperar uma espécie de continuidade da investigação de uma seção para outra, passando da perspectiva da razão especulativa à da razão prática. O que parece ocorrer, entretanto, é o oposto. Com efeito, as considerações de Kant no Cânone parecem realizar uma quebra em relação à Dialética, apresentando argumentos que dificilmente se harmonizam entre si. Nesse sentido, enquanto a Dialética afirma que o conceito prático de liberdade se fundamenta sobre a ideia transcendental da liberdade (*KrV*, A533/B561), o Cânone supostamente estabelece uma oposição entre os conceitos de liberdade, afirmando que a liberdade prática poderia ser conhecida e provada pela experiência como uma das causas naturais, ao passo que a liberdade transcendental poderia ser deixada de lado com “total indiferença quando se trata do prático” (*KrV*, A803-804/B831-832). Estaríamos, então, diante de duas exposições distintas e contrárias acerca da liberdade na *Crítica da Razão Pura*? Compreendemos que não.

Nossa investigação busca demonstrar que a contradição entre a Dialética e o Cânone, no que concerne à liberdade, é apenas aparente. Para isso, propomos partir da interpretação de Schönecker (2005)⁴ – segundo a qual a contradição seria inelutável – e contrastá-la com leituras que discutem criticamente sua posição, como as de Allison (1990; 2020), Kohl (2014), Esteves (2014) e Josifović (2015), entre outras.

Arelado a esse exercício exegético – original apenas na medida em que dispomos, de modo inédito, as peças de um complexo quebra-cabeça, procurando ajustar a cada dificuldade uma interpretação apropriada –, propomos também, a partir de uma estratégia de leitura própria, que a Dialética pode, com efeito, ser compreendida como um alargamento do Cânone, assim como este pode ser compreendido como uma continuação, justificativa e complemento daquela. Nesse sentido, no primeiro capítulo, consideramos essencial situar, com base no próprio texto kantiano, o Cânone como uma seção indispensável da *Crítica*, e não como um texto à parte do todo, ou seja, como um resultado

⁴ A escolha de problematizar a leitura de Schönecker não é casual, justificando-se, em princípio, por três razões principais: (i) trata-se do primeiro autor a publicar uma obra dedicada exclusivamente ao problema de compatibilizar a Dialética Transcendental e o Cânone da Razão Pura quanto ao conceito de liberdade; (ii) essa obra motivou outros comentadores a se debruçarem sobre o mesmo problema, discutindo criticamente sua interpretação (como mostraremos ao final do primeiro capítulo); (iii) o comentador defende uma posição contrária àquela que buscamos sustentar neste trabalho, a saber, a tese de que o suposto conflito entre a *Dialética* e o *Cânone* é, em última instância, insolúvel.

explicitamente esperado da obra (*KrV*, B26) e como consequência natural da Dialética Transcendental. Junto ao esforço de defesa do Cânone – e mais importante –, a partir do segundo capítulo, defenderemos que há um *primado do interesse prático da razão* na questão antinômica da liberdade, o qual permite aproximar as exposições acerca da liberdade nos dois momentos da obra, oferecendo, assim, um caminho para sustentar que o Cânone não abandona a ideia transcendental de liberdade, mas antes a pressupõe como uma ideia regulativa prática⁵.

Por ora, contudo, para examinar em que medida uma e outra seção podem se mostrar potencialmente incompatíveis, analisaremos como Kant descreve e relaciona os conceitos de liberdade transcendental e de liberdade prática na Dialética Transcendental e no Cânone da Razão Pura.

Desenvolvimento do problema

As duas principais ocasiões em que Kant discute o conceito de liberdade na *Crítica da Razão Pura* encontram-se na Dialética Transcendental – nas seções que apresentam o terceiro conflito antinômico (*KrV*, A444-452/B472-480) e a sua resolução (*KrV*, A532-558/B560-586) – e no Cânone, em sua primeira seção (*KrV*, A797-804/B825-832). Em ambas as exposições, Kant descreve os conceitos de liberdade prática (*KrV*, A534/B562; A802/B830) e de liberdade transcendental⁶ (*KrV*, A533/B561; A803/B831) de maneira substancialmente equivalente, de modo que cada conceito, tomado isoladamente, não apresenta problemas mais graves. Com efeito, a aparente contradição entre a Dialética e o Cânone só se torna evidente quando se considera como a *relação* entre os conceitos de liberdade transcendental e de liberdade prática é concebida nos dois momentos da obra.

⁵ Ao final do primeiro capítulo, após abordarmos algumas das principais interpretações acerca da suposta contradição entre a Dialética Transcendental e o Cânone da Razão Pura no que se refere ao conceito de liberdade na *Crítica da Razão Pura*, reexponemos nossa tese de forma mais detalhada dentro de um quadro mais amplo.

⁶ Para Allison (1982, p. 274), a essência da liberdade transcendental, sua absoluta espontaneidade e independência de todo sensível, é pensado no Cânone especificamente como a espontaneidade e independência da razão na determinação do arbítrio. Por conseguinte, a diferença entre as duas formulações não envolve duas concepções diferentes, mas uma especificação do conceito de liberdade transcendental, apresentado, a princípio, dentro de um contexto cosmológico na Dialética, e aplicado, no Cânone, ao arbítrio humano e sua causalidade da razão.

Neste sentido, o texto da Dialética é categórico ao estabelecer uma relação necessária entre os dois conceitos de liberdade. Isso fica explícito na afirmação de Kant de que o conceito de liberdade transcendental, enquanto ideia cosmológica ou transcendental fundada na razão, constitui o fundamento e uma parte essencial da liberdade prática (liberdade da vontade) (*KrV*, A533/B561), chegando a afirmar que “a supressão [*die Aufhebung*] da liberdade transcendental aniquilaria [*vertilgen*] toda liberdade prática” (*KrV*, A534/B562).

Já no Cânone, Kant parece separar os dois conceitos de liberdade, afirmando que empregará apenas o conceito de liberdade no sentido prático (*KrV*, A801/B829), uma vez que a liberdade transcendental diz respeito a uma questão “simplesmente especulativa que, enquanto nosso propósito esteja voltado para o fazer ou deixar de fazer, pode ser deixada de lado” (*KrV*, A803/B831). Tal abandono é possível porque, no Cânone, “investigamos a razão [aqui] quanto à *prescrição* [*Vorschrift*] de comportamentos” (*KrV*, A803/831), ao passo que a questão sobre a liberdade transcendental “concerne apenas ao saber especulativo, e nós podemos deixá-la de lado com total indiferença, quando se trata do prático, já havendo suficiente esclarecimento sobre ela na antinomia da razão pura” (*KrV*, A804/B832).

Deste modo, no Cânone, Kant parece entender que a liberdade transcendental pertence exclusivamente ao saber especulativo, em contraste com a passagem da Dialética (*KrV*, A534/B562), que afirma que a garantia da liberdade prática repousa na liberdade transcendental. Assim, considerando que, segundo Kant, só pode existir um cânone relativo ao uso prático da razão (*KrV*, A796/B824), a justificativa para deixar de lado a liberdade transcendental parece, em última instância, fundamentar-se na impossibilidade de haver um cânone do uso especulativo da razão.

Mesmo assim, pode-se argumentar que a irrelevância da questão especulativa no Cânone não implica, por si só, que o conceito de liberdade prática seja independente do conceito de liberdade transcendental (de Almeida, 1997, p. 181). Nesse sentido, seria coerente sustentar que a moralidade pressupõe a liberdade transcendental, mas não depende de uma demonstração de que possuímos essa liberdade em sentido transcendental, uma vez que a moralidade poderia ser fundamentada sobre bases menos especulativas (de Almeida, 1997, p. 181). Entretanto, Kant não se limita a afirmar que a questão especulativa pode ser posta de lado ou deixada em aberto; ele acrescenta que:

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 a causas eficientes mais elevadas e remotas, isso não nos diz respeito algum no âmbito prático, em que só investigamos a razão quanto à *prescrição* de comportamentos (*KrV*, A803/B831).

O cerne do problema do abandono da liberdade transcendental no Cânone reside, portanto, na sugestão de que a realidade da liberdade prática não é ameaçada pela possibilidade de que a razão, em sua capacidade legislativa, possa ser determinada por “influências alheias”, e que, assim, “aquilo que se denomina liberdade” pode, por sua vez, “ser parte da natureza em relação a causas eficientes mais elevadas e remotas” (Cf. Allison, 1990, p. 56; Carnois, 1987, p. 30). Implicitamente, essa passagem enigmática, ao admitir que a liberdade, em última medida, poderia ser considerada parte da natureza sugere que podemos, portanto, não ser livres no sentido transcendental, e que a liberdade prática se manteria mesmo na ausência de liberdade transcendental. Tal formulação parece, ao mesmo tempo, contradizer a Dialética e gerar dúvidas, para se dizer o mínimo, acerca da natureza da liberdade prática (Cf. Allison, 1990, p. 56).

Mas Kant ainda vai mais longe. Não se limitando a afirmar que o conceito de liberdade prática será considerado no Cânone independentemente da sua variante transcendental, o filósofo sustenta também que a liberdade prática pode ser *provada pela experiência* (*KrV*, A802/B830), chegando a afirmar que:

Assim, **nós conhecemos [erkennen] a liberdade prática, por meio da experiência, como uma das causas naturais [als eine von den Naturursachen]**, 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. (*KrV*, A802/B831, grifo nosso).

Para qualquer leitor familiarizado com a exposição de Kant sobre a liberdade na Terceira Antinomia, as afirmações de que a liberdade prática poderia não apenas ser conhecida, mas também provada pela experiência, são surpreendentes. Afinal, além de afirmar que a liberdade prática pode ser considerada independentemente da liberdade transcendental, Kant parece estabelecer uma oposição direta entre essas duas concepções de liberdade, uma vez que a última parece “ser contrária à lei da natureza” e a “toda experiência possível” (Cf. de Almeida, 1997, p. 181).

Ora, na Dialética, Kant introduz o aparato do idealismo transcendental – a distinção entre fenômeno e númeno – como instrumento de resolução das antinomias da razão. O uso desse aparato e a relação entre os conceitos de liberdade, estabelecida na Terceira Antinomia, parecem situar tanto a liberdade transcendental quanto a liberdade prática no mundo numênico. No Cânone, porém, ao não fazer referência à distinção entre fenômeno e númeno e ao afirmar que a liberdade prática constitui uma das causas naturais, a exposição sobre a liberdade aparenta ser menos elaborada e, assim, incompatível com a da Dialética.

Por conseguinte, torna-se evidente que há algo de problemático entre os dois momentos da *Crítica*, os quais parecem refletir fases distintas do pensamento de Kant. Em resumo, a dificuldade que sustenta a suposta contradição entre eles reside no modo como Kant trata o conceito de liberdade prática no contexto específico do Cânone: (1) aparentemente desvinculado da liberdade transcendental e (2) apresentado como um conceito que poderia ser conhecido e até mesmo provado pela experiência, como uma das causas naturais. Tal formulação parece ignorar os resultados da Terceira Antinomia, reduzindo, em última instância, a liberdade prática a uma mera causalidade natural⁷.

Não é de surpreender, portanto, que as passagens do Cânone tenham atormentado os comentadores por um longo período, ainda que a literatura a seu respeito não seja particularmente extensa ou rica (Cf. Schönecker, 2005, p. 6). Já em 1878, Erdmann (p. 72, nota) havia observado que tais passagens estão “completamente distantes” [*vollkommen fern*] de outros escritos de Kant, embora não tenha desenvolvido a questão. Gideon (1977, p. 51) observa que é estranho [*Befremdend*] que Kant afirme que a liberdade prática – entendida como capacidade de autodeterminação pela razão – possa ser provada pela experiência; “tudo parece estar virado de cabeça para baixo” [*damit scheint alles auf den Kopf gestellt*]. Mesmo Heimsoeth, que ofereceu um comentário detalhado da Dialética, encontra grande dificuldade diante do Cânone. Ele admite

⁷ Kant afirma na resolução da Terceira Antinomia que apenas dois tipos de causalidades podem ser concebidos: segundo a *natureza* e segundo a *liberdade*. “A primeira é a conexão, no mundo sensível, de um estado com outro anterior, do qual aquele se segue segundo uma regra”. Por liberdade (no sentido cosmológico), Kant entende “o começar de um estado *por si mesmo*, cuja causalidade, portanto, não está sob uma outra causa que, segundo a lei da natureza, a determinasse temporalmente”. (*KrV*, A532/B560). Nota-se que o começar “por si mesmo” é a característica fundamental do conceito de liberdade transcendental (estabelecido em oposição à causalidade da natureza). Assim, o Cânone, ao desvincular a liberdade transcendental da liberdade prática, e ao afirmar que esta última poderia ser conhecida e provada pela experiência como uma das causas naturais, parece reduzir a liberdade prática à causalidade natural. (Schönecker, 2005, p. 3-5).

(Heimsoeth, 1971, p. 753, nota 169) que, para aqueles familiarizados com a filosofia de Kant, a referência à “experiência” da liberdade prática constitui um problema interpretativo de resolução nada simples. Heimsoeth limita-se, contudo, a afirmar que a liberdade prática do Cânone também se baseia na ideia transcendental de liberdade (Heimsoeth, 1971, p. 752) e que o caráter “experimental” da liberdade a que Kant se refere significa apenas que a existência humana se situa na possibilidade de decidir entre as demandas que emanam da razão e os meros estímulos e impulsos sensíveis (Heimsoeth, 1971, p. 754)⁸.

Com efeito, são poucos os autores que se detêm de forma atenta sobre as passagens problemáticas do Cânone e, mesmo entre estes, raramente se encontra uma análise verdadeiramente detalhada do texto (Cf. Schönecker, 2005, p. 6)⁹. Desse modo, parece ter-se consolidado entre os estudiosos da *Crítica da Razão Pura* a convicção de que apenas na Dialética se encontra o tratamento propriamente crítico de Kant acerca da liberdade, ao passo que o Cânone é frequentemente ignorado, considerado irrelevante e, por vezes, até depreciado como “pré-crítico” (Allison, 1982, p. 272; Cf. Allison, 2020, p. 234). Sem referência ao idealismo transcendental, a separação entre liberdade transcendental e liberdade prática, aliada à premissa de que esta última poderia ser conhecida e provada pela experiência como uma das causas naturais, torna compreensível que a exposição do Cânone seja interpretada como expressão de um estágio anterior do pensamento kantiano sobre a liberdade.

No entanto, é inegável que o Cânone constitui uma parte essencial da *Crítica da Razão Pura*. Seu objetivo é claro: a partir dos resultados teóricos alcançados na Dialética, preparar, agora no âmbito prático, os fundamentos possíveis para que a razão possa novamente aspirar conhecimentos do suprassensível. Neste sentido, o Cânone parece oferecer aquilo que antes parecia impossível: princípios da razão pura que não sejam dialéticos. Assim, se a *Crítica* tem sua origem no descontentamento de Kant com a metafísica de sua época – descontentamento que se encontra intrinsecamente ligado ao desenvolvimento da doutrina da ilusão transcendental (tema da Dialética Transcendental)

⁸ Schönecker oferece (2005, p. 5-7), mais detalhadamente, uma coletânea de autores que abordaram direta ou indiretamente e em diferentes graus de profundidade os problemas do Cânone.

⁹ Mesmo Ortwein (1983), que lida com o caráter problemático da teoria da liberdade de Kant em seu livro “*Kants problematische Freiheitslehre*”, quase não aborda o problema da liberdade no Cânone. Prauss (1983) em seu livro “*Kant über Freiheit als Autonomie*” nem mesmo toca no problema.

–, o Cãnone revela-se fundamental para o fechamento da obra, pois discute as bases de uma metafísica futura no âmbito prático.

Ora, dada a importância do conceito de liberdade para o pensamento de Kant e do Cãnone para a *Crítica da Razão Pura* como um todo, é problemático que encontremos na obra duas exposições aparentemente contrárias acerca da liberdade. Contudo, apesar dos frequentes ataques que recebe, é notável que o Cãnone tenha permanecido inalterado nas duas edições da *Crítica*, sem jamais ter sofrido retificação posterior. Além disso, em diversos escritos Kant afirma ter tratado todo o problema teórico da liberdade já na primeira *Crítica* (*KrV*, A801/B829; *GMS*, AA04:456; *KpV*, A8; A83; A84-85; A97-100; *KU*, AA05:175), o que sugere ser possível encontrar *uma* exposição consistente sobre a liberdade nessa obra.

Poder-se-ia argumentar, neste ponto, que a *Crítica da Razão Pura* não foi concebida desde o início como um sistema acabado, previamente idealizado em sua totalidade¹⁰. Ao contrário, é possível afirmar que Kant desenvolve seu pensamento no próprio processo de redação da obra, redefinindo noções e conceitos à medida que o texto avança e compondo-o com seções escritas em diferentes momentos¹¹. Se, portanto, como sugerem alguns comentadores, há indícios de que o texto do Cãnone seja anterior ao da *Dialética*¹², pergunta-se: qual o sentido de sustentar como tese que tais seções – distantes centenas de páginas e, muito provavelmente, por alguns anos em sua redação – não são contraditórias, mas compatíveis? E, sobretudo, qual o ganho filosófico de um tal esforço interpretativo?

Neste momento, não é possível responder adequadamente a essas questões para o escrutínio do leitor. Contudo, contra a forte tendência de considerar o texto do Cãnone apenas como um estágio anterior do pensamento de Kant, é possível, por ora, refletir mais seriamente sobre as implicações que suas afirmações problemáticas possuem para a compreensão da liberdade na primeira *Crítica*. Em outras palavras, trata-se de investigar o que significa propriamente sustentar que a liberdade prática poderia ser conhecida e

¹⁰ “Deve ficar claro que a *Crítica* não foi o efeito de um lampejo de gênio, concebido de uma só vez ao longo de alguns meses de trabalho ininterrupto. Ao contrário, foi o resultado de um longo desenvolvimento, o desfecho de muitas meditações e de um trabalho intenso ao longo de mais de onze anos.” (Kuehn, 2001, p. 231, tradução nossa).

¹¹ Em uma de suas *Reflexionen* (R 5121, AA18:98), que data entre 1776 e 1778, Kant afirma que o problema de reconciliar liberdade e natureza é a única dificuldade metafísica ainda não resolvida, sendo a mais difícil. Não deixa de ser curioso, portanto, que a seção da Terceira Antinomia é provavelmente uma das últimas partes da *Crítica* a ser desenvolvida, enquanto o Cãnone seria uma das primeiras.

¹² Ver, por exemplo, Beck (1960, p. 190, nota 40), Carnois (1987, p. 29) e Delbos (1969, p. 190).

provada pela experiência como uma das causas naturais, ou ainda, admitindo-se que se possa efetivamente pensar a liberdade prática como independente da liberdade transcendental, indagar qual o valor conceitual e as consequências dessa separação.

Um esforço semelhante foi empreendido por alguns comentadores. Entre eles, o trabalho de Schönecker é provavelmente o de maior folego, pois, pela primeira vez na literatura secundária, um livro dedicou-se exclusivamente a essas questões, procurando compreender o contexto do problema da liberdade no Cânone e examinar suas implicações para o entendimento do conceito de liberdade na *Crítica* como um todo.

Numa leitura mais atenta, Schönecker observa (2005, p. 5) que, para além das evidentes contradições textuais suscitadas pelo Cânone, o problema da liberdade na *Crítica* apresenta ainda dois aspectos correlacionados. O primeiro deles diz respeito à *própria definição de liberdade* na obra. Na Dialética, explica Schönecker (2005, p. 5), a liberdade prática e a razão prática são compreendidas como a espontaneidade da liberdade transcendental. Já na passagem problemática do Cânone (*KrV*, A802/B831), a liberdade prática aparece como uma das causas naturais e, portanto, como uma faculdade [*das Vermögen*] reconhecível e comprovável pela experiência.

O segundo aspecto refere-se à *relação entre o conceito de liberdade e o conceito de moralidade*. Como recorda Schönecker (2005, p. 5), uma das teses centrais de Kant é que as leis morais carecem de sentido sem um conceito rigoroso de liberdade e responsabilidade. Mas qual conceito de liberdade é pressuposto para isso? Na Dialética, sustenta Schönecker (2005, p. 5), o conceito relevante é o de liberdade transcendental, pois a moralidade é impossível sem a liberdade prática, e esta, por sua vez, é impossível sem a liberdade transcendental. No Cânone, contudo, Kant parece sustentar algo distinto: que as leis morais são possíveis com base na liberdade prática entendida como uma das causas naturais, isto é, sem a exigência da liberdade transcendental como fundamento.

A problemática fundamental, juntamente com seus dois aspectos, é aquilo que Schönecker (2005, p. 5) denomina “o problema do Cânone”¹³ [*das Kanonproblem*].

¹³ O Cânone não se restringe à discussão da questão da liberdade da vontade, abordando também as ideias transcendentais de alma e Deus. Além disso, não são apenas as passagens relativas à liberdade que se mostram problemáticas nessa seção, pois há também o problema da motivação moral (que não abordamos neste trabalho). Nesse sentido, parece problemático que Schönecker utilize o termo “problema do Cânone” para se referir ao problema específico da difícil adequação entre o Cânone e a Dialética no que se refere ao conceito de liberdade. Diante dessa dificuldade, optamos, neste trabalho, por empregar o termo “problema da liberdade no Cânone”, procurando, assim, não reduzir o Cânone à uma questão específica.

Não pretendemos seguir a leitura de Schönecker, segundo a qual a contradição entre a Dialética e o Cânone, no que se refere ao conceito de liberdade, seria, em última instância, insolúvel. Reconhecemos, contudo, que seu trabalho contribuiu de maneira significativa para a discussão sobre o problema da liberdade no Cânone, aprofundando o debate e estimulando novas investigações. Por isso, consideramos relevante formular o problema da liberdade no Cânone segundo os termos estabelecidos pela tradição, incorporando, ao mesmo tempo, os dois aspectos destacados por Schönecker como modelos fecundos para a reflexão sobre essa questão.

Com efeito, o problema da liberdade no Cânone, juntamente com os dois aspectos destacados por Schönecker, converge para um único ponto. A conclusão sobre a compatibilidade ou incompatibilidade entre a Dialética e o Cânone depende de como se responde à seguinte questão: como compreender o conceito de liberdade prática enquanto situado em uma posição problemática entre a natureza, na qual está de algum modo inserido, e a liberdade transcendental, que lhe serve de fundamento?

Considerações metodológicas

Conforme foi possível notar, a dificuldade geral de compatibilizar a Dialética com as demandas aparentemente conflitantes do Cânone envolve, sem dúvida, uma compreensão aprofundada da relação entre o conceito de liberdade transcendental e o conceito de liberdade prática nas duas seções da obra. Ademais, é evidente que esse problema apresenta um recorte bastante restrito e bem delimitado dentro *Crítica da Razão Pura*. Do lado da Dialética, as principais dificuldades encontram-se, em especial, na maneira como Kant estabelece a relação *necessária* entre os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática em passagens-chave, como A448/B476, A533/B561 e A534/B562. Já no que concerne ao Cânone, as passagens problemáticas concentram-se nas afirmações de Kant entre A801/B829 e A804/B832.

Investigar um problema bem delimitado em filosofia oferece diversas vantagens, tanto metodológicas quanto intelectuais. Dentre essas vantagens, destacam-se a clareza conceitual, o foco e a profundidade que o tema pode alcançar. A delimitação permite identificar lacunas ou pontos de tensão em teorias específicas, contribuindo de maneira

precisa para o avanço do campo de estudo. Contudo, essa abordagem também apresenta possíveis limitações, dependendo do contexto e da metodologia empregada.

Uma dessas limitações é o risco de reducionismo. Concentrar-se exclusivamente em um problema específico pode levar a simplificações indevidas, ignorando a complexidade do tema e suas interconexões com outras questões relevantes. Tal reducionismo pode resultar em uma análise fragmentada ou desconectada do sistema mais amplo no qual o problema está inserido.

Assim, existe o risco de perda da visão da totalidade. A filosofia crítica kantiana, por exemplo, tem como objetivo compreender sistemas amplos de pensamento, como os limites do conhecimento humano e da moralidade. Uma investigação excessivamente restrita pode afastar o pesquisador dessa perspectiva mais abrangente, dificultando a articulação entre o problema específico e as questões gerais que permeiam a discussão como um todo.

Nossa estratégia de leitura busca, na medida do possível, abordar o problema da suposta contradição entre a Dialética e o Cânone de modo simultaneamente específico e abrangente, aproveitando os benefícios de uma investigação delimitada, sem incorrer nas limitações potenciais dessa abordagem. Com esse propósito, dividimos a investigação do nosso problema em três momentos principais:

No primeiro capítulo, abordaremos o que Kant entende por um Cânone da Razão Pura e por que essa seção é indispensável para *Crítica da Razão Pura*. Essa análise inicial visa contextualizar o lugar e a função do Cânone na obra, evidenciando sua relevância para os objetivos gerais da *Crítica*. Nessa etapa, destaca-se também que, embora o Cânone seja parte essencial da obra, Kant não deixa de apresentar, como vimos, afirmações controversas sobre a liberdade. Exploraremos, por conseguinte, como tais afirmações levaram parte dos comentadores a considerar o texto do Cânone como “pré-crítico”, desconsiderando-o ou ignorando-o completamente. Em contraste, outras leituras, especialmente as mais recentes, buscam reabilitar o Cânone, defendendo que não há contradição real entre a Dialética e o Cânone. Essa breve análise do estado da arte, atrelada a uma defesa do Cânone como parte indispensável da *Crítica*, será importante para reexpormos nossa tese dentro de um quadro geral mais amplo e complexo.

No segundo capítulo, analisaremos a Terceira Antinomia, desde sua apresentação como problema cosmológico até a resolução proposta por Kant. Seguindo a tradição,

consideramos estratégico assegurar um bom entendimento dessa seção, que serve como pedra de toque para investigar, posteriormente, a consistência das afirmações do Cânone. Assim, faz-se necessário compreender, nesse contexto, o que Kant entende por liberdade transcendental e por liberdade prática e, sobretudo, como ele relaciona esses conceitos. O entendimento dessa relação, contudo, só se torna claro ao final do terceiro conflito antinômico, pelo contraste entre os caracteres empírico e inteligível do ser humano. Paralelamente, a análise completa da Terceira Antinomia é relevante também para demonstrar que é o interesse prático da razão que orienta a investigação, o que se evidencia pela atribuição de uma função regulativa prática¹⁴ – e não teórica – à ideia transcendental de liberdade.

No terceiro capítulo, retornaremos ao Cânone para analisar as dificuldades que essa seção apresenta à compreensão da liberdade na *Crítica* como um todo. Dada a relevância do livro de Schönecker para o debate contemporâneo, adotamos o desmembramento do “problema do Cânone” proposto pelo autor, dividindo o presente capítulo em duas partes correlacionadas. A primeira parte discutirá se, como supõe o comentador, Kant empregaria conceitos distintos de liberdade prática na *Crítica*: um conceito de liberdade prática-transcendental, propriamente crítico nos termos da segunda *Crítica*, na Dialética; e outro, um conceito naturalizado de liberdade no Cânone, que poderia ser conhecido e provado pela experiência como uma das causas naturais. A segunda se ocupará da relação entre liberdade e moralidade. Nesse sentido, será preciso investigar se a concepção de liberdade prática esboçada no Cânone seria suficiente para a moralidade – e, sobretudo, em que consiste essa moralidade.

Por fim, na conclusão, buscaremos, a partir dos resultados obtidos, articular os principais pontos desenvolvidos ao longo da investigação, com o intuito de demonstrar que, embora os conceitos de liberdade prática e de dever não possam ainda ser considerados nos termos da filosofia prática kantiana madura, isso não diminui a importância da liberdade na *Crítica da Razão Pura*. Com efeito, o percurso proposto deve evidenciar que é possível reconhecer, já nessa obra, a presença de um forte interesse prático da razão, que mobiliza praticamente todo o aparato crítico em direção ao

¹⁴ Kant não usa, explicitamente, o termo “uso regulativo prático”. Allison (2020, p. 263), no entanto, diz que a função regulativa da liberdade transcendental é prática e não teórica; e Onof (2021) trabalha em seu artigo com a ideia de reconciliar a “função regulativa prática da liberdade transcendental [*practical regulative role of TF*]” com a razão teórica. Salientamos também que o termo “conhecimento regulativo prático” é empregado pelo professor Joel Klein no contexto específico do Cânone em sua tese de doutorado “Kant e a Ideia de uma História Universal nos Limites da Razão”.

estabelecimento de um uso prático legítimo para a razão – o que justifica, inclusive, os esforços teóricos empreendidos na Dialética Transcendental, em especial para resguardar a ideia de liberdade transcendental dos ataques da razão teórica.

CAPÍTULO 1: A RELAÇÃO ENTRE A DIALÉTICA E O CÂNONE

Kant, no início do segundo capítulo de sua Doutrina Transcendental do Método, estabelece um diálogo direto com o primeiro parágrafo do Prefácio à primeira edição da *Crítica*. Nesse texto, Kant afirma que a razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de se ver atormentada por questões que não pode recusar, pois decorrem de sua própria natureza, mas que, ao mesmo tempo, não pode responder, por ultrapassarem todas as suas faculdades (*KrV*, AVII). Como resume o Cânone, o projeto de uma crítica da razão pura, ao se debruçar sobre esse dilema, resulta numa espécie de humilhação para a razão, que se vê obrigada a reconhecer não apenas que nada pode realizar em seu uso puro, mas também que precisa de uma disciplina que contenha seus excessos e fantasias (*KrV*, A795/B823). Ao final da *Crítica*, temos, assim, a impressão de que a maior utilidade de uma filosofia da razão pura é, sobretudo, negativa, servindo não como um *órganon* para a ampliação do conhecimento, mas como uma disciplina que determina os limites da verdade e impede possíveis erros (*KrV*, A795/B823).

Mas, apesar desse resultado negativo, Kant supõe que deve haver, em alguma parte, uma fonte de conhecimentos positivos pertencentes ao domínio da razão pura que, talvez apenas por mal-entendidos, deem ocasião a erros, mas que, na realidade, constituem a verdadeira meta dos esforços da razão. Do contrário, como justificar o desejo indomável da razão de sempre buscar uma base segura para firmar os pés além dos limites da experiência? (*KrV*, A795-796/B823-824) Ora, se “a razão pura pressente objetos que lhe são de grande interesse” e “[...] adentra o caminho da mera especulação para deles aproximar-se, mas eles fogem dela” (*KrV*, A796/B824), Kant presume que a razão poderá esperar por melhor sorte no único caminho que ainda lhe resta: o do uso prático, o único capaz de comportar um *cânone* da razão pura (*KrV*, A796/B824).

Com efeito, o fato de que todo o empreendimento de uma crítica da razão pura, enquanto propedêutica para uma metafísica, visa, em última análise, a um “cânone” – isto é, a princípios do uso correto da razão que possam resistir a qualquer crítica – já se encontra antecipado na introdução da obra. Pois a *Crítica* é:

[...] uma preparação, se possível, para um *órganon*, ou, se este não puder realizar-se, **pelo menos para um cânone de tais conhecimentos**, de acordo com o qual o sistema completo da filosofia da razão pura quer ele consista em

uma ampliação ou em uma limitação de seus conhecimentos, possa pelo menos, de ora em diante, ser apresentado tanto analiticamente como sinteticamente (*KrV*, B26, grifo nosso).

Kant toma o termo “cânone”, associado ao título da seção, assim como o termo “órganon”, da lógica da antiguidade. Sua base histórica remonta à crítica de Epicuro ao *Órganon* aristotélico. Em um escrito intitulado *O cânone*, Epicuro propôs apresentar regras para a formulação de juízos corretos, em lugar de estabelecer um conjunto de regras destinadas à aquisição de saberes demonstrativos, como fizera Aristóteles em seu *Órganon*. O objetivo epicurista, nesse sentido, não é a ampliação do saber, mas a correção do juízo, considerada possível pela exposição de normas e critérios diversos capazes de discriminar entre juízos verdadeiros e falsos (Cf. Caygill, 2000, p. 48).

A distinção formal oferecida por Kant na *Crítica* permanece muito próxima de seu precedente histórico, o que se observa em sua definição de cânone como “[...] o conjunto completo dos princípios *a priori* do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral” (*KrV*, A796/B824). Como exemplo, Kant explica que a Analítica Transcendental foi concebida como um cânone para o entendimento e para a razão em geral, isto é, como um meio de distinguir entre juízos verdadeiros e falsos (*KrV*, A796/B824). Pelo inverso, conclui-se que a Analítica não poderia jamais prescrever regras para a ampliação do entendimento, como o *Órganon* aristotélico, pois seria abusivo conferir ao entendimento um uso geral e ilimitado (*KrV*, A63/B88).

A partir do exemplo da Analítica como um cânone do entendimento puro – pois somente este é capaz de verdadeiros conhecimentos sintéticos *a priori* (*KrV*, A796/B824) –, Kant observa que, se não houver um uso correto de uma faculdade de conhecimento, tampouco pode haver um cânone para ela. Visto, portanto, que todo conhecimento sintético da razão em seu uso especulativo é inteiramente impossível, conclui-se que não pode existir um cânone da razão pura nesse âmbito, já que este seria sempre dialético (*KrV*, A796/B824). Logo, se existir um uso correto da razão pura, que permita estabelecer um conjunto de regras, Kant supõe que ele só poderá dizer respeito ao *uso prático* da razão (*KrV*, A796/B824).

O Cânone da Razão Pura trata, portanto, do uso correto de certas regras *a priori* que só poderiam ser aplicadas no contexto do emprego prático da razão (*KrV*, A800/B828). Contudo, apenas as leis morais pertencem propriamente a esse uso prático e, por isso, comportam um cânone (*KrV*, A800/B828). Elas se caracterizam por sua

completa independência em relação à sensibilidade, consistindo em princípios práticos puros determinados *a priori* pela razão. As leis pragmáticas, ao contrário, têm como fim a busca da felicidade bem como a concordância dos meios para atingi-la, compreendida como prazer vinculado às inclinações e aos sentidos. Não sendo, portanto, inteiramente *a priori*, tais leis não podem comportar um cânone (*KrV*, A800/B828).

No entanto, há uma dificuldade significativa em relação a esse uso prático da razão, pois ele não se enquadra propriamente no escopo de uma crítica da razão pura, tal como Kant a concebe (Cf. Allison, 2020, p. 287). Essa dificuldade se evidencia nas advertências do próprio Kant no Cânone: “é necessário ter cautela, porém, para, quando concentramos nossa atenção sobre **um objeto estranho à filosofia transcendental**, não cair em digressões e prejudicar a unidade do sistema” (*KrV*, A801/B829, grifo nosso). Do mesmo modo, ele esclarece em nota que:

Todos os objetos 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* (*KrV*, A801/B829, nota, grifo nosso).

De acordo com as passagens citadas, é evidente que Kant entende que a filosofia prática não pertence, na *Crítica da Razão Pura*, ao conjunto da filosofia transcendental, sendo, em relação a esta, um objeto estranho¹⁵.

Com efeito, essa separação é reforçada na segunda seção do Cânone, na qual Kant introduz as célebres três questões que abrangem os interesses da razão (Cf. Allison, 2020, p. 287), a saber: “O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?” (*KrV*, A805/B833). Para Kant, a primeira questão é meramente especulativa, tendo sido inteiramente tratada e esgotada na *Crítica*. A segunda é meramente prática e, como tal, pertence à razão pura; contudo, “não é ainda transcendental, e sim moral, não podendo, em si mesma, servir de objeto à nossa crítica” (*KrV*, A805/B833). A terceira, por sua vez, é considerada ao mesmo tempo teórica e prática (*KrV*, A805/B833), cabendo a ela

¹⁵ A posição de Kant na primeira *Crítica* sobre a filosofia prática não pertencer ao conjunto da filosofia transcendental não representa a visão final do filósofo sobre o tópico. Mesmo em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde Kant se esforçou para trazer sua teoria moral mais plenamente para o sistema crítico, reconhecendo a necessidade de um fundamento crítico para a metafísica da moral, há uma separação entre a filosofia prática e a filosofia transcendental. Apenas com a publicação de sua *Crítica da Razão Prática* a filosofia prática se integra ao “projeto crítico”, isto é, à filosofia transcendental.

fundamentar os postulados da existência de Deus e de uma vida futura (imortalidade da alma).

Na primeira *Crítica*, verifica-se que a filosofia transcendental, entendida como o sistema de todos os princípios da razão relativos ao conhecimento dos objetos e contendo apenas conceitos e princípios puros *a priori*, exclui a ética, embora os princípios mais elevados desta já sejam aqui considerados *a priori* e intelectuais. Observa-se, portanto, que a *Crítica* não exclui a filosofia moral da filosofia transcendental porque a primeira não seria pura (Cf. Beck, p. 9, nota 21), mas porque a última se ocupa exclusivamente de *conhecimentos puros a priori* (*KrV*, A801/B829).

Essa separação entre filosofia moral e filosofia transcendental na *Crítica* parece embasar, em certa medida, a controversa afirmação de Kant no Cânone de que empregará apenas o conceito de liberdade no sentido prático, deixando inteiramente de lado o sentido transcendental, “que, embora sendo um problema para a razão, não pode ser pressuposto empiricamente como um fundamento de explicação dos fenômenos” (*KrV*, A801-802/B829-830). No entanto, se Kant optou por utilizar exclusivamente a liberdade prática por considerá-la menos problemática ou suficiente para seus propósitos no Cânone, essa escolha acabou produzindo o efeito contrário entre os leitores. Muitos intérpretes, ao notar a separação da liberdade prática de sua variante transcendental e a sua conseqüente aproximação da causalidade natural, identificaram aí um claro sinal de contradição entre a exposição da liberdade no Cânone e aquela apresentada na *Dialética Transcendental*.

1.1. O Cânone como continuidade e justificativa da *Dialética Transcendental*

A depender do início da exposição do Cânone e de sua premissa, soa estranho suspeitar de grandes contradições textuais entre essa seção e a *Dialética Transcendental*, pois, como se pode observar em determinadas passagens, Kant parece buscar estabelecer uma continuidade direta com a investigação anteriormente conduzida, oferecendo agora uma justificativa positiva para seus esforços no âmbito prático.

Ora, a filosofia da razão pura, apresentada até aqui como filosofia transcendental, serviu, sobretudo na *Dialética* e na *Disciplina da Razão Pura*, para delimitar a faculdade da razão em seu uso teórico-especulativo. Nesse sentido, o resultado alcançado pode ser considerado como puramente negativo. Resta, contudo, em aberto a questão de saber se

a razão poderia funcionar como instrumento de expansão (*órganon*) em direção aos objetos da metafísica especial – as ideias transcendentais – de um modo distinto da mera especulação (Cf. Heimsoeth, 1971, p. 743).

Com efeito, a possibilidade de existir uma fonte de conhecimentos “positivos” da razão pura, não demonstrados até então, constituindo um domínio [*Gebiet*]¹⁶ no qual seus conceitos teriam poder legislativo e autoridade para se expandir, encontra apoio no próprio fato de a razão poder exercer uma espécie de limitação sobre si mesma mediante a autocrítica (Heimsoeth, 1971, p. 744), “através da qual são provados a partir de princípios (não apenas presumidos) não somente as limitações, mas os limites determinados da razão” (*KrV*, A761/B789). Essa determinação dos limites da razão proporciona um resultado simultaneamente negativo, pois nega tanto a pretensão de conhecimento acerca das ideias transcendentais no campo teórico-especulativo quanto qualquer contestação de que possam possuir alguma perspectiva positiva para além do conhecimento possível, em outro domínio. No campo especulativo, resta apenas o uso regulativo das ideias transcendentais, o qual também “penaliza” esses objetos que estão para além da experiência possível, na medida em que são objetos apenas na ideia [*in der Idee*], indispensáveis no modo de pensar “como se” [*als ob*]. Contudo, embora nesse uso sirvam como pontos de referência para a aproximação, esses objetos se afastam, ao mesmo tempo, para o inalcançável.

Se a certeza apodítica é, portanto, negada no campo que ultrapassa a experiência possível, mas as ideias da razão ainda residem na própria razão e nunca deixam de lá permanecer, pode-se supor que no âmbito prático – o único que resta e que pertence à razão pura – se encontre um ponto de apoio firme para a construção do conhecimento metafísico (Heimsoeth, 1971, p. 744). Contudo, a possibilidade então aberta de retomar, no campo prático, o acesso a objetos que ultrapassam a experiência possível – possibilidade que se dá apenas pela delimitação prévia do uso teórico-especulativo da razão – não pode ser entendida como mero acaso ou como resultado de uma investigação que não tinha clara visão de onde queria chegar.

¹⁶ O domínio [*Gebiet*] é a parte do solo (dentro do campo onde o conhecimento nos é possível) sobre a qual os conceitos são legislativos *a priori*: “A nossa faculdade de conhecimento, como um todo, tem dois domínios, aquele dos conceitos da natureza e aquele do conceito da liberdade; pois ela é legisladora *a priori* por meio de ambos”. (*KU*, AA 174).

Kant é claro, ao final da *Crítica*, no Cânone, ao afirmar que todo o esforço da Dialética Transcendental, no que diz respeito ao interesse meramente especulativo da razão, é extremamente 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. (*KrV*, A798/B826, grifo nosso).

Parece implícito, portanto, que todo o trabalho empreendido na Dialética, em desfazer os erros que decorrem da busca da razão pelo incondicionado, só se justificaria plenamente em vista de um uso prático da razão, no qual as ideias transcendentais poderiam adquirir um sentido positivo e útil. Nessa linha, pode-se afirmar que, embora o resultado da Dialética estabeleça que as ideias transcendentais são importantes para a razão em seu uso teórico regulativo, conferindo orientação e unidade ao entendimento, elas não servem para explicar a natureza, possuindo, assim, um uso bastante limitado. Em suma: “[...] essas três proposições permanecem sempre transcendentais para a razão especulativa, e não tem qualquer uso imanente, i. e., compatível com os objetos da experiência” (*KrV*, A799/B827). Ora, se, de um lado, a investigação da Dialética conduz a esse resultado negativo, por outro, sob a perspectiva do interesse prático da razão, ela revela que, embora tais proposições não possam ser conhecidas e provadas pela experiência, ainda assim possuem uma importância fundamental para além do seu uso regulativo, pois podem ser aplicadas, sem restrições, à doutrina da razão prática.

Se essa leitura estiver correta, pode-se dizer que a diferença entre as duas seções da *Crítica*, embora complementares, pode ser formulada da seguinte maneira: enquanto na Dialética a investigação buscou resguardar as ideias transcendentais dos ataques da razão teórica, estabelecendo que elas possuem apenas o valor de meio, a partir do qual o entendimento pode projetar uma completude sistemática, o Cânone, por sua vez, parte desses resultados para considerar as principais proposições da razão não como meios, mas como problemas cuja solução constitui o fim último da própria razão (Cf. *KrV*, A804/B832).

Caso se conceda que o Cânone representa, de fato, uma continuidade e uma justificativa sólida dos esforços da Dialética transcendental, já prenunciada pelo seu próprio resultado, então afirmar a incompatibilidade entre essas seções equivaleria a pôr

em questão o valor e o alcance de uma crítica à metafísica especial e, em última instância, a própria unidade doutrinal da *Crítica da Razão Pura* como um todo.

Mas parece ser exatamente esse o caso, pois, se o Cânone se inicia como uma espécie de retomada da investigação acerca dos principais tópicos tratados na Dialética, isso não impede Kant, poucas linhas depois, de fazer afirmações controversas sobre a liberdade, capazes de comprometer a função fundamental do Cânone na *Crítica* e, de modo reflexo, de restringir o próprio alcance da Dialética Transcendental. Examinemos, portanto, ainda que de forma breve, como a literatura secundária tem interpretado essa dificuldade ao longo dos anos.

1.2. Um panorama do estado da arte

Um exame da literatura secundária sobre o problema da liberdade no Cânone chama a atenção para uma questão surpreendente: como um problema considerado clássico na tradição kantiana pôde receber, pelo menos até 1990, tão pouca atenção? De fato, há autores que abordam as passagens problemáticas do Cânone, mas apenas mencionam o conceito de liberdade prática como “causa natural”, sem discuti-lo ou simplesmente ignorando-o. Outros chegam a assinalar as passagens em questão, mas não oferecem qualquer proposta de interpretação. Muitos ainda, embora analisem a teoria kantiana da liberdade, deixam inteiramente de lado o problema específico da liberdade no Cânone (Cf. Schönecker, 2005, p. 6-7). Por quê?

Dois motivos, que se entrelaçam, parecem explicar a indiferença da literatura secundária diante de um problema grave encontrado na principal obra de Kant. O primeiro reside na aparente falta de compreensão sobre as implicações do problema da liberdade suscitado pelo Cânone, tanto para as obras posteriores de Kant quanto para a própria *Crítica da Razão Pura*. Nessa perspectiva, o Cânone é muitas vezes interpretado apenas como uma tentativa frustrada de Kant de encontrar um fundamento para a moralidade, abandonado logo após a publicação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. O segundo motivo decorre da chamada *patchwork theory*¹⁷, que se tornou influente no início

¹⁷ A terminologia (*patchwork theory* ou “teoria da colcha de retalhos”) originalmente foi aplicada às interpretações da Dedução A por comentadores como Adickes, Vaihinger e Kemp Smith. Aqueles que negam a compatibilidade entre a Dialética e o Cânone endossa uma leitura como essa para sustentar que o

do século XX como estratégia para interpretar passagens aparentemente contraditórias da primeira *Crítica*. Segundo essa teoria, certos textos da obra teriam sido escritos em períodos distintos e posteriormente incorporados em um único conjunto. Nesse contexto, alguns comentadores defendem que o Cânone teria sido elaborado antes da Dialética, contendo teses “pré-críticas”, enquanto a resolução da Terceira Antinomia refletiria o pensamento maduro e propriamente crítico de Kant.

Quanto ao primeiro motivo, com o intuito de esclarecer parte da confusão que envolve o Cânone, podemos oferecer apenas uma hipótese: o problema da liberdade no Cânone não possui implicações decisivas para a teoria da liberdade que Kant desenvolve em suas obras posteriores, mas a sua análise é fundamental para compreender o propósito e o alcance de uma *Crítica da Razão Pura*. Esse ponto será desenvolvido ao longo deste trabalho.

O segundo motivo, de natureza exegética, constitui a problemática central para aqueles que buscaram interpretar as passagens problemáticas do Cânone. De modo geral, é possível dividir os comentadores entre dois grupos: os defensores da *patchwork theory* e aqueles que procuram demonstrar que há elementos que permitem sustentar uma exposição consistente sobre a liberdade na *Crítica da Razão Pura*. No âmbito deste estudo, alinharemos nossa análise ao segundo grupo. Há, ao menos, duas razões para essa escolha.

A primeira razão, já citada anteriormente, reside no fato de que Kant jamais alterou, retificou ou excluiu o Cânone de sua obra magna¹⁸. Pressupõe-se, portanto, que essa seção possui importância fundamental para a composição da obra como um todo.

A segunda razão reside na problemática separação entre textos considerados críticos e “pré-críticos”. Surge, assim, a questão: até que ponto considerar um texto como “pré-crítico”, deixado de lado tão logo à publicação da *Crítica da Razão Pura*, não constitui um clichê ou uma imagem pré-definida que distorce o pensamento de Kant? Por conseguinte, até que ponto essa imagem pré-concebida não representa um obstáculo para

Cânone comportaria teorias “pré-críticas”, que Kant teria abandonado à época de publicação da primeira *Crítica*.

¹⁸ Beck (1960) argumenta que Kant provavelmente não conseguiu revisar toda a *Crítica da Razão Pura* antes de publicar a sua segunda edição por questões de trabalho e de tempo. Assim, o Cânone seria uma dessas partes que não foram revisadas, o que justificaria a sua não alteração de uma edição para outra. Mesmo assim, como veremos em sequência, Beck defende que o Cânone não contradiz a Dialética, e que, portanto, é possível encontrar uma teoria consistente da liberdade na *Crítica*.

compreender o vigor e o alcance de uma reflexão central na *Crítica da Razão Pura*? Diante disso, parece-nos difícil aceitar que classificar o Cânone como um texto “pré-crítico”, seja essa interpretação válida ou não, seja motivo suficiente para desconsiderá-lo ou ignorá-lo completamente.

Por conseguinte, com o intuito de contrastar com essa leitura e posicionar-nos contrariamente a ela, dialogaremos ao longo deste estudo com o livro de Schönecker (2005). Seu trabalho, como veremos, dada sua importância¹⁹, ganhou grande relevância desde a publicação, emergindo como estandarte de uma leitura recente sobre o que o próprio autor definiu como “o problema do Cânone”. Em suma, Schönecker oferece uma interpretação revitalizada da *patchwork theory*, o que se evidencia em sua conclusão de que existe flagrante contradição entre a Dialética e o Cânone, dado que Kant estaria operando com conceitos diversos de liberdade prática nos dois momentos da obra: um crítico, atrelado à liberdade transcendental, e um contendo elementos “pré-crítico”.

Interessantemente, após a publicação do livro de Schönecker, passaram a surgir novos textos – sobretudo artigos – que abordam o problema da liberdade no Cânone, oferecendo teses “*antipatchwork*” e apresentando, como particularidade, uma crítica à leitura de Schönecker.

Para situar nossa tese dentro desse quadro atual, vejamos, ainda que de modo breve, como essa discussão, morna ao longo do século passado, se desenrolou nos últimos cem anos, até culminar no momento presente, mais acalorado.

* * *

Das leituras consideradas clássicas, Norman Kemp Smith (1918), Victor Delbos (1969) e Martial Guérault (1954) destacam-se como os primeiros interpretes a adotar a *patchwork* como via interpretativa do Cânone. Para Kemp Smith (1918, p. 569-570), a inconsistência entre os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática no

¹⁹ A grandiosidade do trabalho de Schönecker torna-se evidente pelo modo como foi conduzido. O livro foi concebido como resultado de um esforço cooperativo, buscando abarcar o maior número possível de autores que trataram, ainda que marginalmente, do problema da liberdade no Cânone. Schönecker ficou responsável pela literatura secundária em alemão, enquanto Stefanie Buchenau cuidou das obras em francês e Desmond Hogan das obras em inglês (2005, p. VI-VII). Infelizmente, conforme relata o próprio autor, os colaboradores encarregados dos textos em italiano, espanhol e português renunciaram à tarefa.

Cânone, em relação ao restante da *Crítica*, confirmaria sua tese de que a obra teria sido composta como uma “colcha de retalhos”, sendo o Cânone, portanto, de redação pré-crítica. Assim, para esse comentador, o Cânone representaria uma tentativa de Kant de lidar com o problema da liberdade sem ter ainda desenvolvido sua visão crítica sobre a natureza da liberdade moral. Conseqüentemente, a distinção entre liberdade transcendental e liberdade prática no Cânone seria francamente acrítica. Delbos (1969, p. 190, nota 2) também sustenta que todo o segundo capítulo da Doutrina Transcendental do Método – o Cânone da Razão Pura – salvo algumas passagens em correspondência com a Dialética, parece ser uma parte da *Crítica* composta anteriormente, sem, entretanto, aprofundar a questão. Guérout, por sua vez, defende (1954, p. 357) que a Dialética é um texto posterior à Doutrina Transcendental do Método, sendo mais explícito que Delbos ao atribuir a diferença cronológica entre Dialética e Cânone ao modo distinto com que Kant se refere ao conceito de liberdade prática nos dois momentos da obra.

Na mesma esteira, Carnois (1987, p. 29) sustenta que o texto da Doutrina Transcendental do Método é anterior ao da Dialética e que, por isso, é necessário reconhecer que o pensamento de Kant sobre a liberdade teria passado por uma evolução dentro da própria *Crítica da Razão Pura*. Conseqüentemente, para o autor, uma conclusão é inevitável: a doutrina da moralidade apresentada na Doutrina Transcendental do Método não é congruente com as afirmações da Dialética.

Beck (1960, p. 190, nota 40) também considera o Cânone provavelmente uma das partes mais antigas da *Crítica*, mas rejeita a ideia de que haja contradição entre a Dialética e o Cânone. Para ele, o Cânone não sugere que a liberdade prática subsistiria caso a liberdade transcendental não fosse real. O que Kant afirma, segundo sua análise, é apenas que a questão especulativa da liberdade transcendental não pertence ao campo prático nem a um cânone em que “só investigamos a razão quanto à *prescrição* [*Vorschrift*] de comportamentos” (*KrV*, A802/B831). Assim, Beck apoia-se na passagem em que Kant sustenta que a liberdade transcendental “concerne apenas ao saber especulativo, e nós podemos deixá-la de lado com total indiferença quando se trata do prático, já havendo suficiente esclarecimento sobre ela na antinomia da razão pura” (*KrV*, A803/B832). Com base nisso, conclui que, embora a liberdade transcendental diga respeito à liberdade prática do ponto de vista de uma análise crítica, trata-se, em si mesma, de um problema teórico e não prático.

Allison (1990, p. 57), por sua vez, sustenta que não há necessidade de recorrer a *patchwork theory* como estratégia de interpretação do Cânone, pois essa hipótese negligencia dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, desconsidera que a liberdade prática é descrita de modo essencialmente idêntico tanto na Dialética quanto no Cânone, o que torna pouco plausível a suposição de que cada seção da *Crítica* comportaria um conceito distinto de liberdade. Em segundo lugar, e mais relevante, a *patchwork theory* pressupõe que o Cânone defenda um conceito de liberdade meramente comparativo e compatibilista²⁰ como suficiente para a moralidade.

Nesse sentido, para Allison a leitura de Beck é proveitosa, pois evita ambas as dificuldades pressupostas pela *patchwork theory*, mas não constitui a única alternativa possível. Allison argumenta (1990, p. 57), portanto, que Beck desconsidera o fato de que a suposta contradição entre a Dialética e o Cânone pode ser evitada mesmo que se admita que o Cânone afirme a possibilidade de a liberdade prática subsistir independentemente da liberdade transcendental. Além disso, para Allison, a interpretação de Beck pode ser vista como consequência direta de duas pressuposições também partilhadas pela *patchwork*: a de que a Dialética afirmaria inequivocamente que a liberdade prática requer a liberdade transcendental e a de que, sem esta última, a liberdade prática não passaria de um inadequado conceito compatibilista.

²⁰ Os filósofos são classificados geralmente como compatibilistas ou incompatibilistas pelo modo como relacionam liberdade e determinismo. Os compatibilistas defendem que a ação humana é determinada por causas naturais sem que isso comprometa a liberdade e a imputabilidade (a liberdade e o determinismo são compatíveis). Os incompatibilistas argumentam que, se nossas ações são determinadas por causas naturais, então uma capacidade de agir livremente com base na razão, assim como a responsabilidade moral, é uma ilusão (liberdade e determinismo são incompatíveis). (Wood, 1998, p. 239). A teoria dos dois mundos de Kant, isto é, a distinção entre fenômeno e nùmeno, contudo, altera essa relação e leva Wood a descrever o projeto de Kant como uma tentativa de mostrar a compatibilidade do compatibilismo com o incompatibilismo. Grosso modo, nas mesmas ações, segundo Kant, poderíamos encontrar, sem conflito, liberdade e natureza, conforme se referissem à causa inteligível ou à causa sensível. (*KrV*, A541/B569). Schönecker observa (2005, p. 91, nota 18), no entanto, que o par de conceitos “compatibilismo” e “incompatibilismo” pode ser bastante enganoso quando aplicado a Kant. Segundo o comentador, tal distinção opera sem levar em conta a diferenciação kantiana entre coisa em si e fenômeno, a qual é pressuposta por Kant em sua exposição sobre a liberdade (pelo menos na versão apresentada na *Dialética*). Não obstante, Schönecker reconhece que Kant parece, de fato, operar (na maior parte do tempo) com um conceito *incompatibilista* de liberdade, de modo que natureza e um conceito rigoroso de liberdade são compatíveis apenas na medida em que a natureza é entendida como o mundo dos fenômenos e a liberdade como pertencente ao domínio inteligível. No entanto, essa compatibilidade se desfaz caso a natureza seja compreendida como coisa em si, pois, nesse caso, a liberdade seria impossível. Independentemente da correção dessa leitura, é um fato que Kant não utiliza os termos em questão. Optamos, portanto, por não analisar as passagens kantianas com base no par conceitual “compatibilismo” e “incompatibilismo”, a não ser quando nos referimos à leitura de algum comentador que empregue tais categorias.

Para evitar essas dificuldades, a leitura de Allison (1990, p. 57) apoia-se em duas pressuposições centrais, que, em conjunto, procuram compatibilizar as afirmações da Dialética e do Cânone. Primeiro, segundo o comentador, Kant estabeleceria na Dialética uma dependência conceitual, e não ontológica, entre a liberdade prática e a liberdade transcendental. Nesse sentido, o filósofo não estaria sustentando que devemos ser efetivamente livres em sentido transcendental para sermos livres em sentido prático, mas apenas que é necessário recorrer à *ideia* de liberdade transcendental para nos concebermos como agentes racionais (isto é, livres no sentido prático). O segundo pressuposto consiste na tese de que o conceito de liberdade prática é ambíguo²¹, e de que essa ambiguidade estaria presente tanto na Dialética quanto no Cânone²².

Schönecker (2005, p. 106), por sua vez, observa que o contexto no qual os problemas da liberdade emergem no Cânone não foi devidamente reconhecido ou examinado, o que representa, a seu ver, uma deficiência crucial da literatura secundária existente. Segundo o comentador (Schönecker, 2005, p. 106), uma exceção seria Allison (1990), que ofereceu uma análise do contexto do Cânone, embora ainda limitada, a qual, contudo, não levou os intérpretes nem seus críticos a segui-lo nesse ponto.

Para resumir, a chave de leitura proposta por Schönecker, que permitiria um melhor entendimento do contexto do Cânone, de seu problema e de sua possível solução, consiste em um estudo de desenvolvimento [*Entwicklungsgeschichte Studie*] do “problema do Cânone”, algo que, segundo o comentador, foi completamente ignorado pela literatura secundária (Schönecker, 2005, p. VII). Nesse sentido, Schönecker é categórico ao afirmar que não se pode compreender o conceito de liberdade em questão no Cânone sem levar em consideração o contexto de desenvolvimento “do problema do Cânone”. Esse estudo de desenvolvimento propõe, portanto, levar em conta textos considerados relevantes – como as notas de aula da *Metaphysik LI*, *Metaphysik Mrongovius* e *Religionslehre Pölitz*, bem como a *Schulz-Rezension* e a *Fundamentação* –

²¹ Allison (1990, p. 58) admite que a ambiguidade no conceito de liberdade prática não é algo novo na literatura secundária, mas que ele a compreende diferentemente. O comentador parece seguir aqui a interpretação de Carnois (1987, p. 29) que também vê ambiguidade no conceito de liberdade prática decorrente da posição intermediária que ela parece ocupar entre natureza, em que ela está de algum modo inserida, e entre a liberdade transcendental, em que ela está fundamentada.

²² Para Allison (1990, p. 54) esta ambiguidade não se constitui entre um conceito compatibilista de liberdade prática e um incompatibilista, mas entre dois conceitos incompatibilistas. Assim, em certo sentido, a liberdade prática seria considerada em si mesma como uma espécie de liberdade transcendental (um tipo de primeiro começo), sem que Kant torne claro como essa relação deve ser compreendida. Em outro sentido, a liberdade prática seria considerada como uma distinta, limitada, porém genuína, forma de liberdade, independente da liberdade transcendental.

para mostrar que Kant utiliza o termo “liberdade prática” de diferentes maneiras (Schönecker, 2005, p. VIII)²³. Tal análise evidenciaria ainda que Kant, mesmo antes da *Crítica da Razão Pura*, teria aderido à concepções contraditórias sobre a relação entre liberdade e moralidade²⁴.

Por conseguinte, somente após esse estudo de desenvolvimento, que compõe grande parte de sua obra, o problema real do Cânone poderia ser finalmente abordado. Em primeiro lugar, tal estudo auxiliaria na compreensão do que Kant entende por liberdade prática no Cânone. Para Schönecker, a ideia fundamental é que a liberdade prática é concebida, nesse contexto, como uma capacidade situada dentro e a partir da perspectiva do mundo fenomênico, o que leva o comentador a qualificá-la como uma liberdade naturalizada [*naturalisierter Freiheit*] (2005, p. IX). No entanto, ainda que essa interpretação “resolva” parte do “problema do Cânone” – mais precisamente, as afirmações segundo as quais a liberdade prática poderia ser conhecida e provada pela experiência –, a relação entre liberdade e moralidade permanece contraditória. Assim, conclui Schönecker (2005, p. IX), o “problema do Cânone” permanece insolúvel, dado o modo como Kant articula a relação entre liberdade e moralidade de maneiras distintas no próprio Cânone e em outras passagens da *Crítica*.

De fato, a discussão sobre o problema da liberdade no Cânone foi imensamente aprofundada pelas interpretações de Allison e Schönecker, pois, embora defendam posições diversas, ambas as leituras parecem ter oxigenado o debate, conferindo ao Cânone um lugar de destaque na *Crítica* e mostrando que ele merece ser investigado com maior seriedade. Não seria equivocado afirmar, portanto, que, a partir das leituras de Allison e Schönecker, o problema da liberdade no Cânone adquiriu contornos mais instigantes, passando a influenciar novas discussões. Mesmo no Brasil, a investigação em

²³ Em consideração a esse ponto, é preciso dizer que o presente trabalho será inevitavelmente incompleto, pois, por questões de tempo e complexidade, não iremos às obras “pré-críticas” para analisar o desenvolvimento do conceito de liberdade para o pensamento de Kant. Ao mesmo tempo, o estudo de desenvolvimento de Schönecker, embora importante do ponto de vista da história do desenvolvimento da teoria kantiana da liberdade, parece trazer, na verdade, mais questões graves de interpretação, o que gera dúvida se esse estudo de desenvolvimento é, em última medida, benéfico ou não para o problema da liberdade no Cânone (Cf. Bojanowski, 2005, p. 407). Nossa estratégia, portanto, consiste em nos atermos a própria *Crítica*, tentando solucionar, na medida do possível, por ela mesma, as dificuldades interpretativas impostas pelo Cânone.

²⁴ Schönecker não discute os textos posteriores a 1785, pois considera que neles a ambiguidade [*Mehrdeutigkeit*] e os problemas conceituais-terminológicos do conceito de liberdade são amplamente eliminados (Schönecker, 2005, p. IX).

torno desse problema não permaneceu inerte e, com efeito, tem-se inserido recentemente no próprio núcleo da discussão internacional²⁵.

Antes mesmo da publicação do livro de Allison, em 1990, Zingano, em *Razão e História em Kant* (publicado originalmente em 1989), já havia abordado o problema da liberdade no Cânone, oferecendo uma interpretação instigante. Admitindo, a princípio, que a Doutrina Transcendental do Método é, segundo a filologia kantiana, um escrito anterior às demais partes da *Crítica* (2022, p. 141, nota 199), Zingano (2022, p. 142) pergunta em que sentido a liberdade prática, passível de uma prova empírica, poderia escapar ao controle da *Crítica*, tendo em vista os limites da experiência possível nela estabelecidos. A essa questão, responde o comentador (Zingano, 2022, p. 142), não se tratar de um interesse dogmático de viés platonizante, pois a liberdade prática se demonstra nos limites da razão prática: “a razão especulativa a admite, primeiro enquanto pura possibilidade, depois reconhece-a, enquanto ela mesma deu para si, criticamente, seu domínio, e cede-lhe abrigo no território dos fenômenos”. Nesse sentido, a razão especulativa concederia à liberdade prática – entendida como a liberdade transcendental em sentido estrito – um domínio prático, estabelecendo que ela não diz respeito às condições canônicas do saber, mas apenas ao poder de fazer ou deixar de fazer. Para Zingano, por outro lado, a liberdade transcendental pertence à razão especulativa, e o seu problema já teria sido solucionado no interior da Terceira Antinomia, no que concerne a um possível conflito com a razão teórica. Nota-se, assim, que a leitura de Zingano se aproxima daquela de Beck, na medida em que defende que o Cânone não é contraditório com a Dialética: a liberdade transcendental diria respeito apenas à razão especulativa, enquanto a liberdade prática – compreendida pelo comentador como o caráter sensível da liberdade transcendental, inserido na série dos fenômenos – diria respeito ao prático.

Guido de Almeida, em artigo publicado em 1997, também identifica uma dificuldade em compreender o conceito de liberdade prática na *Crítica*, que no Cânone possuiria o estatuto desconcertante de uma espontaneidade quase-natural e quase-transcendental (De Almeida, 1997, p. 188). Nesse sentido, Guido observa, assim como Allison, que o conceito de liberdade prática na *Crítica* é ambíguo, e que essa ambiguidade surge da definição desse conceito como um arbítrio sensível e ao mesmo tempo livre [*arbitrium sensitivum liberum*]. A partir de uma dupla compreensão dessa definição de

²⁵ Allison (2020, p. 288, nota 44), por exemplo, cita o texto de Esteves como uma das importantes interpretações “*antipatchwork*” e contra Schönecker.

arbitrio, Guido (1997, p. 176-177) considera que ele pode ser pensado ora como podendo ser afetado por um estímulo sensível, ora como tendo de ser afetado por um estímulo sensível. Logo, a liberdade prática, definida como “a independência do arbitrio em relação à *necessitação* pelos impulsos da sensibilidade” (*KrV*, A534/B562), poderia receber dois sentidos. Num primeiro sentido, os estímulos sensíveis não seriam condições necessárias para a liberdade prática; num segundo sentido, os estímulos sensíveis seriam condições necessárias, embora não suficientes. Por conseguinte, a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática também se expressaria de maneira dupla a partir da noção de espontaneidade: por um lado, poder-se-ia considerar a espontaneidade como absolutamente incondicionada; por outro, como limitada pelos estímulos sensíveis. Resumidamente, um primeiro tipo de liberdade prática pressuporia a liberdade transcendental enquanto espontaneidade incondicionada, enquanto um segundo tipo não poderia ser assimilado a ela (de Almeida, 1997, p. 187-188). A Dialética favoreceria o primeiro conceito, enquanto o Cânone o segundo (de Almeida, 1997, p. 189-190), de modo que Kant não teria decidido, na *Crítica*, sobre a forma como deveríamos considerar o conceito de liberdade prática.

Pavão, em 2002, publicou um artigo que discute e problematiza algumas das principais interpretações acerca do problema da liberdade no Cânone. Semelhante à estratégia adotada neste trabalho, Pavão distingue os autores entre aqueles que optaram por uma interpretação genética e aqueles que seguiram uma interpretação lógica do problema. Especificamente, os defensores de uma solução genética propuseram resolver o problema com base na pressuposição de que a *Crítica* teria sido composta por textos escritos em diferentes períodos (Pavão, 2002, p. 174-175), enquanto os defensores de uma solução lógica buscaram a resolução mediante a análise da compatibilidade ou incompatibilidade conceitual (Pavão, 2002, p. 174). A partir dessa distinção, Pavão reuniu e discutiu, pela primeira vez no Brasil, uma ampla gama de textos sobre o problema da liberdade no Cânone, oferecendo assim uma visão abrangente das questões envolvidas: tanto da relação entre os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática na Dialética e no Cânone, quanto das possíveis soluções apresentadas, destacando, ainda, os problemas internos de cada interpretação.

Beckenkamp (2006), em artigo que discute o lugar sistemático da liberdade na filosofia crítica de Kant, aborda brevemente o conceito de liberdade prática no Cânone e sua difícil compatibilização com as afirmações da Dialética. Partindo da problemática

questão do abandono da liberdade transcendental, Beckenkamp sugere que Kant talvez tenha optado pelo conceito prático de liberdade no Cânone considerá-lo menos problemático, sendo possível, inclusive, demonstrá-lo na experiência como uma causalidade da razão na determinação da vontade (Beckenkamp, 2006, p. 44). Ademais, para o comentador (Beckenkamp, 2006, p. 44), não está sequer claro se esse conceito de liberdade prática, aparentemente compatibilista, é necessário no Cânone, no qual se investiga a razão quanto à prescrição de comportamentos, nem se ele é suficiente para os seus propósitos, uma vez que se relaciona com “leis práticas puras, as únicas que pertencem ao uso prático da razão pura e que permitem um cânone” (*KrV*, A800/B828). A dificuldade do Cânone consistiria, portanto, em conciliar a pureza da lei moral – uma lei prática pura – com uma condição empírica “necessária para que a razão pura possa fazer valer sua lei num sujeito sensivelmente afetado” (Beckenkamp, 2006, p. 44). Uma solução para esse impasse foi proposta por Allison, que sustenta simultaneamente que a liberdade prática poderia ser mantida sem a liberdade transcendental e que essa versão da liberdade prática representaria, ainda assim, uma forma incompatibilista de liberdade. No entanto, para Beckenkamp, a interpretação de Allison perde de vista o ponto central da discussão, a saber, “[...] que a liberdade transcendental constitui propriamente o problema para a razão pura, dado que ela é pressuposta na liberdade prática, pelo menos no sentido moral” (Beckenkamp, 2006, p. 45), não podendo, portanto, ser deixada de lado.

Esteves (2009), por sua vez, embora concorde com Allison que a Dialética é compatível com o Cânone, difere dele na interpretação conceitual da relação entre os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática na *Crítica*. Com base na passagem em que Kant afirma que a supressão da liberdade transcendental aniquilaria também toda liberdade prática (*KrV*, A534/B562), Esteves defende que a relação entre os dois conceitos é de ordem ontológica. Assim, considera que “[...] o ser da liberdade prática está de tal modo fundado no da variante transcendental, que a destruição da segunda levaria à aniquilação da primeira” (Esteves, 2009, p. 60). Além disso, Esteves rejeita a suposta ambiguidade do conceito de liberdade prática sustentada por Allison, argumentando que esse conceito seria, na verdade, híbrido. Ou seja, a liberdade prática conteria notas empíricas e psicológicas, mas também uma nota irreduzível à experiência: a espontaneidade da ação (Esteves, 2009, p. 48).

Em outro artigo, publicado posteriormente, em 2014, Esteves retoma o problema da suposta incompatibilidade entre os conceitos de liberdade na Dialética e no Cânone e,

em contraste com Schönecker, procura mostrar que a contradição é apenas aparente. Para isso, propõe uma comparação entre as passagens mais difíceis do Cânone com algumas da Dialética, de modo que se torne possível oferecer uma interpretação alternativa de expressões como “experiência” e “causas naturais”. O objetivo, segundo o comentarista, não é simplesmente salvar o Cânone, mas evidenciar que há certa coerência no modo como Kant formula suas afirmações sobre a liberdade prática (Esteves, 2014, p. 340). Nesse sentido, o ponto central de Esteves está em sustentar que grande parte do mal-entendido acerca da liberdade no Cânone decorre de um mal-entendido correspondente acerca da liberdade na Dialética.

No mesmo ano, Kohl (2014) publica um artigo no qual aborda e discute a relação entre os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática na primeira *Crítica*. Nesse texto, Kohl diverge substancialmente da interpretação de Allison quanto à relação entre liberdade transcendental e liberdade prática. Para Kohl, a Terceira Antinomia não dá qualquer indicação de que Kant estaria preocupado com a questão de como devemos nos considerar para agir livremente, isto é, de que a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática seria meramente conceitual. Ao contrário, defende o comentarista, Kant afirma forte e decididamente, em linguagem metafísica, que, se a liberdade transcendental fosse suprimida, também a liberdade prática seria aniquilada (*KrV*, A534/B562). Assim, contra Allison, Kohl sustenta que a liberdade prática depende ontologicamente da liberdade transcendental e que, em consequência, devemos legitimamente conceber-nos como transcendentemente livres a fim de conceber-nos, de modo igualmente legítimo, como agentes praticamente livres (Kohl, 2014, p. 315, nota 1). Por outro lado, assim como Allison e em contraste com Schönecker, Kohl procura demonstrar é que possível preservar a consistência da concepção kantiana de liberdade tanto na Dialética quanto no Cânone. Para isso, sua tese se fundamenta na defesa de que a liberdade transcendental requer, especificamente, a ausência de determinação por todas as causas naturais, enquanto a liberdade prática, entendida como uma especificação daquela, mas sem se confundir com ela, exige apenas a ausência de determinação por impulsos sensíveis (Kohl, 2014, p. 313-314).

Josifović (2015) também problematiza a leitura de Schönecker, buscando defender a consistência da teoria da liberdade prática na *Crítica da Razão Pura*. Para isso, sustenta que a concepção de “experiência” no Cânone deve ser entendida em sentido amplo, como a habilidade subjetiva do sujeito de se tornar consciente do processo de

resistir autonomamente aos impulsos sensíveis e, assim, constituir-se como agente. Tal experiência, no entanto, pode ser considerada não apenas como experiência interna da autodeterminação do sujeito, mas também em referência à ação, que representaria o aspecto experienciável de uma causalidade inteligível. Para corroborar sua tese, Josifovič argumenta, contra Schönecker, que Kant não estaria operando com conceitos distintos de liberdade prática na *Crítica*, mas com um único conceito – atrelada ao arbítrio livre (*arbitrium sensitivum liberum*) –, o qual, portanto, não se confunde com a liberdade prática da segunda *Crítica*, que se vincula à autonomia da vontade.

Por fim, Allison, em seu livro publicado em 2020, responde, ainda que brevemente, às críticas de Schönecker. Para o comentador, é certo que Kant utiliza um mesmo conceito de liberdade prática tanto na Dialética quanto no Cânone (Allison, 2020, p. 292). Além disso, argumenta que a exposição do Cânone não nega a dependência da liberdade prática em relação à liberdade transcendental, mas apenas deixa essa questão de lado ou a abstrai, por considerá-la especulativa e não prática. Ademais, contra a tese de que a afirmação de uma certa experiência da liberdade prática no Cânone contradiria a posição de Kant na Dialética, Allison sustenta (2020, p. 293-294) que o que é “experimentado” é a capacidade do ser humano ser movido *per motiva* e não *per stimuli*, o que constitui tanto o fator que distingue um *arbitrium liberum* de um *arbitrium brutum*, quanto os elementos empíricos presentes no conceito psicológico de liberdade, o qual Kant considera ser “em grande parte empírico” (A448/B476).

Diante desse panorama, percebe-se que a discussão contemporânea acerca do problema da liberdade no Cânone organiza-se em torno das interpretações de Allison e Schönecker, apresentadas como alternativas opostas que, contudo, não parecem esgotar o problema, abrindo espaço para outras leituras que procuram preservar a coerência interna da *Crítica da Razão Pura* no que diz respeito à liberdade. É nesse terreno de disputa que se insere a presente investigação, cujo objetivo é demonstrar que não há contradição entre a Dialética e o Cânone, mas sim uma doutrina consistente da liberdade na obra.

* * *

Diante das diversas dificuldades que envolvem o problema da liberdade no Cânone, propomos uma estratégia alternativa: investigá-lo a partir das próprias

dificuldades interpretativas consolidadas pela tradição, sobretudo nos últimos anos, e também fora delas, como dois caminhos complementares. Com o objetivo de ampliar a discussão, nossa abordagem considerará as passagens em que Kant desenvolve um pensamento sobre a liberdade na *Crítica* não apenas com atenção a um recorte específico – a complexa adequação de algumas afirmações sobre a liberdade encontradas na Dialética e no Cânone –, mas também de forma ampla, buscando demonstrar que é possível identificar certa complementariedade entre essas duas seções da obra.

Com relação ao problema da difícil adequação entre as passagens da Dialética Transcendental e do Cânone da Razão Pura, nossa investigação busca demonstrar que a contradição entre ambas as seções da *Crítica* é apenas aparente. Para tanto, em contraste com a *patchwork theory*, procuraremos demonstrar que é possível identificar *um conceito de liberdade prática* na *Crítica* – entendido como uma teoria do *arbitrium sensitivum liberum* – que não pode, portanto, ser tomado nos mesmos termos da liberdade da vontade apresentada na *Crítica da Razão Prática*. A partir desse resultado inicial, argumentaremos que é possível conferir sentido à afirmação de que a liberdade prática pode ser conhecida e provada pela experiência, desde que compreendamos o termo “experiência”, no Cânone, em sentido amplo. Nesse sentido, “experiência” pode ser entendida tanto diretamente, como uma espécie de consciência da atividade racional do ser humano ao conter os impulsos sensíveis e determinar o curso de suas ações, quanto indiretamente, como manifestação dessa atividade nas ações que se desdobram no mundo fenomênico. Ademais, contra a interpretação segundo a qual Kant estaria abandonando a ideia transcendental de liberdade no Cânone, sustentaremos que ele estaria, antes, apenas deixando de lado a questão de sua realidade, por considerá-la irrelevante para “o prático”. Essa leitura, no entanto, depende de que se compreenda o desenvolvimento da análise kantiana da liberdade na *Crítica* também em sentido amplo, isto é, não apenas em seu aspecto problemático.

Assim, em paralelo, para examinar a liberdade na *Crítica da Razão Pura* para além da suposta contradição entre Dialética e o Cânone, nossa leitura se sustenta em dois pontos complementares. O primeiro ponto de nossa tese, desenvolvido neste capítulo, buscou defender o Cânone dos constantes ataques dirigidos a ele por parte da literatura secundária, evidenciando que se trata de uma seção fundamental da *Crítica*. O segundo ponto, iniciado no próximo capítulo, visa aproximar as exposições acerca da liberdade conforme expressas na Dialética e no Cânone. Esperamos que esse esforço de

aproximação permita compreender em que medida ambas as seções, para além da contradição, complementam-se em uma visão mais abrangente e coerente sobre a liberdade.

Ora, é relativamente consensual entre os intérpretes de Kant que a filosofia crítica estabelece o primado da prática sobre a teoria (Cf. Coelho, 2024, p. 26). Esse primado torna-se evidente já na *Crítica da Razão Pura*, em especial na Doutrina Transcendental do Método e, mais especificamente, no Cânone da Razão Pura. No entanto, pode-se perguntar: esse primado também se manifesta na Dialética? Pelo inverso do que se tornou convencional na literatura secundária – que tende a compreender a exposição sobre a liberdade no Cânone como subordinada à Dialética –, propomos investigar se o primado do interesse prático da razão, presente no Cânone, também orienta a investigação sobre a liberdade na Dialética. Desse modo, ao constatar que há, de fato, um primado do interesse prático na questão antinômica da liberdade, sugerimos que ele pode servir como fio condutor tanto para interpretar a exposição sobre a liberdade na Dialética como uma ampliação ou aprofundamento do pensamento de Kant apresentado no Cânone, quanto para interpretar o suposto abandono da liberdade transcendental nessa parte final da obra.

Esperamos que essa abordagem, que busca tratar o problema da liberdade no Cânone a partir de um viés simultaneamente específico e abrangente, ao propor uma leitura unificada da exposição kantiana sobre a liberdade na *Crítica*, permita compreender a Terceira Antinomia não como oposta, mas como um alargamento da posição de Kant conforme apresentada no Cânone.

Torna-se inevitável, portanto, um movimento em direção à Dialética, não de maneira dispersa, mas com atenção cuidadosa aos pontos essenciais para o progresso da investigação.

CAPÍTULO 2: A TERCEIRA ANTINOMIA

A Terceira Antinomia concentra a maior parte da discussão sobre a liberdade na *Crítica da Razão Pura*. A dificuldade a que se dedica refere-se à possibilidade de, além da causalidade natural²⁶ – que é a propriedade que uma causa tem de produzir um efeito na medida em que é determinada a isso pela causalidade de uma outra causa –, exigida pelo entendimento como condição para o conhecimento, admitir-se também um tipo de causalidade capaz de iniciar, de modo espontâneo²⁷ e livre, uma série de efeitos por si mesma. A resolução dessa dificuldade é central, servindo de base para o tratamento subsequente de Kant sobre a liberdade em seus escritos morais. Afinal, é apenas por meio da resolução do terceiro conflito antinômico – que abre um espaço conceitual para a liberdade – que Kant pode fundamentar as alegações da razão prática.

A discussão nessa seção, contudo, muitas vezes parece contraintuitiva, derivada do caráter limitante da investigação, por um lado, e da perspectiva positiva resultante dessa limitação, por outro. Assim, uma das principais dificuldades interpretativas consiste em entender como a liberdade transcendental, sendo um tipo de causalidade oposta à causalidade natural, que não pode ser conhecida ou provada pela experiência, pode ter mais do que uma função meramente heurística, sem que, ao mesmo tempo, se atribua a ela algo além do que o texto de Kant efetivamente sugere²⁸.

A extensão das afirmações de Kant sobre a liberdade na Terceira Antinomia é um dos pontos de discordância na literatura secundária. É necessário, portanto, adotar uma posição dentro de uma ampla gama de interpretações dessa parte da *Crítica*. Dado o objetivo de demonstrar que não há contradição entre a Dialética e o Cânone, e de compreender como essas duas partes podem se iluminar mutuamente, optaremos sempre

²⁶ Daqui em diante, sempre que utilizarmos o termo “causalidade natural” estaremos nos referindo a causalidade *condicionada* que estão submetidos todos os fenômenos.

²⁷ de Almeida observa (1997, p. 178, nota 2) que o conceito kantiano de espontaneidade é um conceito mais forte do que o conceito cartesiano ou espinozista, pois exclui tanto a coação por causas externas quanto por causas internas.

²⁸ Carnois (1987, p. 18, tradução nossa) sintetiza, em certa medida, a dificuldade de compreender o conceito de liberdade transcendental no contexto da Terceira Antinomia afirmando que: “pois é uma ilusão tão “valorizada e amada” [*gepriesener und beliebter*] (*KrV*, AXIII) que poderia muito bem transformar os resultados da dialética em seu próprio uso e tentar, por meio de argumentos capciosos, encontrar um fundamento mais firme para si mesma. Afinal de contas, não podemos deduzir do fato de que a liberdade e a necessidade natural não são contraditórias o fato de que a liberdade é real? No entanto, entre essas duas afirmações se estende a enorme distância que separa a possibilidade lógica de um conceito da realidade de seu objeto. E Kant sempre evita atravessar essa distância”.

pela interpretação que julgamos mais promissora para nos aproximar desse propósito. Tal abordagem deve nos permitir, ao final deste trabalho, avaliar com mais otimismo os ganhos decorrentes desse esforço de compatibilizar as duas partes da *Crítica*.

As escolhas dos autores e das linhas argumentativas adotadas neste trabalho não implicam, naturalmente, na renúncia à preocupação com a rigidez interpretativa e a precisão conceitual em favor de uma interpretação pouco rigorosa ou desconectada das discussões mais recentes. Pelo contrário, a proposta é, na medida do possível, contrastar textos clássicos com as abordagens contemporâneas sobre o tema. Para levar adiante nossa investigação, seguiremos, em grande parte, as interpretações de Carnois (1987) e de Allison (1990; 2020), contrastando-as, em notas, com algumas leituras opostas, especialmente as de Schönecker (2005), Kohl (2014) e Onof (2021)²⁹.

Do ponto de vista do interesse que temos na Terceira Antinomia para o avanço deste trabalho, alguns aspectos merecem consideração. Para compreender melhor a relação entre os conceitos de liberdade transcendental e de liberdade prática nessa seção, bem como para analisá-la no Cânone e em comparação com o Dialética, é fundamental compreender as noções de caráter empírico e caráter inteligível do ser humano, pois elas oferecem a explicação mais precisa sobre como esses dois conceitos de liberdade se conectam³⁰. Como a explicação kantiana sobre a relação entre os caracteres está situada no final da exposição, torna-se inevitável realizar uma análise de toda a Terceira Antinomia, desde a apresentação do problema até sua solução. Contudo, embora essa análise busque ir além de uma visão superficial, não será possível aprofundar-se em questões fundamentais que compõe o conflito antinômico, como a ilusão transcendental que o fundamenta ou reflexões mais amplas sobre a ideia de mundo e as outras três antinomias.

²⁹ Optamos por seguir as leituras de Carnois e de Allison considerando que este último, em certa medida, dá continuidade às interpretações e conclusões do primeiro. Especificamente, interessa-nos em Allison sua defesa da mera possibilidade lógica da liberdade transcendental como objetivo de Kant na Terceira Antinomia, associada à tese da relação conceitual entre liberdade transcendental e de liberdade prática. Essas perspectivas, combinadas, parecem oferecer um caminho rico para explorar a relação e a possível complementariedade entre essa seção e o Cânone. O contraste com Schönecker, Kohl e Onof é igualmente relevante, pois cada um, ao adotar abordagens distintas, proporciona um valioso contraponto para aprofundar a interpretação do texto kantiano.

³⁰ Parece-nos que o texto de Schönecker apresenta uma lacuna ao não abordar como os caracteres empírico e inteligível devem ser compreendidos, tampouco como se relacionam. De fato, nas páginas que dedica à Terceira Antinomia, Schönecker (2005, p. 8-18) concentra-se quase exclusivamente nas passagens em que Kant é mais explícito sobre a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática, ignorando as seções mais obscuras que complementam essa explicação nos termos dos caracteres empírico e inteligível do agente.

A análise completa da Terceira Antinomia tem, por conseguinte, outro objetivo: evidenciar a preponderância do interesse prático da razão no conflito entre natureza e liberdade³¹. Esse objetivo não pode ser alcançado imediatamente por meio da análise de algumas poucas páginas da discussão antinômica, pois, como veremos, o interesse prático da razão é inerente ao terceiro conflito antinômico como um todo – da sua fundamentação até a sua resolução. Esse é, com efeito, o objetivo principal do presente capítulo, pois permite estabelecer um diálogo direto com o Cânone, onde o interesse com relação à liberdade é puramente prático. Nesse sentido, compreendemos que, ao considerar a Dialética e o Cânone como compartilhando o mesmo interesse – prático –, é possível perceber uma certa complementariedade entre esses dois momentos obra. Assim, ao contrário do que é usualmente feito para analisar o problema da liberdade no Cânone – isto é, verificar se o Cânone se adequa à Dialética –, procuramos investigar, pelo inverso, se na Dialética, assim como no Cânone, o interesse prático da razão guia a investigação.

Com o objetivo de alcançar essas metas, dividimos o presente capítulo da seguinte forma:

Primeiro, consideramos importante situar a origem da questão sobre a liberdade como um problema cosmológico – decorrente da ideia de mundo como totalidade absoluta –, abordando sua importância e o que ele representa. Em seguida, apresentaremos os lados conflitantes do terceiro conflito antinômico juntamente com uma breve análise de seus argumentos. Por fim, para concluir essa introdução ao problema, abordaremos os interesses teórico e prático da razão no conflito em geral e, em particular, no conflito antinômico da liberdade.

Completa essa primeira parte introdutória, abordaremos a resolução da Terceira Antinomia, destacando, primeiramente, a relevância do idealismo transcendental como elemento central para a sua possível solução. Após examinarmos alguns tópicos essenciais que propiciam a resolução do terceiro conflito antinômico, examinaremos o

³¹ Diversas leituras sobre a Terceira Antinomia – como, por exemplo, a de Allison (2020), que defende que o objetivo de Kant, nessa seção da obra, é estabelecer uma função regulativa prática para a ideia transcendental de liberdade; a de Schönecker (2005), que identifica um interesse prático da razão na relação entre liberdade transcendental e liberdade prática; e mesmo a de Onof (2021), que procura demonstrar que o objetivo de Kant na Terceira Antinomia é investigar a hipótese da possibilidade real da liberdade transcendental como condição para pensar a moralidade criticamente –, apesar de suas diferenças substanciais, convergem ao reconhecer, ainda que indiretamente, que há um interesse prático da razão no conflito antinômico da liberdade. Nenhuma delas, no entanto, investiga ou afirma categoricamente que há um domínio do interesse prático da razão na Terceira Antinomia que guie e impulse a investigação.

texto específico de sua resolução. Seguindo a estrutura delineada por Kant, dividiremos os subcapítulos referentes à resolução da Terceira Antinomia em três partes principais.

Na primeira parte da resolução (*KrV*, A532-537/B560-565), analisaremos como Kant estabelece a conexão entre os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática, esclarecendo, em grande medida, a maneira pela qual podemos compreender o interesse prático da razão em relação à liberdade transcendental. Partindo do pressuposto de que o interesse prático da razão constitui o motor que conduz Kant à demonstração de como a liberdade transcendental pode ser considerada logicamente possível – resguardando-a, assim, de qualquer objeção que a razão teórica pudesse levantar –, investigaremos as razões pelas quais Kant precisa atribuir uma função à ideia transcendental de liberdade e por que essa função deve ser entendida, sem dúvidas, como uma função regulativa prática. Seguindo essa linha de argumentação, o objetivo é demonstrar que, embora Kant ofereça um resultado bastante abstrato e geral nessa primeira parte da resolução, supostamente suficiente para solucionar o conflito em termos gerais, ainda resta explicar o uso necessário da ideia transcendental de liberdade.

A segunda parte da resolução (*KrV*, A538-542/B566-570) representa um primeiro passo nesse sentido. Embora seja menor em extensão comparada às demais, não é menos complexa e obscura. Nessa seção, Kant apresenta um esboço [*Schattenriss*] de sua resolução, que será aprofundada na terceira parte. Ainda focalizando na dimensão transcendental do problema, Kant introduz aqui as intrincadas noções de caráter empírico e caráter inteligível do agente como modelos para pensar a sua causalidade – conforme a natureza e conforme a liberdade, respectivamente. Tratados em termos gerais e sem conexão direta com o ser humano e seu modo particular de causalidade – a causalidade da razão –, os caracteres empírico e inteligível estabelecem a base conceitual necessária para abordar, de forma mais detalhada, a questão central na última parte da resolução.

Na terceira parte da resolução (*KrV*, A542-558/B570-586), Kant insere o ser humano no centro da questão, o que desencadeia uma nova série de dificuldades. A principal delas reside em compreender como os caracteres empírico e inteligível podem operar conjuntamente no caso específico do ser humano. Para esclarecer essa interação, torna-se indispensável compreender, em primeiro lugar, como a razão, enquanto razão, pode apresentar um caráter empírico. Em segundo lugar, é necessário investigar em que consiste o caráter inteligível, por que ele é indispensável e qual é a sua função no contexto da liberdade prática. Retomando, ao final, à problemática da relação entre os caracteres

empírico e inteligível, buscaremos esclarecer, de forma definitiva, como o caráter inteligível, sendo essencial para a imputação das ações, exige a atribuição de uma função regulativa prática à ideia transcendental de liberdade.

2.1. O problema cosmológico da liberdade

A antinomia da razão pura aborda ostensivamente um conflito cosmológico entre ideias de totalidade, que, à primeira vista, parece não ter relação direta com o problema do livre-arbítrio – tema central do terceiro conflito antinômico. Não surpreende, portanto, a negligência de muitos comentadores em relação à dimensão cosmológica do problema, ignorando-a ou descartando-a completamente como mais um caso em que Kant se deixaria desviar por considerações arquitetônicas (Cf. Allison, 1990, p. 11). No entanto, essa dimensão cosmológica não pode ser desconsiderada, pois o clássico conflito entre liberdade e natureza (determinismo), como modelos aparentemente contraditórios de causalidade e explicação dos fenômenos, emerge, para Kant, de uma necessidade intrínseca da razão de avançar no conhecimento do mundo, o que naturalmente conduz à ideia de uma causalidade livre. Assim, pode-se afirmar que a ideia transcendental de liberdade não é algo imposto de fora, mas deriva da própria cosmologia; ela é sua origem. Em outras palavras, a ideia de liberdade não se assemelha a um problema cosmológico – ela é, em essência, um problema cosmológico (Carnois, 1987, p. 3-4).

A localização da fonte do conflito antinômico na própria razão é, não por acaso, uma das chaves para sua possível resolução. No entanto, longe de explorar exaustivamente a origem do conflito antinômico na ilusão transcendental – um tema complexo dentro da exposição kantiana sobre a origem das três ideias transcendentais principais e que demandaria, certamente, um trabalho próprio –, basta, para os propósitos de nossa investigação, reconhecermos que as antinomias, assim como as ideias transcendentais a elas vinculadas, surgem de uma necessidade natural e inevitável da razão.

Neste sentido, basta notar que Kant localiza a fonte do conflito antinômico na demanda da razão por uma totalidade incondicionada das condições para qualquer condicionado dado (*KrV*, BXX). A razão humana, que não se satisfaz inteiramente com o uso empírico das regras do entendimento – sempre condicionado –, busca um

incondicionado que possa completar a série causal³² para todos os conhecimentos condicionados do entendimento. Essa busca pelo incondicionado encontra sua legitimidade no princípio de que “se é dado o condicionado, também é dada toda a soma das condições, portanto o absolutamente incondicionado através do qual aquele é possível” (*KrV*, A409/B436).

Dessa forma, tanto a demanda quanto o princípio da razão refletem a necessidade de alcançar uma completude da série, eliminando a necessidade de pressupor outras premissas (*KrV*, A416/B444). Contudo, até atingir essa completude, a razão nunca se satisfaz, continuando a buscar o fundamento incondicionado que encerraria a série causal. O pensamento dessa série completa ou totalidade é o que Kant denomina ideia cosmológica ou ideia transcendental de mundo (*KrV*, A415/B434).

A ideia transcendental de mundo, embora envolva, como as demais ideias transcendentais, uma ilusão natural e inevitável, diferencia-se delas em dois aspectos principais. Primeiro, diferente das ideias de alma e de Deus, a ideia de mundo tem como objeto o mundo sensível considerado como uma totalidade absoluta, e não um objeto puramente inteligível. Em segundo lugar, a aplicação da ideia transcendental de mundo ao mundo sensível apresenta a peculiaridade de gerar dois lados opostos, ambos sustentando conclusões igualmente válidas.

Ora, o mundo sensível, para Kant, é o reino dos fenômenos, cujas formas são o espaço e o tempo. Isso implica que a totalidade buscada pela razão nesse domínio pode consistir em coisas no espaço ou em ocorrências no tempo, sendo finitas ou infinitas em extensão (Allison, 2020, p. 238). No primeiro caso, dada a finitude, o incondicionado buscado pela razão corresponde a algum tipo de primeiro elemento que encerra o regresso. No segundo caso, é a própria totalidade absoluta que se apresenta como incondicionada, em virtude de sua abrangência e infinitude (Allison, 2020, p. 238).

No caso específico da Terceira Antinomia, a posição infinitista, expressa pelos argumentos da antítese, busca preservar a unidade da experiência e do entendimento. Ora, o entendimento é a faculdade da cognição e das regras. Seguindo o princípio de que “todas as modificações acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito” (*KrV*, B232), o entendimento conecta os fenômenos por relações causais, explicando os eventos no

³² Ressaltamos que causal é apenas um dos casos, que não esgota o incondicionado.

mundo a partir de suas causas. É isso, por conseguinte, que torna a experiência possível e ordenada.

Contudo, o trabalho do entendimento, embora fundamental, não esgota nem completa o nosso conhecimento do mundo, pois a causalidade segundo as leis da natureza fornece apenas uma determinação incompleta. Assim, de acordo com a posição da tese, finitista, a causalidade natural nos permitiria apreender apenas começos subsequentes, mas nunca um primeiro começo que encerraria a série causal. Seria necessário, portanto, admitir, além da causalidade natural, uma causalidade incondicionada como um primeiro começo espontâneo e livre.

Deste modo, enquanto a antítese representa o entendimento, a tese expressa a necessidade natural e inevitável da razão de investigar a completa unidade da cognição (Cf. Carnois, 1987, p. 5). Assim, para tornar possível a compreensão *a priori* da série completa das condições, a razão produz, de maneira natural e inevitável, a ideia de uma espontaneidade absoluta. No entanto, essa ideia, demandada pela razão em sua busca por uma explicação completa dos eventos, parece conflitar com as condições de experiência possível, minando qualquer explicação do mundo conforme exigida pelo entendimento. Esse é, afinal, o problema cosmológico da liberdade.

É natural, por conseguinte, dada a complexidade da questão, que o campo cosmológico não consiga esgotar todos os aspectos do problema em sua esfera. Isso não implica, contudo, que o problema cosmológico da liberdade seja abandonado na resolução da Terceira Antinomia, levando a uma transição da investigação para as esferas psicológica ou teologia (Carnois, 1987, p. 6-8). Com efeito, é possível observar, em diversos momentos, uma interação entre essas esferas, que se destacam alternadamente no texto, sem jamais se sobreporem completamente umas às outras.

A interação entre as esferas cosmológica e teológica, por exemplo, está presente na própria exposição do terceiro conflito antinômico, na discussão sobre a necessidade (ou não) de se admitir um primeiro começo para o mundo. A tese, nesse sentido, defende que, sem a liberdade transcendental, o mundo seria apenas possível, mas que, para ser real, seria necessário admitir uma espontaneidade pela qual toda a série dos fenômenos seria derivada. Um primeiro começo absoluto, inclusive, em relação ao tempo e à causalidade (*KrV*, A449/B447). Assim, em certo sentido, a ideia de um primeiro motor para o mundo, por meio dessa espontaneidade absoluta, liga a Terceira Antinomia à

Quarta Antinomia e ao ideal da razão pura (Carnois, 1984, p. 7). O foco da Terceira Antinomia, no entanto, não está em saber se há um ser necessário, mas em sua causalidade, isto é, em seu poder de ser uma primeira causa do mundo.

A cosmologia, da mesma forma, não negligencia a questão sobre a liberdade da vontade. Na observação da tese na Terceira Antinomia, Kant propõe uma mudança de perspectiva: da questão sobre um primeiro começo do mundo (teológica-cosmológica) a discussão passa para a possibilidade de inícios por liberdade no mundo (psicológica-cosmológica). Assim, segundo Kant (*KrV*, A450/B478), admitida a verdade de que uma causa absoluta é requerida para o início do mundo, segue-se a possibilidade de que seres no mundo, dotados de uma faculdade de agir por liberdade, possam iniciar séries incondicionalmente e por si mesmos dentro do mundo. A questão da liberdade psicológica aparece, portanto, como uma especificação do problema cosmológico mais geral.

Ainda assim, ao longo da resolução da Terceira Antinomia, pode parecer que o problema cosmológico é superado, enquanto a psicologia e a moral assumem o centro das atenções. No entanto, é preciso considerar que a estrutura do problema cosmológico geral nunca é quebrada: do começo ao fim da Terceira Antinomia, a questão permanece sendo como a liberdade transcendental pode produzir efeitos dentro do curso da natureza³³. Vejamos, portanto, mais detalhadamente, como Kant constrói essa estrutura em sua exposição dos argumentos da tese e da antítese no interior do terceiro conflito antinômico.

2.2. Exposição do terceiro conflito antinômico

A questão da Terceira Antinomia não é apresentada como questão disjuntiva: ou natureza ou liberdade. O princípio de causalidade segundo as leis da natureza, conforme estabelecido na *Analítica Transcendental*, é uma lei do entendimento que não admite exceções (Cf. Allison, 1990, p. 14; Carnois, 1987, p. 8). A antítese, assim, parece possuir uma vantagem significativa. Apesar disso, Kant insiste no igual sucesso de ambas as partes em refutar o lado oposto. Nesse sentido, Kant sustenta, inicialmente, que tese e

³³ Segundo Allison (1990, p. 27) o problema da possibilidade de admitir primeiros começos dentro da série causal da natureza representa o problema mais profundo da exposição de uma capacidade de agir livremente, que Kant tenta resolver introduzindo as difíceis noções de caráter empírico e caráter inteligível do ser humano.

antítese são igualmente evidentes e possuem argumentos irrefutáveis, de modo que o problema é colocado de forma clara.

No caso específico da Terceira Antinomia, as alternativas em conflito defendem que:

Tese: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” (*KrV*, A444/B472);

Antítese: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (*KrV*, A445/B473).

Assim como ocorre com as demais antinomias, seguem-se aos títulos que encabeçam o terceiro conflito antinômico argumentos apagógicos, que demonstram a verdade de uma proposição pelo absurdo da proposição contrária.

Do lado da tese, temos a seguinte estrutura argumentativa³⁴:

1. A tese inicia sua argumentação assumindo a visão oposta: “não há nenhuma outra causalidade a não ser segundo leis da natureza” (*KrV*, A444/B472).

2. Isso significa que “tudo o que acontece, portanto, pressupõe um estado anterior ao qual ele se segue inexoravelmente segundo uma regra” (*KrV*, A444/B472).

3. Contudo, isso implica, por universalização, que também o estado anterior deve ter passado a existir no tempo.

4. Como “a causalidade das causas [...] é ela própria algo acontecido”, ela pressupõe, “segundo leis da natureza” (*KrV*, A444/B472), sua própria causa antecedente, e assim sucessivamente.

5. Consequentemente, com base na suposição de que “tudo, pois, acontecesse segundo meras leis da natureza”, haveria sempre apenas um começo relativo e nunca um primeiro começo; e, portanto, nenhuma “completude da série pelo lado das causas oriundas umas das outras” (*KrV*, A444-46/B472-74).

³⁴ Pela sua clareza em elucidar a lógica interna de cada argumento, optamos por utilizar a decomposição dos argumentos da tese e da antítese conforme descrita por Allison (1990, p. 15; p. 19-20).

6. Contudo “a lei da natureza consiste justamente no seguinte: que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada *a priori*” (*KrV*, A446/B474).

7. Portanto, quando tomada “em sua ilimitada universalidade”, a afirmação de que “toda causalidade só seria possível segundo leis da natureza contradiz-se a si mesma” (*KrV*, A446/B474). Por conseguinte, ela não pode ser considerada como o único tipo de causalidade.

Nota-se que o argumento da tese procura meramente defender que a causalidade natural não é o único tipo de causalidade, o que é distinto de defender algo positivo acerca de uma causalidade por liberdade, não natural e espontânea (Cf. Allison, 1990, p. 15). Na apresentação da tese, a liberdade é entendida, portanto, em sentido puramente negativo, como um tipo de causalidade independente das condições da natureza e que deve ser pressuposta como causa inicial (incondicionada) do mundo.

A literatura secundária não recebeu o argumento da tese sem duras críticas³⁵. Os principais problemas parecem residir na afirmação de Kant de que a causalidade natural, por si só, nunca poderia produzir uma completude da série causal (passo 5), e na conclusão de que a causalidade natural é autocontraditória quando universalizada (passo 7). Um bom entendimento dessas dificuldades envolve, entre outras coisas, um estudo sobre o que Kant compreende por “suficiente determinada *a priori*” (passo 6), o que foge dos nossos objetivos. Basta, portanto, que entendamos o argumento da tese como uma saída criada naturalmente pela razão em sua busca pela completude da série causal.

No entanto, a opção de pressupor um primeiro começo incondicionado do mundo não é a única solução encontrada pela razão. A antítese representa, portanto, a pressuposição da razão não de uma primeira causa do mundo, mas da própria série infinita de causa e efeito como incondicionada.

O argumento da antítese pode ser decomposto da seguinte forma:

1. Assim como ocorre na tese, a antítese começa assumindo a posição a ser refutada, ou seja, a de que há liberdade no sentido transcendental.

³⁵ Com o intuito de não nos desviarmos de nosso objetivo principal, tornando este segundo capítulo ainda maior, optamos por não abordar e discutir essas dificuldades, oferecendo apenas uma breve alusão a elas. Tais dificuldades, sobretudo aquelas observadas por Schopenhauer e Kemp Smith, são exploradas, por exemplo, por Allison (1990, p. 16).

2. Isso significa que há uma “faculdade de começar absolutamente um estado” e, portanto, também “uma série de consequências do mesmo” (*KrV*, A445/B473).

3. Isso, por sua vez, implica que uma série de ocorrências terá o seu início absoluto por meio de uma causa espontânea e que essa causalidade, em si mesma, terá um início absoluto. Consequentemente, “não a antecede nada que determinasse essa ação que acontece segundo leis constantes” (*KrV*, A445/B473).

4. No entanto, como aprendemos pelas analogias, “todo começo de ação [...] pressupõe o estado da causa ainda não atuante” (*KrV*, A445/B473).

5. Além disso, se, como se presume, não se trata apenas de um “primeiro começo dinâmico” (o início de uma sequência causal), mas também de um primeiro começo (absoluto), isso “pressupõe um estado que não tem nenhuma concatenação causal com o estado precedente dessa mesma causa, i. e., não se segue a ele de modo algum” (*KrV*, A445/B473).

6. Consequentemente, a liberdade transcendental é incompatível com as condições de unidade da experiência e, portanto, nunca pode ser encontrada em nenhuma experiência possível.

7. Logo, a liberdade transcendental não pode existir, sendo “um mero produto do pensamento” (*KrV*, A447/B475).

Bem menos problemático do que a tese, os argumentos da antítese refletem o ponto de vista de um determinista dogmático que se apoia numa espécie de verificacionismo (Allison, 1990, p. 20). O grande peso do seu argumento está na construção de um conceito de liberdade como independente das leis da natureza, o que implica, por sua falta de leis, que a liberdade é contrária às leis da natureza. Nesse sentido, a estratégia da antítese não está focada em provar que a liberdade transcendental é autocontraditória, mas apenas que ela contradiz as condições da experiência possível. É nesse ponto que podemos observar mais claramente uma premissa verificacionista implícita, pois, segundo a antítese, o que conflita com as condições de unidade da experiência e não pode ser encontrado na experiência também é absolutamente impossível (Allison, 1990, p. 20).

Não obstante, a própria estratégia argumentativa da antítese é o que permite a resolução da Terceira Antinomia, pois, uma vez que se prove que a liberdade

transcendental não é contrária às leis da natureza e à unidade da experiência, a liberdade não pode mais ser negada de modo a ser considerada contraditória em si mesma.

Há, no entanto, na exposição dos argumentos, algo difícil de determinar. Kant constrói os argumentos que compõem o terceiro conflito antinômico com base em posições clássicas da filosofia. Mesmo assim, é possível observar que a antítese se apoia, em certa medida, nos resultados da Analítica, isto é, na própria posição filosófica de Kant ao defender que a causalidade de acordo com as leis da natureza não admite exceções. Em outros momentos, porém, Kant parece assumir uma persona que não reflete o seu próprio pensamento, ou que não o pode refletir³⁶.

A complexa relação entre esses elementos parece ser ainda mais intrincada nas observações da tese e da antítese, onde o pensamento filosófico de Kant parece se confrontar, e por vezes se fundir, mais fortemente com o de sua persona.

Sem uma explicação imediatamente clara do motivo, Kant começa a observação da tese aparentemente deixando para trás a dimensão cosmológica para discutir um problema psicológico. Assim, enquanto a tese afirmava a necessidade de uma causa incondicionada como início absoluto da ordem fenomênica, Kant inicia a observação da tese abordando a possibilidade de um elemento incondicionado no arbítrio humano:

Embora a ideia transcendental da 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 o 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 (*KrV*, A448/B476).

Como ficará claro na análise da resolução da Terceira Antinomia, a passagem citada não pode ser atribuída a uma persona. Com efeito, a definição de um conceito psicológico de liberdade, posteriormente chamado de liberdade prática, como um conceito híbrido – que não é, portanto, inteiramente empírico, mas que envolve uma espontaneidade absoluta ou primeiro começo como o seu verdadeiro fundamento – faz parte da visão crítica de Kant (Cf. Allison, 2020, p. 244).

A sequência do argumento, no entanto, se apoia na conclusão de sua persona para defender a possibilidade de um conceito de psicológico de liberdade. Assim, admitindo o

³⁶ É importante notar que dada a premissa que fundamenta o conflito antinômico como um todo, isto é, a pressuposição do realismo transcendental, que iguala os fenômenos às coisas em si, não é possível dizer que a posição da tese ou da antítese refletem completamente o pensamento crítico de Kant, de modo que poderíamos optar por um lado da disputa em detrimento do outro.

sucesso em estabelecer a necessidade de um primeiro começo para a série completa dos fenômenos a partir da liberdade transcendental (*KrV*, A448/B478), a persona considera possível derivar dessa conclusão a possibilidade de inícios absolutos dentro do curso da natureza (*KrV*, A450/B478).

Por conseguinte, para defender sua posição e explicar como substâncias capazes de agir livremente podem iniciar novas séries causais dentro do curso da natureza, a persona da tese propõe como estratégia desambiguar a noção de “começo” (Allison, 2020, p. 244). O argumento defende que é necessário distinguir um primeiro começo absoluto segundo o tempo de um começo absoluto segundo a causalidade. Essa distinção é esclarecida pelo exemplo de alguém que se levanta livremente de uma cadeira. Nesse ato livre, conforme explica, tem início uma nova série causal, ainda que, na ordem do tempo, esse ato seja mera continuação da série de consequências anteriores. Assim, a ideia central é que uma ação intencional segue as condições antecedentes na ordem do tempo, mas sem resultar delas (Allison, 1990, p. 26). Há, nesse sentido, uma faculdade presente em determinadas substâncias no mundo, capaz de deliberação, que, em si mesma, como uma expressão de espontaneidade absoluta, se mantém fora da série causal.

A observação da antítese, por sua vez, visa negar a concepção de uma faculdade capaz de agir livremente no mundo. Diferente da observação da tese, no entanto, Kant é mais explícito ao atribuir a posição da antítese a uma persona (Cf. Allison, 2020, p. 248). Isso é evidente já no início da exposição, pela defesa da persona de uma certa onipotência da natureza (fisiocracia transcendental) (*KrV*, A449/B477), para sustentar que não é possível tomar separadamente começos segundo o tempo e começos segundo a causalidade. Nesse sentido, a observação da antítese defende que só podemos nos apoiar naquilo que pode ser objeto da experiência, enquanto as concepções de começos segundo o tempo ou segundo a causalidade, por não poderem ser provadas pela experiência, são descartadas. Novamente, portanto, o argumento da antítese se apoia numa espécie de verificacionismo para sustentar a sua posição.

Ainda segundo a observação da antítese – e esse ponto reflete o pensamento crítico de Kant (Cf. Allison, 2020, p. 250) –, mesmo que se admita um primeiro começo para o mundo, não se segue disso que se possa atribuir a seres no mundo uma faculdade capaz de iniciar começos de modo livre e absoluto, pois isso seria contrário à natureza. Este é, com efeito, o problema fundamental que o idealismo transcendental deve resolver, isto é, como é possível admitir começos por liberdade dentro do curso da natureza.

2.3. Os interesses da razão no conflito antinômico da liberdade

Segundo Kant, a liberdade da vontade é o pilar que sustenta a moralidade. No prefácio à segunda edição da *Crítica*, Kant não deixa dúvidas sobre esse ponto ao afirmar que “a moral pressupõe necessariamente a liberdade (no sentido mais estrito)³⁷ como propriedade de nossa vontade” (*KrV*, BXXVIII). Como vimos, no entanto, os argumentos da tese e da antítese não fazem qualquer menção direta à liberdade da vontade. Contudo, já na observação da tese, podemos ler que a “questão sobre a liberdade da vontade, é na verdade apenas *transcendental* e só diz respeito a saber se deveria ser admitida uma faculdade de iniciar *por si mesmo*³⁸ uma série de coisas ou estados sucessivos” (*KrV*, A448/B476). A questão é, pois, transcendental porque o elemento que constitui a liberdade da vontade e permite que ela aja livremente no mundo, a saber, essa “faculdade de iniciar por si mesmo uma série de coisas ou estados sucessivos”, não é outra coisa senão a liberdade transcendental, compreendida como “uma causalidade pela qual algo acontece sem que a sua causa também seja determinada por uma outra causa anterior segundo leis necessárias, i.e., uma *espontaneidade absoluta* das causas” (*KrV*, A446/B474).

Essa definição de liberdade transcendental é, em princípio, simples. Agora, na observação da tese, é feita uma distinção, que diz respeito à aplicação dessa concepção de liberdade transcendental. Nesse sentido, distingue-se a liberdade de um primeiro motor (*KrV*, A450/B478) como origem do mundo (*KrV*, A448/B476) e a liberdade de substâncias no mundo (*KrV*, A450/478). O elemento característico da liberdade transcendental, sua capacidade de começar um estado inteiramente por si mesmo [*ganz von selbst*], é aplicado tanto a esse primeiro motor do mundo quanto às substâncias atuantes no mundo.

É possível observar que há, portanto, dois interesses em jogo na Terceira Antinomia. De um lado, há um interesse teórico, expresso pela antítese em sua defesa da unidade da experiência e pela tese ao afirmar a necessidade de um primeiro motor para o

³⁷ Liberdade em sentido estrito é a independência do mecanismo da natureza, isto é, liberdade transcendental (Beck, L. W., 1960, p. 179).

³⁸ Schönecker (2005, p. 11) observa que não é coincidência Kant usar com frequência o termo “von selbst” ou “ganz von selbst”. “Von selbst handeln” significa autoatividade [*Selbsttätigkeit*] e autoatividade é a tradução alemã de “Spontaneität”.

mundo, por meio do qual a razão alcançaria a completude do conhecimento por meio de um regresso na série causal até o incondicionado. No entanto, a tese coloca em cena também um interesse prático da razão, ao aplicar a liberdade transcendental às substâncias no mundo. Ora, sabemos que o problema cosmológico surge de uma necessidade da razão em buscar o incondicionado na série das condições empíricas, na tentativa de alcançar uma totalidade absoluta das explicações do mundo enquanto objeto da experiência. Nesse sentido, a questão sobre a liberdade da vontade é inserida no contexto antinômico como um problema derivado da questão cosmológica principal.

Segue-se, portanto, que há uma preponderância do interesse teórico na questão antinômica da liberdade, sendo o interesse prático da razão no conflito secundário? Esse parece não ser o caso.

É impossível negar o aspecto teórico-especulativo que estrutura a Terceira Antinomia, bem como a importância de sua resolução do ponto de vista teórico ao elucidar um conflito dialético que coloca a razão em uma espécie de eutanásia. Apesar disso, compreendemos que, concomitante a um certo interesse teórico, há um predomínio do interesse prático da razão que impulsiona a investigação e a possível resolução do terceiro conflito antinômico. Para além das afirmações do Cânone³⁹ e do Prefácio B (*KrV*, BXXVIII) que parecem corroborar essa leitura, Kant parece reforçar explicitamente o interesse prático da razão na Terceira Antinomia em pelo menos outros três momentos: na (i) seção que discute o interesse da razão no conflito antinômico, ao (ii) conectar, no início da resolução da Terceira Antinomia, os conceitos de liberdade transcendental e de liberdade prática e (iii) no apêndice à Dialética Transcendental.

Primeiro, na terceira seção da discussão cosmológica, “Do interesse da razão neste seu conflito” (*KrV*, A462-476/B490-504), após reafirmar que as posições da tese e da antítese na antinomia não são concebidas de maneira arbitrária, mas que a razão é conduzida a elas para abarcar a totalidade incondicionada, Kant pergunta se, deixando a explicação rigorosa de lado, “de que lado preferiríamos lutar, caso fôssemos forçados a tomar partido?” (*KrV*, A465/B493). A pergunta não diz respeito ao critério lógico-transcendental da verdade, mas ao nosso interesse, sem que tenhamos, ainda, um discernimento mais profundo da disputa. O interesse abordado por Kant em cada uma das partes do conflito, neste primeiro momento, diz respeito, portanto, a um julgamento

³⁹ Abordamos as passagens referidas no primeiro capítulo deste trabalho.

provisório, que, apesar disso, permite comparar os princípios de que partem ambos os lados (*KrV*, A466/B494).

Do lado da antítese, Kant afirma ser possível observar uma homogeneidade do modo de pensar e uma unidade integral das máximas, a saber, o princípio do *empirismo* puro “não apenas na explicação dos fenômenos no mundo, mas também na dissolução das ideias transcendentais do todo do próprio mundo” (*KrV*, A466/B494). Do ponto de vista desse empirismo na determinação das ideias cosmológicas, Kant sustenta que não há, de fato, *nenhum interesse prático*, “a partir de princípios puros da razão, tal como aqueles que a moral e a religião trazem consigo” (*KrV*, A468/B496). A antítese retira, portanto, toda a validade das ideias e dos princípios morais, o que implica também na derrocada das ideias transcendentais que fundamentam suas proposições teóricas.

Por outro lado, 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” (*KrV*, A468/B496). Desse ponto de vista, o entendimento permanece em terreno seguro, no campo das experiências possíveis, “cujas leis ele pode investigar e por das quais ele pode ampliar, ilimitadamente, um conhecimento seguro do compreensível” (*KrV*, A468/B496).

As afirmações da tese, por outro lado, abrangem não apenas as explicações empíricas no interior da série dos fenômenos, mas também os chamados começos intelectuais. Kant declara que esse lado representa, em sua marca essencial e distintiva, o *dogmatismo* da razão pura (*KrV*, A466/B494). Nesse sentido, há um interesse prático associado à tese “em que toda pessoa bem-intencionada, se compreende bem sua verdadeira vantagem, toma parte calorosamente” (*KrV*, A466/B494).

Kant afirma ainda que as posições defendidas pela tese, em todas as quatro formas de antinomias, carregam consigo algumas “pedras fundamentais” da moral e da religião. Há, adicionalmente, um interesse especulativo da razão perceptível por esse lado, uma vez que ele permite abarcar toda a cadeia das condições “e, começando pelo incondicionado, compreender a derivação do condicionado: algo que a antítese não consegue” (*KrV*, A467/B495).

Temos, assim, que Kant parece oferecer, em análise que ele próprio define como “menos profunda”, algumas das principais notas observáveis ao final da resolução antinômica. Do ponto de vista da resolução da Terceira Antinomia, notamos, por exemplo,

que o interesse especulativo pelo lado da antítese é respeitado pelo resultado limitador imposto ao conhecimento humano, o qual conclui que jamais poderemos conhecer as ideias transcendentais, como a ideia transcendental de liberdade.

Pelo lado da tese, no entanto, parece emergir o incentivo mais potente que impele Kant à resolução do terceiro conflito antinômico. De um lado, há a questão de proporcionar um ponto de repouso para a razão em sua busca incessante pelo incondicionado. De outro – e esse é o aspecto mais relevante para nós –, há a intenção de habilitar o uso prático da razão, possível apenas ao demonstrar que a razão teórica não pode negar a ideia transcendental de liberdade considerando-a contrária à lei da necessidade natural.

Assim, embora os argumentos da tese e da antítese na Terceira Antinomia não tratem, a princípio, da liberdade da vontade, mas sim de uma causa primeira (ou sua ausência) para o mundo, é possível observar um interesse prático da razão nessa disputa. Esse interesse consiste, entre outras coisas, em defender a liberdade contra as ameaças teóricas do determinismo. No centro da Terceira Antinomia está, em última análise, a questão de saber “se em minhas ações sou livre ou, como os demais seres, conduzido pelo fio da natureza” (*KrV*, A463/B491).

Disso não se segue, como já afirmado, que o problema cosmológico seja deixado de lado ou que Kant ultrapasse os limites do campo especulativo em sua resolução. Nosso ponto consiste, antes, em defender que há uma preponderância do interesse prático da razão no conflito, o que não contradiz a natureza cosmológica teórico-metafísica da discussão.

Compreendemos, portanto, que o resultado proposto por Kant ao final da Terceira Antinomia – salvar, ao mesmo tempo, a ideia transcendental de liberdade de todo o ataque que ela poderia receber da razão teórica e apaziguar a razão em sua busca incessante pelo incondicionado – possui como objetivo mais essencial tornar possível o uso prático da razão. Essa interpretação parece ser corroborada por algumas passagens da *Crítica*. Contudo, não podemos investigar essa hipótese em conjunto com as passagens do Cânone sem antes analisar a resolução do terceiro conflito antinômico.

2.4. O idealismo transcendental como chave de resolução da Terceira Antinomia

Para Kant tanto a tese quanto a antítese obtêm igual êxito em refutar seu lado oposto (*KrV*, A423/B451), o que torna impossível resolver o conflito antinômico de maneira dogmática. No entanto, o filósofo sugere que uma mudança de método pode oferecer um caminho alternativo para abordar a disputa. Kant denomina esse método de “cético”, que não se confunde com o ceticismo, pois sua intenção não é abandonar a busca pela verdade, mas, ao contrário, descobrir o ponto de mal-entendido que gera o conflito antinômico. A meta é alcançar a certeza e, como fazem sábios legisladores, “extrair do embaraço dos juízes frente aos litígios um aprendizado” (*KrV*, A424/B451-452).

O método cético consiste, assim, em um exame cuidadoso das pressuposições que sustentam o conflito. O resultado desse exame é a descoberta de que ambos os lados da disputa compartilham uma mesma pressuposição problemática: a ideia de que o mundo sensível é um todo existente em si mesmo. Aceitar essa pressuposição leva inevitavelmente à contradição, já que tese e antítese, sob essa ótica, se tornam mutuamente excludentes – apenas uma poderia ser verdadeira.

Contudo, ao rejeitar a pressuposição problemática, a contradição é superada. Em seu lugar, emerge uma disputa dialética entre contrários, na qual a aparente oposição não é mais destrutiva, mas sim compreensível dentro de uma perspectiva crítica (Cf. Allison, 1990, p. 13).

O idealismo transcendental surge, nesse sentido, como chave para a resolução do conflito antinômico, ao permitir que o mundo sensível seja concebido sob uma nova perspectiva. Contudo, isso não implica que a aplicação do idealismo transcendental ao conflito conduza aos mesmos resultados em todos os quatro tipos de antinomias.

No caso das antinomias matemáticas (primeira e segunda antinomia), a rejeição da pressuposição que sustenta o conflito antinômico releva que as posições opostas são contrárias, e não contraditórias. Consequentemente, como cada lado consegue refutar o outro, conclui-se que ambas as posições são falsas.

As antinomias dinâmicas, por outro lado, recebem um tratamento distinto. Embora o pressuposto problemático que leva à aparente contradição permaneça presente, a distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si abre a possibilidade de compatibilizar tese e antítese. Nesse contexto, torna-se possível afirmar que ambas as posições são verdadeiras, mas em âmbitos diferentes e não excludentes.

No contexto da Terceira Antinomia, enquanto se admitir que fenômenos possuem realidade absoluta, torna-se impossível compatibilizar natureza e liberdade. Isso ocorre porque, ao considerar os fenômenos como coisas em si, a liberdade não pode ser sustentada. O idealismo transcendental, no entanto, ensina que os fenômenos não constituem o todo da realidade. Enquanto fenômenos, eles devem possuir um fundamento [*Grund*] que, em si, não é fenômeno, mas sim um objeto transcendental que os determina como representação (Cf. *KrV*, A536/B564).

No caso específico do terceiro conflito antinômico, o caráter essencialmente sintético da categoria de causalidade desempenha um papel crucial. Por não exigir homogeneidade entre a condição e o condicionado na síntese, a causalidade abre espaço para a possibilidade de causas inteligíveis serem consideradas capazes de produzir fenômenos no mundo (Carnois, 1987, 10). Em outras palavras, o idealismo transcendental permite conceber a causa e seu efeito como não sendo necessariamente do mesmo tipo.

Esse aspecto heterogêneo da Terceira Antinomia é ilustrado por Kant ao contrastar dois tipos de regressos do condicionado à sua condição. No caso das antinomias matemáticas, que tratam da adição ou divisão do homogêneo, tanto o condicionado quanto suas condições pertencem a uma mesma série espaço-temporal. Por essa razão, os elementos homogêneos formam algum tipo de totalidade, que pode ser composta por membros finitos ou infinitos. A resolução da primeira e da segunda antinomia, ao rejeitar a pressuposição do mundo como uma totalidade absoluta, leva à negação de ambas as alternativas: finitista e infinitista.

O requerimento de homogeneidade, contudo, não se aplica à Terceira Antinomia, pois, nesse caso, o regresso ocorre do fundamentado (efeito) para o seu fundamento (causa). Especificamente, nesse contexto, a aplicação do idealismo transcendental ao conflito permite conceber um fundamento fora da série empírica como causa. Por não ser sensível, essa causa é denominada inteligível. A tese, como vimos, sustenta a necessidade dessa causa inteligível para conferir unidade à série causal. A antítese, por sua vez, não considera a causa inteligível contraditória em si, mas argumenta que ela conflita com as condições de unidade da experiência.

Logo, ao se aplicar a distinção entre fenômeno e númeno ao problema, fica evidente que a concepção de uma causa inteligível não entra em concorrência com a causalidade da natureza. Dessa forma, a incompatibilidade entre tese e antítese é

superada. Abre-se, então, espaço para que ambas sejam consideradas corretas: a tese, ao defender uma causa inteligível, transcendentemente livre e externa à experiência; e a antítese, ao recusar admitir uma primeira causa como parte da experiência sensível.

A diferença entre os dois tipos de regressos e, conseqüentemente, entre os dois tipos de antinomias e suas distintas resoluções, decorre também da maneira como o todo subjacente a cada tipo de antinomia é considerado (Cf. Allison, 1990, p. 24). Kant esclarece que temos duas expressões que por vezes se confundem: mundo e natureza (*KrV*, A418/B446).

Mundo refere-se “o todo matemático dos fenômenos e a totalidade de sua síntese tanto no grande quanto no pequeno” (*KrV*, A418/B446). Esse mesmo mundo, no entanto, é denominado natureza quando considerado “como um todo dinâmico e se tem em vista não a agregação no espaço ou no tempo, para produzi-lo como uma grandeza, mas a unidade na *existência* dos fenômenos” (*KrV*, A418-419/B446-447).

O contraste entre as concepções de todo “mundo” e “natureza” ocorre, assim, na diferença entre um todo como agregado e um todo explicativo, respectivamente. O todo denominado “mundo”, ao pretender ser simultaneamente um conceito empírico e envolver um requerimento de completude que conflita com as condições de experiência possível, se distingue do todo “natureza” por ser autocontraditório (Allison, 1990, p. 24).

Por outro lado, a concepção de um todo “natureza”, explicativo, também conflita com as condições de experiência possível, mas não é autocontraditória, pois não exige que todos os seus elementos sejam empíricos (Allison, 1990, p. 24).

A Terceira Antinomia, de caráter dinâmico e construída sob a concepção de todo explicativo, permite considerar em sua resolução – mesmo que apenas como hipótese – o mesmo evento sob dois modos distintos: como seguindo o fluxo da necessidade natural, sendo, assim, empiricamente condicionado, e como efeito de uma causa inteligível, não condicionada.

Dessa forma, uma vez que não é necessário que todos os elementos da explicação sejam empíricos, torna-se possível conceber o mesmo efeito como simultaneamente livre e como resultado da causalidade da natureza. Correlativamente, abre-se espaço para considerar a causalidade de um ser no mundo a partir de dois pontos de vista: como inteligível, em relação à sua ação enquanto uma ação de uma coisa em si mesma, e como

sensível, em relação à sua ação enquanto fenômeno no mundo sensível (Carnois, 1987, p. 11).

Em suma, há dois princípios que permitem a Kant resolver a Terceira Antinomia: (i) a distinção entre fenômeno e coisa em si e (ii) a possibilidade de conceber uma relação causal entre fenômenos e coisas em si.

Essa solução, como veremos, embora não negue ambos os lados em disputa, tampouco os concilia ao identificar um dos termos com o outro. De fato, a resolução crítica da Terceira Antinomia preserva a distinção entre natureza e liberdade, mantendo-as em suas respectivas esferas (Carnois, 1987, p. 11). Por conseguinte, podemos sintetizar o trabalho de Kant na resolução da Terceira Antinomia como uma tentativa de demonstrar como duas concepções aparentemente inconciliáveis, caras às filosofias de todos os tempos, podem ser admitidas em seu sentido pleno e sem contradições.

2.5. Primeira parte da resolução (*KrV*, A532-537/B560-565)

Em vista da extensão e da complexidade da resolução da Terceira Antinomia, especialmente em comparação com a resolução das demais, Kant divide sua análise em três partes. Na primeira parte – que abordaremos agora –, ele se concentra no aspecto transcendental do problema, apresentando um esboço muito abstrato e geral de sua solução. O problema em questão é explicitado no título: “Solução das ideias cosmológicas da totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir de suas causas” (*KrV*, A532/B560).

A referência à totalidade dos fenômenos no mundo indica que o tópico a ser investigado trata do problema cosmológico de uma primeira causa para todos os fenômenos. Mas, apesar de seu caráter cosmológico-transcendental, é nessa etapa da resolução que Kant define e relaciona os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática. Entretanto, isso não deve obscurecer o fato de que o objetivo maior de Kant, nessa primeira parte da resolução, é demonstrar como as afirmações da tese e da antítese podem ser compatíveis em toda a sua generalidade (Onof, 2021, p. 358). Nesse contexto, pode-se resumir o objetivo de Kant como a tentativa de mostrar como a liberdade transcendental pode ser concebida sem contradição com a causalidade da natureza.

Esse primeiro passo da resolução da Terceira Antinomia, embora abstrato e geral, possui um objetivo claro: resguardar o conceito de liberdade transcendental dos ataques que ele poderia receber da razão teórica. Mas por que isso é necessário? Como explicita Kant no título da nona seção do capítulo das antinomias “Do uso empírico do princípio regulativo da razão em relação a todas as ideias cosmológicas” (*KrV*, A515/B543) há uma intenção declarada de atribuir às ideias cosmológicas um uso regulativo. Nesse contexto, portanto, torna-se relevante demonstrar que a liberdade transcendental pode ser admitida sem contradição com a causalidade natural, possibilitando atribuir a ela um uso que não seja constitutivo para o conhecimento, mas regulativo para o pensamento.

Considerar esse objetivo ao longo da resolução da Terceira Antinomia é essencial, pois ele parece justificar tanto a rápida assimilação da liberdade transcendental à liberdade prática quanto a investigação desenvolvida nas duas partes subsequentes. Por enquanto, vejamos como Kant avalia criticamente o problema cosmológico e “salva” o conceito de liberdade transcendental na primeira parte da resolução da Terceira Antinomia.

2.5.1. O problema geral da Terceira Antinomia

Kant inicia a resolução da Terceira Antinomia estabelecendo uma distinção entre os dois únicos tipos de causalidade que podem ser concebidos: segundo a natureza ou segundo a liberdade (*KrV*, A530/B560). A causalidade segundo a natureza é “a conexão, no mundo sensível, de um estado com outro anterior, do qual aquele se segue segundo uma regra” (*KrV*, A530/B560). Esse é, por conseguinte, o (único) tipo de causalidade defendido na antítese da Terceira Antinomia, segundo o qual qualquer mudança de estado deve ser concebida como resultado de uma causa anterior na ordem do tempo, compondo, assim, uma cadeia causal em que esse estado é apenas mais um item.

A causalidade segundo a liberdade é atribuída ao que Kant chama de liberdade em sentido cosmológico⁴⁰, definida como “o começar de um estado *por si mesmo* [*von selbst*], cuja causalidade, portanto, não está sob uma outra causa que, segundo a lei da natureza, a determinasse temporalmente” (*KrV*, A533/B561). Nesse sentido, Kant explica

⁴⁰ No contexto da Terceira Antinomia, além de ser chamada de liberdade em sentido cosmológico, a liberdade transcendental também é chamada de liberdade em sentido transcendental (*KrV*, A448/B476), como faculdade transcendental da liberdade (*KrV*, A457/B479) ou como simplesmente “liberdade”.

que a liberdade é uma “ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado à experiência, e cujo objetivo, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em experiência alguma” (*KrV*, A533/B561). A liberdade cosmológica, ou transcendental, é definida, assim, em oposição a causalidade natural, como uma faculdade [*Vermögen*] de um agente causal que presumivelmente age com absoluta espontaneidade.

Curiosamente, após definir os dois tipos de causalidade que compõem o terceiro conflito antinômico, Kant não passa imediatamente a discutir a sua resolução. Ao invés disso, ecoando o que já havia dito na observação da tese (*KrV*, A448/B476), Kant estabelece uma conexão necessária entre os conceitos de liberdade transcendental e de liberdade prática, dizendo que:

É bastante notável [*merkwürdig*] que sobre essa ideia *transcendental* da liberdade **esteja fundado** [*gründe*] o conceito prático da mesma, e que aquela constitua para este o verdadeiro momento das dificuldades que desde sempre circundaram a questão sobre a sua possibilidade (*KrV*, A533-534/B561-562, grifo nosso).

[...] a supressão [*Aufhebung*] da liberdade transcendental aniquilaria [*vertilgen*] toda liberdade prática (*KrV*, A534/B562)⁴¹.

A liberdade prática, fundamentada na ideia transcendental da liberdade⁴², é definida como “a independência do arbítrio em relação a **necessitação** pelos impulsos da sensibilidade” [*von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit*] (*KrV*, A534/B562, grifo nosso). Assim, a liberdade prática é estabelecida como diretamente relevante para o arbítrio humano, ponto que Kant explicita ao distinguir entre o que ele chama de arbítrio animal [*arbitrium brutum*] e de arbítrio humano [*arbitrium liberum*] (*KrV*, A534/B562).

Conforme Kant explica, tanto o arbítrio animal como o humano são sensíveis [*arbitrium sensitivum*], pois são patologicamente afetados por causas motrizes da sensibilidade (*KrV*, A534/B562). No entanto, o contraste entre ambos se dá pelo conceito de “necessitação”. O arbítrio animal, além de ser patologicamente afetado, é também patologicamente necessitado a agir de determinada maneira, dependendo dos impulsos

⁴¹ Ambas as passagens são fundamentais para pensar o problema da liberdade no Cânone nos capítulos seguintes. Assim, dado o caráter exegético da presente investigação, voltaremos a elas oferecendo uma análise por outra perspectiva.

⁴² Para Schönecker (2005, p. 11-12;14) a liberdade prática pressupõe a liberdade transcendental porque ela própria é um caso de liberdade transcendental. Nesse contexto, a liberdade prática não é mais do que a liberdade transcendental da razão prática, do arbítrio [*Willkür*]. A liberdade em sentido prático seria, portanto, a liberdade transcendental do arbítrio. É nessa chave de leitura, para Schönecker, que as afirmações de Kant de que a liberdade prática é fundada na liberdade transcendental e que a abolição da liberdade transcendental seria equivalente à aniquilação da liberdade prática deveriam ser entendidas.

sensíveis que o afetam (*KrV*, A534/B562). Já o arbítrio humano, embora também seja sensível, não é necessariamente determinado pela sensibilidade, pois “nele reside uma faculdade [*Vermögen*] de determinar-se por si mesmo, independentemente da necessitação [*Nötigung*] por impulsos sensíveis” (*KrV*, A534/B562).

Dado o caráter cosmológico da discussão, expresso já pelo título da seção, poder-se-ia questionar por que Kant considera necessário, desde o início da resolução da Terceira Antinomia, estabelecer uma conexão necessária entre a liberdade transcendental e a liberdade prática. Ora, é importante lembrar que o objetivo de Kant nessa seção é atribuir uma função regulativa à ideia transcendental de liberdade.

No entanto, surge aqui uma questão fundamental: trata-se de uma função regulativa de natureza teórica, que permitiria guiar o entendimento em relação à unidade das leis sobre os fenômenos? Ou, ao contrário, trata-se uma função regulativa prática, com implicações diretas para o arbítrio humano?

A pronta ligação entre a liberdade transcendental e a liberdade prática na resolução da Terceira Antinomia pode sugerir um primado prático no uso regulativo da ideia transcendental de liberdade. Para além dessa sugestão, no entanto, torna-se claro, por meio da ligação entre os conceitos de liberdade transcendental e de liberdade prática, o que Kant entende por interesse prático da razão na resolução da Terceira Antinomia (Cf. Schönecker, 2005, p. 3). A partir da afirmação central de que a liberdade da vontade, ou liberdade prática, é inconcebível sem a liberdade transcendental – de modo que, sem esta última, liberdade prática não seria inteiramente livre, pois está fundamentada na primeira – evidencia-se o interesse prático da razão na questão antinômica da liberdade: resguardar a ideia transcendental de liberdade, como elemento essencial da liberdade prática, para legitimar um uso da razão voltado à moralidade.

A própria continuação da exposição de Kant parece evidenciar esse objetivo inspirado pelo interesse prático da razão na questão da liberdade. Para sustentar a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática, Kant introduz a noção de dever [*Sollen*], atribuindo ao arbítrio humano a capacidade de começar “apenas por si” [*ganz von selbst*] uma série de acontecimentos:

Pois esta [liberdade prática] pressupõe que, embora algo não tenha acontecido, ele *deveria* [*Sollen*] ter acontecido, e a sua causa no fenômeno não era tão determinante, portanto, a ponto de não haver em nosso arbítrio 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* [*ganz von selbst*] uma série de acontecimentos (*KrV*, A534/B562).

Como vimos, a capacidade de iniciar uma série de eventos “apenas por si” é um dos elementos que definem a liberdade transcendental. Assim, em consonância com o que havia afirmado na observação da tese, Kant reitera que a liberdade transcendental constitui parte essencial da liberdade prática, sendo “o conteúdo da absoluta espontaneidade da ação” (*KrV*, A448/B476), ou seja, o elemento que permite ao arbítrio humano iniciar estados “apenas por si”.

Com base nas passagens citadas, é possível afirmar, por consequência, que há, desde o início da resolução da Terceira Antinomia, uma passagem do conflito cosmológico oficial para a consideração sobre a capacidade humana de agir livremente (psicologia)? Não é isso que Kant afirma. Como ele explica, a questão da liberdade interessa, sem dúvidas, à psicologia; contudo, “na medida em que se baseia em argumento dialéticos da mera razão pura, é apenas à filosofia transcendental que cabe ocupar-se dela e de sua solução” (*KrV*, A535/B563). Assim, fica evidente que o problema cosmológico nunca é abandonado. As questões, portanto, de saber se há um início absoluto para o mundo através de uma espécie de liberdade transcendental e de saber se o arbítrio humano possui uma capacidade de iniciar eventos “apenas por si” mesmo, dependem de como se responde a uma única e mesma questão: como a liberdade transcendental pode ser admitida logicamente⁴³ sem contradição com as leis universais da natureza.

2.5.2. Resolução geral da Terceira Antinomia

Kant, após conectar os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática, esclarecendo, desse modo, o forte interesse prático da razão na resolução antinômica da liberdade – interesse este voltado à legitimação de um uso da razão direcionado a moralidade –, avança para a resolução geral da Terceira Antinomia. Nesta, Kant busca demonstrar, por meio da aplicação do idealismo transcendental ao conflito, que a

⁴³ A possibilidade lógica refere-se à ausência de contradição resultante da mera consideração de conceitos. Mas o que significa, exatamente, afirmar a possibilidade lógica da liberdade transcendental? Onof observa (2021, p. 345-346) que essa questão não é devidamente esclarecida por parte da literatura secundária que toma tal possibilidade como o resultado essencial da Terceira Antinomia. Como bem destaca, não basta afirmar que a liberdade transcendental é logicamente possível apenas porque não haveria uma contradição interna em seu conceito. Com efeito, a “não contradição” deve ser compreendida como a ausência de contradição entre liberdade e natureza, a qual garante um espaço lógico para a pensabilidade da liberdade transcendental.

liberdade transcendental não pode ser negada, de modo a ser considerada contrária à lei da natureza.

Conforme explica, ao tomar os fenômenos como coisas em si mesmas e o espaço e o tempo como formas da existência das coisas em si mesmas, segue-se que tanto as condições quanto o condicionado pertenceriam necessariamente a uma mesma série, a qual deveria ser inevitavelmente finita ou infinita (*KrV*, A535/B563). Os conceitos dinâmicos da razão, contudo, não tratam de um objeto considerado como quantidade, mas apenas de sua *existência*, de modo que o foco recai unicamente sobre a relação dinâmica entre a condição e o condicionado (*KrV*, A535-536/B563-564). Assim, no embate entre natureza e liberdade, a dificuldade central consiste em determinar se a liberdade é, em geral, possível e como ela poderia coexistir com a universalidade da lei natural da causalidade (*KrV*, A536/B564). Nesse sentido, Kant apresenta duas possibilidades: (i) ou é correta a afirmação disjuntiva de que cada efeito no mundo tem de surgir ou por natureza ou por liberdade; (ii) ou é possível admitir que natureza e liberdade coexistam simultaneamente, em sentidos distintos, no mesmo acontecimento (*KrV*, A536/B564).

O princípio da completa concatenação de todos os acontecimentos no mundo sensível, segundo as leis da natureza, é garantido pela Analítica Transcendental e não admite qualquer correção (*KrV*, A536/B564). Consequentemente, a primeira possibilidade está descartada. Resta, então, determinar se esse princípio exclui a liberdade ou se esta pode ter lugar em relação *ao mesmo efeito que é determinado segundo a natureza* (*KrV*, A536/B564).

Segundo Kant, admitindo-se a realidade absoluta dos fenômenos, não haveria como salvar a liberdade (*KrV*, A536/B564). Nesse caso, restaria apenas a natureza como a causa completa e suficiente em si de todo acontecimento. Contudo, se os fenômenos forem tomados não como coisas em si mesmas, mas como “meras representações que se concatenam segundo leis empíricas, então eles devem, por seu turno, possuir fundamentos que não são fenômenos” (*KrV*, A537/B565). Kant denomina esse fundamento de inteligível, esclarecendo que ele não é determinado por fenômenos no que diz respeito à sua causalidade, ainda que seus efeitos apareçam como fenômenos e possam ser determinados por outros fenômenos (*KrV*, A537/B565). Assim entendida, a causa inteligível, juntamente com sua causalidade, pode ser considerada fora da série, embora seus efeitos sejam encontrados na série das condições empíricas.

O resultado geral da Terceira Antinomia, possível apenas pela distinção entre fenômeno e coisa em si, considera, portanto, que um mesmo efeito pode ser considerado de duas maneiras: “como livre no que diz respeito à sua causa inteligível”, e, ao mesmo tempo, “no que diz respeito aos fenômenos, como resultado destes segundo a necessidade da natureza” (*KrV*, A537/B565).

Kant tem consciência de que esse resultado é bastante modesto e abstrato⁴⁴. Assim, em suma, a primeira parte da resolução da Terceira Antinomia procura estabelecer apenas que o realismo transcendental deve ser rejeitado caso se queira dar viabilidade à concepção de liberdade transcendental. O idealismo transcendental, como alternativa ao realismo transcendental, cria, assim, um espaço conceitual dentro da explicação causal dos fenômenos, que pode ser preenchido por uma determinação através da liberdade transcendental. Temos, portanto, que natureza e liberdade podem ambos ser admitidos sem contradição por meio de um duplo modo pelo qual podemos considerar o mesmo efeito.

Esse resultado, no entanto, não resolveria o problema central da Terceira Antinomia? Nesse caso, não seria o restante da resolução mera ilustração do seu resultado geral? Se assim for, por que inserir uma explicação complexa dos caracteres empírico e inteligível do ser humano, e de sua relação, por mais vinte páginas? (Cf. Onof, 2021, p. 359).

Ora, a admissibilidade lógica da liberdade transcendental não explica por si só o seu uso regulativo. A primeira parte da resolução oferece, portanto, apenas parte da resposta, concentrando-se na natureza transcendental do problema. Antes, no entanto, de passar à segunda e terceira parte da resolução da Terceira Antinomia para compreender o uso regulativo da ideia transcendental de liberdade, uma questão, desconsiderada até então, se torna imperativa: por que é importante que a liberdade transcendental possua uma função regulativa?

2.5.3. O uso regulativo prático da liberdade transcendental

⁴⁴ “O efeito pode ser considerado, portanto, como livre no que diz respeito à sua causa inteligível, e ao mesmo tempo, todavia, no que diz respeito aos fenômenos, como resultado destes segundo a necessidade da natureza; uma distinção que, se apresentada em termos universais e de maneira inteiramente abstrata, tem de parecer extremamente sutil e obscura, mas que será explicada na aplicação” (*KrV*, A537/B565).

O uso das ideias transcendentais como fonte putativa de cognições sintéticas *a priori* envolve, natural e inevitavelmente, uma ilusão transcendental, pois a totalidade que representam transcende sempre as condições de experiência possível. Nesse sentido, diferentemente das categorias do entendimento, que possuem um uso imanente legítimo, as ideias transcendentais não podem nunca possuir um uso constitutivo para o conhecimento. Apesar disso, é preciso notar que as ideias transcendentais não são ficções da imaginação, mas produtos necessários da razão, tão naturais a ela quanto as categorias são para o entendimento (*KrV*, A642/B670). Propor, por conseguinte, que a ideia transcendental de liberdade deve possuir um uso regulativo não pode ser considerado algo supérfluo, pois, se “tudo o que está fundado na natureza de nossas faculdades tem de ser conforme a fins e concordante com o uso correto das mesmas, se pudermos ao menos evitar um certo mal-entendido e encontrar a sua direção apropriada” (*KrV*, A643/B671), deve-se, necessariamente, desfeito esse mal-entendido – primeira parte da resolução da Terceira Antinomia –, procurar qual é o uso e a função da liberdade transcendental para que ela atinja a sua *verdadeira* finalidade⁴⁵.

Qual seria essa finalidade? Kant parece certo de que a verdadeira finalidade da liberdade transcendental está em sua relação necessária com a liberdade prática, dedicando, a esse respeito, a maior parte de sua discussão na resolução do terceiro conflito antinômico. Mas em que consiste essa relação entre a liberdade transcendental e a liberdade prática?

A resposta para essa pergunta está longe de ser clara. Na literatura secundária, no entanto, encontram-se duas linhas gerais de interpretação que buscam explicar a relação de dependência entre a liberdade prática e a liberdade transcendental: uma abordagem metafísica e outra conceitual.

⁴⁵ Nos *Prolegômenos* (*Prolog.* AA4:362-363), Kant afirma que, quando examina todas as ideias transcendentais, ele crê perceber que a disposição natural da razão em ultrapassar a cadeia das experiências abrindo, por conseguinte, um campo que contém simplesmente objetos do entendimento puro, a razão, “sem dúvidas”, não tem como intenção a especulação. Com efeito, explica, esse espaço é essencial para os princípios práticos, sem o qual “não poderiam alcançar a universalidade de que a razão precisa absoluta na sua intenção moral”. Mais explicitamente, no parágrafo seguinte, Kant complementa que as três ideias transcendentais principais, alma, liberdade e Deus, do ponto de vista da disposição natural da razão, servem, sobretudo, para criar um espaço fora do domínio da especulação para as ideias morais.

A leitura metafísica é a mais natural e amplamente encontrada na maior parte dos comentários⁴⁶. Fundamentando-se sobretudo na tese kantiana da aniquilação mútua, segundo a qual “[...] a supressão [*Aufhebung*] da liberdade transcendental aniquilaria [*vertilgen*] toda liberdade prática” (*KrV*, A534/B562), os defensores dessa interpretação sustentam que a negação da liberdade transcendental implicaria a negação da liberdade prática e, conseqüentemente, do inteiro percurso prático em que a liberdade desempenha um papel ineliminável (Allison, 2020, p. X). Nesse sentido, a leitura metafísica infere que a realidade da liberdade prática pressupõe necessariamente a realidade da liberdade transcendental, compreendendo, assim, a relação de dependência entre ambas como uma relação ontológica.

A leitura metafísica, contudo, ao pressupor a realidade da liberdade transcendental, ou ao menos a sua possibilidade real, não se harmoniza adequadamente com a conclusão de Kant a respeito de sua análise ao final da Terceira Antinomia:

Deve-se observar que nós não quisemos estabelecer aqui a *realidade* da liberdade [...]. Além disso, não quisemos jamais provar a *possibilidade* da liberdade [...]. A liberdade só é tratada aqui como uma ideia transcendental, **pela qual a razão pensa começar absolutamente**, através do sensivelmente condicionado, a série das condições no fenômeno [...]. Que essa antinomia esteja, contudo, esteja baseada em uma mera ilusão, e que a natureza pelo menos não *contradiga* a causalidade por liberdade, isto era a única coisa que podíamos estabelecer e, de resto, também a única coisa que pretendíamos (*KrV*, A558/B586, grifo nosso).

Por outro lado, a leitura conceitual oferece uma interpretação que parece se ajustar melhor ao objetivo de Kant no capítulo: estabelecer uma função regulativa para a ideia transcendental de liberdade e harmonizar com a conclusão apresentada ao final da Terceira Antinomia (Cf. Allison, 2020, p. 260). Segundo essa interpretação, é a função regulativa da ideia transcendental de liberdade que constitui o requisito para conceber a liberdade prática. Dessa forma, não se estabelece uma relação ontológica entre ambas, isto é, a liberdade transcendental não precisa ser considerada uma condição constitutiva da liberdade prática. Em vez disso, a leitura conceitual sustenta que é suficiente apelar à ideia transcendental de liberdade para conceber a possibilidade da liberdade prática, sem que seja necessário, de fato, sermos livres no sentido transcendental para sermos livres no sentido prático (Allison, 1990, p. 57; 2020, p. 260).

⁴⁶ Dentre os autores que discutem o problema da liberdade no Cãnone, Esteves (2009) e Kohl (2014) optam, mais explicitamente, por essa via interpretativa da relação entre a liberdade transcendental e a liberdade prática.

A leitura conceitual, portanto, não exige, como a leitura metafísica, que se estabeleça a real possibilidade da liberdade transcendental, mas apenas a sua possibilidade lógica⁴⁷. Em outras palavras, basta que, ao final, natureza e liberdade possam ser pensadas sem qualquer conflito lógico. Esse resultado, no entanto, embora pareça suficiente tanto para Kant resolver o terceiro conflito antinômico quanto para estabelecer uma função regulativa para a ideia transcendental de liberdade (Cf. Allison, 2020, p. 260), pode ser considerado demasiado modesto.

Uma terceira via interpretativa, apresentada por Onof (2021), busca situar-se entre a leitura metafísica e a leitura ontológica. Para o comentador (Onof, 2021, p. 357), o que Kant propõe na resolução da Terceira Antinomia não é propriamente demonstrar a realidade da liberdade transcendental, mas antes examinar a *hipótese* de que ela seja realmente possível. Esse exame passaria – assim como entende Allison – pelo estabelecimento de uma função regulativa para a ideia de liberdade transcendental, que serviria aos interesses práticos da razão (Onof, 2021, p. 354). Contudo, mesmo admitindo essa leitura, permanece pouco claro por que Kant considera suficiente atribuir à liberdade transcendental uma função regulativa, assim como o que exatamente ela regula.

Como vimos, Kant descreve em *KrV*, A534/B562, a liberdade prática como capaz de pressupor algo que deveria [*Sollen*] ter acontecido e como possuindo a capacidade de iniciar uma série de acontecimentos apenas por si mesma [*ganz von selbst*]. Há, assim, no arbítrio humano, uma capacidade de reconhecer um dever, que Kant, nessa passagem, não vincula especificamente ao dever moral (Cf. Allison, 2020, p. 261), e uma habilidade de escolher agir, ou não, conforme esse dever, independentemente dos impulsos sensíveis. Assim, para se considerar um sujeito capaz de agir com base em um dever, é necessário pressupor que os fatores que o afetam *não sejam tão determinantes* a ponto de impedir o exercício de sua habilidade de livre de escolha (Allison, 2020, p. 261).

A liberdade prática exige, portanto, uma espécie de espontaneidade absoluta para que o sujeito possa escolher agir, independentemente dos impulsos sensíveis, iniciando, assim, uma série de acontecimentos apenas por si mesmo no mundo. A concepção dessa

⁴⁷ A possibilidade lógica é a mera ausência de contradição e é estabelecida por mera consideração do conceito em questão. A possibilidade real, por outro lado, diz respeito a coisa, não o seu conceito. Assim, a possibilidade real só pode ser alcançada se for demonstrado que um objeto concorda com as condições formais da experiência, isto é, de acordo com intuições e conceitos (*KrV*, A218/B265). Logo, considerações puramente conceituais não podem por si mesmas estabelecer a real possibilidade de algo (Cf. Onof, 2021, p. 345).

espontaneidade, contudo, é inseparável do apelo à liberdade transcendental, já que esta, por definição, corresponde a esse tipo de causalidade espontânea e absoluta. Temos, portanto, duas dificuldades que precisam ser esclarecidas: (i) em que sentido a liberdade transcendental pode ser elemento do arbítrio humano enquanto espontaneidade absoluta; e (ii) como essa espontaneidade absoluta se liga ao dever.

A começar pela segunda dificuldade, a conexão entre a espontaneidade absoluta e o dever se estabelece pelo fato de ambos se vincularem com a razão. Conforme explica de Almeida (1997, p. 183), o arbítrio em geral, tanto humano como animal, pode ser entendido como o poder de escolher o que é bom e evitar o que é mau. O ser humano, no entanto, é dotado de razão e, por conseguinte, de uma capacidade de julgar, pela qual é capaz de representar o que lhe parece bom. Aquilo que o homem considera bom aparece para ele sob a forma do dever, algo que ele de fato faria se agisse em conformidade com o que a razão lhe representa como sendo bom. As proposições que exprimem o dever são aquelas chamadas de imperativos. O arbítrio humano é, portanto, a capacidade de escolher aquilo que os imperativos representam como devendo ser feito.

O dever, como produto da razão, dita uma necessidade normativa na forma de um imperativo. Contudo, para que possamos escolher o que deve ser feito, é preciso pressupor que tenhamos em nós alguma capacidade dotada de espontaneidade absoluta e incondicionada. A razão é, para Kant, em sua própria natureza, espontânea no sentido incondicionado, pois ela é em si autodeterminante, tanto em relação às suas funções práticas quanto teóricas (Allison, 2020, p. 261). Como bem observa Allison, Kant esclarece essa definição de razão em uma *Reflexion* (R 5613 18:254, tradução nossa) que iguala o uso da razão à liberdade⁴⁸: “liberdade é a determinabilidade do poder [de escolha] através da mera razão. A razão, no entanto, não é uma cognição que contém a maneira como alguém é afetado por objetos; consequentemente, o uso da razão é em si liberdade”.

A espontaneidade incondicionada da razão é, portanto, a pressuposição essencial para a explicação kantiana sobre a liberdade do poder de escolha do arbítrio (Allison, 2020, p. 261-262). Eis, por conseguinte, a importância última de pressupor uma espécie de liberdade transcendental, atribuindo-lhe uma função regulativa, pois, sem a sua pressuposição, não seria possível conceber qualquer espontaneidade incondicionada.

⁴⁸ Também em *KrV* A547/B575, como veremos, Kant iguala a causalidade da razão à causalidade por liberdade.

Assim, a ideia de liberdade não pode ser interpretada como meramente uma ficção heurística, uma vez que ela deve possuir uma função regulativa *necessária* (Allison, 2020, p. 263).

A necessidade de atribuir uma função regulativa às ideias transcendentais se evidencia, sobretudo, no Apêndice da Dialética Transcendental. Nessa seção, Kant expõe sistematicamente a natureza e a função das ideias transcendentais da razão em seu uso teórico. A afirmação central é que tais ideias possuem uma validade objetiva indeterminada, pois tornam possível uma extensão do entendimento indispensável para a cognição empírica da natureza, sem conflitar com as suas leis (Allison, 2020, p. 263). Um ponto importante é que as ideias transcendentais não servem, nesse sentido, apenas como meros auxílios úteis para a extensão do entendimento, mas sim como meios necessários (Allison, 2020, p. 263). Em suma, essa necessidade pode ser entendida da seguinte forma: ou usa-se as ideias transcendentais como princípios regulativos ou abandona-se a extensão empírica do entendimento (Allison, 2020, p. 263).

A ideia transcendental de liberdade, no entanto, é diferente das demais. Fundamentalmente – e esse ponto é essencial⁴⁹ – a função regulativa da liberdade transcendental é prática e não teórica, pois o que ela regula é a concepção do próprio sujeito como agente racional finito, ou seja, como um ser que possui uma natureza sensível e uma natureza racional, e, portanto, sujeito a imperativos (Allison, 2020, p. 263). Essa natureza do ser humano é, em certa medida, elucidada por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS, AA04:412) pela afirmação de que apenas um ser racional tem a capacidade de agir “segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*”; para, por conseguinte, o ser humano “derivar as ações das leis [que ele representa para si] é necessária a *razão*”.

Como vimos, é condição para a razão derivar as ações das leis pressupor necessariamente uma espontaneidade absoluta, uma espécie de liberdade transcendental, que não pode, no entanto, ser provada de modo algum na primeira *Crítica*. Há, por conseguinte, uma linha tênue na compreensão da liberdade transcendental na resolução da Terceira Antinomia. Parece-nos que o caminho a ser seguido para não afirmar nem mais do que o texto sugere nem menos, está na diferença de grau que deve ser considerada

⁴⁹ O argumento da função regulativa prática da liberdade transcendental, aqui apenas indicado, será retomado ao final do capítulo em nossa análise da relação entre os caracteres empírico e inteligível do ser humano.

como reflexo da finitude do intelecto humano. Ora, a Dialética nos ensina, e Kant chama nossa atenção a isso no Prefácio B (*KrV*, B XXVI), que somos capazes de pensar [*denken*] sobre as coisas em si mesmas, mas não as conhecer [*erkennen*]. Nesse sentido, Kant, ao estabelecer a possibilidade lógica da liberdade transcendental, propondo atribuir-lhe uma função regulativa (necessária), não está mais do que reconhecendo o aspecto limitado do intelecto humano, que não é capaz de provar a realidade da liberdade transcendental, enquanto concede, ao mesmo tempo, pela via do pensar, que o ser humano pode – e deve – considerar a si mesmo, a partir dela, como um agente racional⁵⁰.

Essa dupla dimensão do ser humano, fenômeno e também coisa em si, assim como seu duplo modo de causalidade, são explorados por Kant na segunda e na terceira parte da resolução da Terceira Antinomia. É precisamente aí que podemos encontrar uma explicação mais clara de como a razão humana pode ter causalidade em relação aos fenômenos no mundo.

2.6. Segunda parte da resolução (*KrV*, A538-541/B566-569)

Kant, na segunda parte da resolução da Terceira Antinomia, procura fornecer uma explicação sistemática sobre como as duas formas de causalidade – segundo a natureza e segundo a liberdade – podem ser atribuídas, sem contradição, às mesmas ações voluntárias, nos termos do contraste entre um caráter empírico e um caráter inteligível sob o título: “Possibilidade da causalidade por liberdade em união com a lei universal da necessidade natural” (*KrV*, A538/B566). A segunda parte da resolução, no entanto, oferece apenas um primeiro passo, uma espécie de esboço [*Schattenriss*], sem nenhuma referência específica ao ser humano e ao seu modo particular de causalidade: a causalidade da razão⁵¹. Somente na terceira parte da resolução, por conseguinte, Kant

⁵⁰ Para Onof (2021) a filosofia prática exige um resultado forte, que envolve uma afirmação sobre a possibilidade real da liberdade, embora não sua afirmação. Segundo o comentador, um exame da segunda e terceira parte da resolução deveria mostrar isso. Concordamos com Onof que a segunda e terceira parte da resolução devem acrescentar algo a mera possibilidade lógica da liberdade transcendental. No entanto, diferente dele, consideramos que isso não implica numa hipótese sobre a possibilidade real da liberdade, e sim numa demonstração, a partir de sua possibilidade lógica – de sua pensabilidade –, da função regulativa prática – necessário – da liberdade transcendental.

⁵¹ A causalidade da razão é percebida pelos imperativos que ela fornece como regras aos poderes executivos, ou seja, ao arbítrio. Ela tem, nesse sentido, o poder de se determinar com base em princípios, independentemente dos estímulos sensíveis que afetam a nossa vontade. É nisso que consiste, conforme a

insere o ser humano na questão, acrescentando àquele esboço elementos psicológicos e empíricos que constituem boa parte da concepção ordinária de livre-arbítrio.

Nesta parte da resolução e na seguinte, as complexas noções de caráter empírico e de caráter inteligível constituem, portanto, os elementos principais que compõem o núcleo da explicação kantiana. Conforme esclarecerá Kant em sequência, o idealismo transcendental possibilita a atribuição de ambos os caracteres, em seu sentido completo, ao mesmo agente. O resultado dessa dupla atribuição é a possibilidade de considerar a ação desse agente, simultaneamente, como determinada pelo seu estado antecedente e fatores extrínsecos e como produto de sua espontaneidade. Antes, porém, de apresentar o contraste entre os caracteres empírico e inteligível em termos gerais, Kant inicia, como na primeira parte da resolução, afirmando que a causalidade pode ser vista sob dois aspectos:

Denomino *inteligível* àquilo que em um objeto dos sentidos não é ele próprio fenômeno. Se, pois, aquilo que tem de ser considerado como fenômeno no mundo sensível também possui, em si mesmo, uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas pela qual ele pode ser a causa de fenômenos, então se pode considerar a *causalidade* desse ser por dois lados: como *inteligível* no que diz respeito à sua ação como uma coisa em si mesma, e como *sensível* no que diz respeito aos seus efeitos como um fenômeno no mundo sensível. Da faculdade de tal sujeito, portanto, nós formaríamos um conceito empírico e, ao mesmo tempo, um conceito intelectual de sua causalidade, os quais teriam lugar, conjuntamente, **em um único e mesmo efeito** (*KrV*, A538/B566, grifo nosso).

A explicação de Kant apresenta-se um tanto vaga. Partindo da definição de inteligível como equivalente a “não sensível” ou “não empírico”, o argumento pressupõe a existência de fenômenos no mundo dotados de “uma faculdade que não é objeto da intuição sensível”, ou seja, de algo que não é em si mesmo fenômeno, mas que pode, ainda assim, ser causa de fenômenos. Com essa suposição admitida, a causalidade desse fenômeno no mundo pode ser considerada por dois aspectos: como inteligível, equivalente à coisa em si, e como sensível, correspondente ao fenômeno. Sendo o problema da atribuição de dois tipos de causalidade ao mesmo agente transcendental por definição, não surpreende a vagueza da argumentação, que se apoia na distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si como sua única ferramenta conceitual disponível (Allison, 2020, p. 265).

definição dada, o conceito de liberdade prática, de modo que é possível concluir que essa liberdade se caracteriza pelo seu poder de agir com base em imperativos (De Almeida, G., 1997, p. 182).

O caráter vago da exposição torna-se ainda mais evidente na continuação do argumento. Apelando à concepção de objeto transcendental⁵² como fundamento dos fenômenos, Kant afirma que “nada nos impede de atribuir a esse objeto transcendental, além da propriedade através da qual ele aparece, também uma *causalidade* que não é fenômeno, muito embora o seu *efeito* seja encontrado no fenômeno” (*KrV*, A538-539/B566-567). O próprio benefício argumentativo desse apelo à complexa noção de objeto transcendental não é imediatamente claro. Apesar disso, o argumento kantiano começa a delinear mais claramente o seu percurso no passo seguinte, com a definição de caráter, em geral, e, em particular, dos conceitos de caráter empírico e caráter inteligível:

Toda causa eficiente, contudo, tem de possuir um *caráter*, i. e., uma lei de sua causalidade sem a qual ela não seria causa alguma. E assim nós teríamos, em um sujeito do mundo sensível, primeiramente um *caráter empírico*, pelo qual suas ações, como fenômenos estariam em contínua concatenação com outros fenômenos segundo leis constantes da natureza, e poderiam ser deduzidas destes, enquanto condições delas, e assim constituir, em ligação com eles, membros de uma única série da ordem da natureza. Em segundo lugar, também teria de ser concedido a ele um *caráter inteligível*, que lhe permitiria ser causa daquelas ações como fenômenos, mas que não estaria ele próprio sob condições da sensibilidade, nem seria ele próprio um fenômeno. Ao primeiro também se poderia denominar o caráter de tal coisa no fenômeno, e ao segundo o caráter da coisa em si mesma (*KrV*, A539/B567).

Kant inicia a resolução da Terceira Antinomia distinguindo os dois únicos modos de causalidade que podem ser concebíveis: segundo a natureza e segundo a liberdade, enquanto modelos gerais de explicações de fenômenos no mundo (*KrV*, A532/B560). Na segunda parte da resolução, entretanto, Kant parece reconhecer que, para pensar a relação entre natureza e liberdade, não mais sob a perspectiva de um observador que busca explicações no mundo, mas pela perspectiva de um agente no mundo, é necessário um desenvolvimento teórico mais aprofundado. Ora, as observações da tese e da antítese, ao interiorizarem a questão cosmológica geral em direção ao sujeito, estabelecem que o terceiro conflito antinômico trata também de como dois modos de causalidade podem ser atribuídos ao mesmo sujeito no mundo. Nesse sentido, não basta demonstrar a compatibilidade – ou ausência de contradição – entre natureza e liberdade; é preciso também explicar de que maneira esses dois modos de causalidade podem ser admitidos no mesmo sujeito, o que implica uma investigação sobre sua natureza, ou caráter, no sentido usual.

⁵² Allison defende (2020, p. 266, nota 24) que “objeto transcendental” deve ser entendido como o conceito transcendental de um objeto, isto é, não como um tipo distinto de objeto, como um númeno em sentido positivo, mas apenas como o conceito vazio de um objeto como tal.

O esboço desse sujeito é o que propõe descrever Kant nessa etapa da resolução. A primeira característica atribuída a esse sujeito é ser dotado de uma faculdade inteligível pela qual ele pode ser a causa de fenômenos no mundo. Todavia, toda causa eficiente deve operar segundo uma lei de sua causalidade, isto é, um caráter, o que implica que o agente causal deve possuir um determinado *modus operandi*. Sem a atribuição de um caráter a um agente causal, não há base para uma explicação causal de um dado efeito (Cf. Allison, 1990, p. 30).

No entanto, no caso de um sujeito que é, por um lado, fenômeno e, por outro, dotado de uma faculdade inteligível que não está subordinada às leis da natureza – capaz, portanto, de agir como uma coisa em si, embora seus efeitos sejam observáveis na concatenação com outros fenômenos –, é necessário admitir que ele possui dois modos de causalidade, ou dois caracteres, que regulam sua atuação causal.

Na medida em que lidamos com o caráter empírico de um agente causal, “pelo qual suas ações, como fenômenos estariam em contínua concatenação com outros fenômenos segundo leis constantes da natureza” (*KrV*, A539/B567), permanecemos no domínio da ciência. Esse domínio segue o modelo causal que se conforma às condições de experiência possível conforme estabelecidas na Segunda Analogia, de modo que a ação do agente pode ser descrita em termos empíricos (Cf. Allison, 1990, p. 30).

Nesse sentido, o sujeito, enquanto fenômeno, está subordinado a todas as leis da determinação causal; ele é parte do mundo sensível, e seus efeitos decorrem, como com qualquer outro fenômeno, da natureza (*KrV*, A540/B568).

No entanto, em determinados sujeitos dotados de uma faculdade inteligível, é possível admitir, além de um caráter empírico, um caráter inteligível. Esse caráter inteligível, por sua natureza, não poderia se conformar às condições de experiência possível nem ser descrito em termos empíricos (Allison, 1990, p. 30). Como coisa em si mesma, o caráter inteligível não estaria submetido a qualquer condição temporal, pois, de acordo com o idealismo transcendental, o tempo é condição apenas dos fenômenos (*KrV*, A539/B567).

O sujeito que possui um caráter inteligível não estaria, portanto, subordinado a nenhum princípio causal tal como formulado da Segunda Analogia, pois, “na medida em que [a sua causalidade] é intelectual, [ela] não estaria de modo algum na série das condições empíricas que tornam necessário o acontecimento no mundo sensível” (*KrV*,

A540/B568). O caráter inteligível não poderia jamais, por conseguinte, ser conhecido imediatamente, já que ele não aparece nos fenômenos. No entanto, o caráter inteligível “teria de ser *pensado* conformemente ao caráter empírico, do mesmo como nós colocamos, em pensamento, um objeto transcendental como fundamento dos fenômenos, muito embora não saibamos nada do que ele seria em si mesmo” (*KrV*, A540/B568).

Como é possível suspeitar, o foco de Kant, enquanto problema mais grave, recai sobre o caráter inteligível do sujeito, através do qual o filósofo oferece uma fórmula para pensarmos uma atividade empírica incondicionada de um sujeito numenal (Allison, 1990, p. 30). Sobre esse caráter inteligível, Kant reconhece que só podemos formular um conceito geral (*KrV*, A541/B569). Ainda assim, considera que isso é suficiente para considerar o sujeito, por essa perspectiva, “como livre de toda influência da sensibilidade e da determinação por fenômenos” (*KrV*, A541/B569).

Nesse sentido, o sujeito, enquanto nùmeno, é definido de forma negativa como livre, na medida em que não é determinado por condições sensíveis, e também de forma positiva, na medida em que é possível assumir “com razão, que inicia *por si mesmo* [*von selbst*] os seus efeitos no mundo sensível, sem que a própria ação comece nele” (*KrV*, A541/B569). O apelo de Kant ao conceito de “por si mesmo” permite concluir que o caráter inteligível possui como nota característica uma espécie de espontaneidade incondicionada – a liberdade transcendental.

Esse esboço apresentado para a possível solução do problema transcendental, embora ainda não muito claro, serve, admite Kant, sobretudo para “ter uma boa visão de conjunto do caminho da razão nessa solução” (*KrV*, A542/B570). De fato, ao final, conseguimos uma visão mais clara do objetivo de Kant nesta parte da resolução. Utilizando-se de seu idealismo transcendental como o único instrumento disponível, Kant argumenta que a única maneira de se admitir que natureza e liberdade – cada qual com seu significado completo – possam ser encontradas nas mesmas ações depende de um duplo modo de consideração do sujeito que age.

Esse duplo modo refere-se, por um lado, à natureza do sujeito – que é simultaneamente fenômeno e coisa em si – e, por outro, em decorrência dessa natureza híbrida, à sua causalidade, que comporta um caráter empírico e um caráter inteligível. Somente sob essas condições, conclui Kant, natureza e liberdade podem ser admitidas

“ao mesmo tempo e sem qualquer conflito” nas mesmas ações, “na medida em que se compare com sua causa inteligível ou sensível” (*KrV*, A541/B569).

2.7. Terceira parte da resolução (*KrV*, A542-558/B570-586)

Na terceira parte da resolução da Terceira Antinomia, intitulada “Elucidação da ideia cosmológica de uma liberdade em ligação com a necessidade universal da natureza” (*KrV*, A542/B570), Kant aplica os princípios gerais estabelecidos anteriormente ao caso particular do ser humano e de sua causalidade – a causalidade da razão. Tratados antes separadamente, com destaque às suas características gerais, essa seção procura pensar como os caracteres empírico e inteligível podem atuar conjuntamente nesse mesmo sujeito, que é, ao mesmo tempo, sensível e racional.

Diferentemente da segunda parte da resolução, que se concentrou exclusivamente nos elementos transcendentais do problema, esta discussão inclui também os aspectos psicológicos da liberdade prática, que haviam sido abstraídos até então.

Temos, nesse contexto, provavelmente a parte mais complexa da resolução kantiana. Não por acaso, Kant inicia sua exposição com uma espécie de retomada das características básicas de sua explicação transcendental, reafirmando pontos fundamentais. Entre eles, destacam-se:

1. A lei da natureza como “uma lei do entendimento que não é permitido afastar-se sob qualquer pretexto” (*KrV*, A542/B570).

2. O idealismo transcendental como alternativa à ilusão do realismo transcendental, que levaria à conclusão de que, cedendo-se à essa ilusão, “não sobra nem natureza nem liberdade” (*KrV*, A543/B571).

3. Uma reiteração da questão transcendental principal – sobre a possibilidade de considerar, sem contradição, uma mesma coisa como efeito da natureza, por um lado, e como efeito da liberdade, por outro (*KrV*, A543/B571).

4. A reafirmação da impossibilidade de haver, entre as causas no fenômeno, uma causa que pudesse iniciar uma nova série de modo absoluto e por si mesma (*KrV*, A543-544/B571-572).

5. E, por fim, a repetição da questão sobre a possibilidade de causalidades não empíricas, mas inteligíveis, como causa de um efeito encontrado como parte do mundo sensível (*KrV*, A544/B572).

Como resposta a essa última questão, Kant nos relembra que o princípio da causalidade entre os fenômenos é fundamental para o entendimento, “que em seu uso empírico vê apenas a natureza em todos os eventos”, e é por meio dele que se encontram explicações no domínio da experiência (*KrV*, A544-545/B572-573). Contudo, Kant reitera que tal princípio não impede a admissão, ou pelo menos a possibilidade de pensar, “que entre as causas naturais haja também alguma que têm uma faculdade apenas inteligível, uma vez que a sua determinação a agir não se baseia nunca em condições empíricas” (*KrV*, A545/B573), ainda que “a ação desta causa no fenômeno seja conforme a causalidade empírica” (*KrV*, A545/B573).

Nesse sentido, o sujeito agente, enquanto fenômeno, estaria em conformidade com o encadeamento causal da natureza, numa dependência inquebrantável em relação a todas as suas ações. Todavia, esse mesmo sujeito, como fenômeno, conteria certas condições que teriam de ser consideradas inteligíveis, caso se ascendesse do objeto empírico ao transcendental. Kant reforça, assim, a distinção entre fundamentos empíricos e fundamentos transcendentais.

Esse último fundamento, observa Kant, não se refere às questões empíricas, mas exclusivamente ao pensamento no entendimento puro. Ainda assim, os efeitos de sua ação encontram-se nos fenômenos e podem, por conseguinte, ser inteiramente explicados segundos as leis naturais, desde que se siga o caráter empírico do sujeito e se prescindir de seu caráter inteligível (*KrV*, A545-546/B573-574).

Após finalizar sua retomada dos aspectos principais desenvolvidos anteriormente, Kant avança o argumento em direção ao tema central da seção com a observação: “apliquemos isso à experiência” (*KrV*, A546/B574). A experiência em questão é a do ser humano, sobre a qual Kant escreve:

O ser humano é um dos fenômenos do mundo sensível e, nessa medida, também uma das causas naturais cuja causalidade tem de estar sob leis empíricas. Como tal, portanto, ele também tem de possuir, como todas as outras coisas da natureza, um caráter empírico. Nós o notamos através de forças e faculdades que ele exprime em seus efeitos. Na natureza inanimada ou meramente animal, nós não encontramos qualquer fundamento para conceber alguma faculdade além da que é sensivelmente condicionada. O ser humano, contudo, que de resto conhece toda a natureza apenas através dos

sentidos, também se conhece a si mesmo através da mera apercepção, mais precisamente em ações e determinações internas que ele absolutamente não pode contar entre as impressões dos sentidos; e é ele mesmo, por certo, de um lado fenômeno (*Phänomen*), de outro – qual seja, em relação a certas faculdades – um objeto meramente inteligível, já que a sua ação não pode, de forma alguma, ser atribuída à receptividade da sensibilidade. Nós denominamos tais faculdades entendimento e razão; a última, em especial, distingue-se de modo inteiramente próprio e admirável de todas as forças empiricamente condicionadas, já que considera seus objetos apenas segundo ideias e a partir disso determina o entendimento, que faz então de seus conceitos (também puros, é verdade) um uso empírico (*KrV*, A546-547/B574-575).

Nesse trecho, Kant aplica os princípios estabelecidos na análise transcendental ao ser humano, explorando a coexistência de dois aspectos fundamentais: o ser humano como fenômeno, submetido às leis da natureza, e o ser humano como um ser racional, pertencente ao domínio inteligível. Enquanto um dentre os fenômenos no mundo sensível, o ser humano está sujeito às leis empíricas e, por isso, possui como todas as outras coisas na natureza, um caráter empírico. O trecho manifesta ainda o que já se podia antever: o único sujeito no mundo que pode ser considerado, simultaneamente, como fenômeno por um lado e como objeto meramente inteligível por outro, é o próprio ser humano. Kant vincula esse aspecto inteligível, justificando-o, à apercepção, ou seja, à sua capacidade de autoconsciência; a independência de sua ação em relação à receptividade da sensibilidade – qualidade característica da liberdade prática; ao entendimento e principalmente à razão.

O ser humano, portanto, distingue-se dos demais animais por seu traço inteligível, diretamente relacionado à sua natureza como ser racional. Contudo, esse ser não é ora inteligível, ora fenômeno; antes, ele é simultaneamente ambos. Isso implica que o seu arbítrio, que é um só, deve possuir simultaneamente dois caracteres: um sensível, relacionado à sua inserção no mundo empírico, e outro inteligível, ligado à sua razão e natureza como coisa em si⁵³ (Cf. Allison, 2020, p. 269).

O ponto de que há um único arbítrio dotado de dois caracteres, é sublinhado, em certa medida, no Prefácio B. Conforme escreve Kant:

Se, no entanto, a *Crítica* não errou em ensinar que o objeto tem de ser tomado sob *dois significados*, a saber, como fenômeno e como coisa em si mesma; se a dedução dos conceitos do entendimento está correta e, portanto, o princípio

⁵³ A definição de caráter designa uma lei de causalidade. Tudo na natureza que possui uma causalidade deve possuir, portanto, um caráter empírico. O homem, como ser no mundo, tem um caráter empírico. Contudo, o homem, ao mesmo tempo, é o único ser na natureza que podemos atribuir um caráter inteligível, porque apenas nele nós descobrimos uma faculdade inteligível – a razão – dotado de uma causalidade inteligível – racional (Carnois, 1984, p. 33-34).

da causalidade só se aplica às coisas tomadas o primeiro sentido, i.e., enquanto objetos da experiência, mas não no segundo sentido, quando não se subordinam a ele: então a mesmíssima vontade [*Wille*] no fenômeno (a ação visível) pode ser pensada como necessariamente conforme às leis naturais, portanto como *não livre*, e, de outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si mesma, como não subordinada àquelas, portanto como *livre*, sem que suceda aí qualquer contradição (*KrV*, BXXVII-BXXVIII).

Conforme citado, há, portanto, apenas uma vontade (ou arbítrio)⁵⁴ que pode ser analisada sob dois pontos de vista: como fenômeno, manifestada em ações visíveis e em conformidade com as leis da natureza; e, ao mesmo tempo, como não subordinada a essas leis, sendo livre, “sem que suceda aí qualquer contradição”. Nesse sentido, no primeiro ponto de vista, Kant parece referir-se ao caráter empírico do arbítrio, enquanto, no segundo, alude ao seu caráter inteligível⁵⁵ (Allison, 2020, p. 270).

A princípio, é evidente como o resultado geral apresentado na primeira parte da resolução da Terceira Antinomia se aplica agora ao caso particular do arbítrio humano, permitindo considerar, sem contradição, a mesma ação como fenômeno – e, portanto, como uma dentre as causas na natureza e –, simultaneamente, como livre, efeito de uma causalidade inteligível. A explicação, entretanto, torna-se mais problemática ao passarmos da análise do efeito do arbítrio humano no mundo para a sua possibilidade de produção. A dificuldade central está em compreender como um sujeito que é, ao mesmo tempo, fenômeno e coisa em si, possuindo, portanto, um caráter empírico e um caráter inteligível, pode produzir um efeito absoluto e espontaneamente por si mesmo, sem, contudo, romper a cadeia causal necessária pressuposta pelo entendimento.

Nesse contexto, é crucial distinguir entre a razão e o entendimento, pois apenas a primeira é capaz de determinar a conduta por meio de imperativos, enquanto o segundo está diretamente relacionado à cognição.

Como explica Kant, que a “razão tenha causalidade, contudo, ou que ao menos possamos representar uma nela, é algo que fica claro a partir dos imperativos que em todo âmbito prático impomos como regras às forças operantes” (*KrV*, A547/B575). Os imperativos, como sabemos, são proposições que exprimem um dever. A noção de um

⁵⁴ Convém salientar que distinção entre *Wille* (vontade) e *Willkür* (arbítrio) – tópico de considerável discussão na literatura secundária – ainda não se encontra plenamente desenvolvida sistematicamente na *Crítica da Razão Pura* (Allison, 2020, p. 269-270).

⁵⁵ O caráter inteligível expressa, portanto, a aplicação da liberdade transcendental ao arbítrio humano, efetuando uma síntese entre a liberdade transcendental e a liberdade prática: o caráter inteligível inclui à liberdade prática o elemento transcendental da liberdade, que impede a redução do conceito psicológico de liberdade a um conceito puramente empírico (Carnois, 1987, p. 33).

dever, segundo Kant, “exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza” (*KrV*, A547/B575).

Por outro lado, o entendimento é limitado ao conhecimento daquilo que é, foi ou será, sendo incapaz de apreender algo que deva ser diferente do que é. Nesse sentido, o dever “não tem qualquer significação se tiver apenas diante dos olhos o curso da natureza. Não podemos perguntar o que deverá acontecer na natureza [...], mas o que nela acontece” ou que propriedades um objeto na natureza possui (*KrV*, A547/B575).

O dever exprime, portanto, sempre uma ação possível, cujo fundamento reside em um conceito simples, enquanto uma ação da natureza deve ter sempre por fundamento um fenômeno (*KrV*, A547-548/B575-576). Esse duplo fundamento para a mesma ação requer, sem dúvidas, uma explicação complexa e refinada. Qualquer ação deve, necessariamente, ser possível em conformidade com as condições naturais, mesmo àquelas quais o dever se aplica. Contudo, as condições naturais não dizem respeito à determinação do arbítrio, mas apenas ao seu efeito e à sua consequência no fenômeno (*KrV*, A547/B576).

De acordo com a própria definição de liberdade prática, as razões naturais podem, no máximo, impelir a um querer, que é sempre condicionado, mas nunca produzir um dever. O dever, por sua vez, é imposto pela razão, que “impõe uma medida e um fim, e até mesmo uma proibição e uma autoridade” (*KrV*, A547/B576). A razão, portanto, nunca se subordina a fundamentos empíricos nem segue a ordem das coisas que aparecem no fenômeno; em vez disso, cria para si mesma, com total independência, uma ordem própria, “segundo ideias às quais adapta as condições empíricas e segundo as quais considera mesmo necessárias ações que ainda *não aconteceram* e talvez não venham a acontecer, sobre as quais, porém, a razão supõe que pode ter causalidade” (*KrV*, A547/B576).

Resta, então, compreender como a razão é capaz de criar para si mesma uma ordem própria enquanto, simultaneamente, “adapta as condições empíricas”. Em última instância, a questão central é: de que modo o caráter empírico e caráter inteligível atuam conjuntamente na produção do mesmo efeito?

A explicação de Kant, por conseguinte, fundamenta-se na atribuição de ambos os caracteres à causalidade da razão, o que, contudo, não ocorre sem suscitar dificuldades. Em primeiro lugar, considerando a natureza não sensível e espontânea da razão e de sua

atividade, não é imediatamente claro como ela pode possuir um caráter empírico. Em segundo lugar, ainda que se compreenda que um caráter inteligível deve ser pressuposto em um sujeito inteligível, permanece incerto como ele pode efetivamente exercer sua função. Por fim, mesmo que os dois pontos anteriores sejam esclarecidos, persiste o problema de como é possível admitir, ou sustentar, que um e mesmo sujeito possua simultaneamente um caráter empírico e um caráter inteligível, e, sobretudo, como esses dois caracteres interagem na produção de um mesmo efeito.

Nos subcapítulos que se seguem, essas questões serão analisadas em detalhe, buscando, ao final, demonstrar como a liberdade transcendental desempenha um papel essencial, enquanto ideia regulativa prática, na concepção de um agente racional tal como elaborada por Kant na *Crítica da Razão Pura*.

2.7.1. Caráter empírico e causalidade da razão

O ser humano, enquanto ser natural no mundo fenomênico, possui, necessariamente, em sua capacidade causal, um caráter empírico pelo qual suas ações podem ser explicadas. Contudo, diferentemente de tudo na natureza, o ser humano possui também uma capacidade causal meramente inteligível e espontânea: a razão. Para Kant, embora inteligível, caso “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” (*KrV*, A548-549/B576-577). Assim, a razão, como qualquer outra capacidade causal exercida no mundo sensível, deve possuir um caráter empírico, entendido como uma propensão ou disposição a se comportar de determinada maneira sob certas condições, pelas quais esse comportamento pode ser explicado (Allison, 2020, p. 269).

O caráter empírico, por conseguinte, não é diretamente percebido, mas conhecido – ou explicado – por meio de suas manifestações no mundo fenomênico. Contudo, surge a questão: como a razão pode possuir um caráter empírico – que permite a produção de efeitos no mundo conforme as leis da natureza – sem estar, ela mesma, subordinada a essas leis?

Explicitando seu aspecto psicológico, Kant oferece uma explicação das ações humanas, concebendo-as como causadas pelo caráter empírico do agente, da seguinte maneira:

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. Como esse caráter empírico 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 fenômeno são determinadas, segundo a ordem da natureza, a partir de seu caráter empírico e das demais causas concomitantes (*KrV*, A549/B577).

Conforme citado, Kant está defendendo não apenas um estrito determinismo em nível empírico, mas também um determinismo a nível psicológico⁵⁶ (Allison, 1990, p. 31). Nesse sentido, a capacidade de escolha do ser humano não pode ser reduzida meramente ao seu estado físico. Pelo contrário, conforme observa Allison (1990, p. 31), os fatores causais relevantes parecem ser amplamente psicológicos, ou seja, relacionados a crenças, desejos e intenções do agente.

À parte de estabelecer uma espécie de determinismo psicológico ao considerar as ações humanas como causadas por seu caráter empírico – definido como uma causalidade da razão –, ainda não é explicitamente claro como algo dotado de uma capacidade numenal (a razão) pode apresentar um caráter empírico (fenomênico). Em última instância, a questão consiste em compreender de que modo o caráter empírico pode ser considerado como expressão ou manifestação (e não meramente como resultado, pois, nesse caso, as ocorrências no mundo fenomênico supostamente produzidas pela razão poderiam ser equivocadamente tomadas como possuidoras de um caráter empírico) de uma atividade inteligível, sem que, com isso, seja possível assumir qualquer entendimento acerca da verdadeira natureza dessa atividade⁵⁷ (Allison, 1990, p. 32).

Uma resposta a essa questão parece ser possível ao analisarmos a passagem supracitada (*KrV*, A459/B577), na qual Kant descreve o caráter empírico do arbítrio como “uma certa causalidade da razão, na medida em que esta mostra em seus efeitos no

⁵⁶ Não se segue disso que Kant esteja defendendo a possibilidade de leis psicológicas, de modo que o estudo desse caráter empírico deveria pertencer à psicologia empírica, negada pelo filósofo como ciência, ou mesmo à antropologia. Sobre essa questão ver Allison (1990, p. 33-34).

⁵⁷ Allison compõe essa questão após analisar duas versões distintas expressas por Kant sobre como se relacionam o caráter empírico e o caráter inteligível, ora em termos causais, ora se referindo ao caráter empírico como o fenômeno ou esquema sensível do caráter inteligível. Analisaremos essa dificuldade em sequência ao abordar mais detidamente a relação entre os caracteres empírico e inteligível. Por ora, cabe apenas entender como a causalidade da razão pode ser dita como possuindo um caráter empírico.

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”.

Para Allison (1990, p. 32), há uma ambiguidade na passagem que concerne às expressões “as ações da razão” e “os princípios subjetivos de tal arbítrio”. Se tais expressões fossem interpretadas como referindo-se ao caráter inteligível do agente, seria necessário admitir que é possível inferir algo sobre a natureza de uma atividade inteligível a partir de sua manifestação empírica. As expressões, por conseguinte, devem ser entendidas como aludindo ao caráter empírico, interpretação que parece ser corroborada por Kant ao afirmar, em sequência, que esse caráter empírico “deve ser derivado dos fenômenos a partir da regra dos mesmos, que deve ser fornecida pela experiência” (*KrV*, A459/B577).

Temos, assim, que a causalidade da razão, do ponto de vista de seu caráter empírico, consiste em uma capacidade ou disposição para agir com base em certos princípios subjetivos ou “máximas”, de modo que esse caráter pode ser inferido a partir do fenômeno, isto é, do comportamento humano. A ideia, conforme explica Allison (1990, p. 33), é que o comportamento de uma determinada pessoa exibe suficiente regularidade a ponto de tornar-se possível reconstruir a regra ou princípio segundo o qual essa pessoa tende a agir em determinadas situações. Nesse sentido, pelo menos até certo ponto, é possível prever o comportamento de dado sujeito.

Em suma, o caráter empírico do arbítrio humano pode ser compreendido não apenas como uma disposição para agir de determinada forma em dada situação, mas também como uma disposição para agir com base em certas máximas, perseguir determinados fins e selecionar os meios adequados para a realização desses fins. Essa construção disposicional pode, de forma significativa, ser atribuída à causalidade da razão. Assim, o entendimento do caráter empírico como a soma de uma tendência natural de um indivíduo para agir de determinada maneira sob certas condições, aliado à capacidade de agir fundamentado em máximas, fornece a base para o estudo do comportamento humano.

Por fim, é importante notar que o determinismo psicológico defendido por Kant não exclui as ações humanas do mecanismo da natureza. Para pertencer a esse mecanismo, qualquer ocorrência, seja física ou psicológica, deve ter seu fundamento determinante em um tempo anterior, estando, assim, sujeita às condições do tempo

(Allison, 1990, p. 34). Dessa forma, o caráter empírico do arbítrio humano, estando sujeito a essas condições temporais, deve necessariamente se submeter ao escopo da Segunda Analogia.

A partir desses resultados, observamos que Kant constrói uma concepção de arbítrio, ou liberdade prática, amplamente compatível com um universo determinista, permitindo a descrição e explicação das ações humanas nos termos de crenças, desejos, e intenções do agente. Isso aponta para uma versão naturalizada da causalidade da razão (Allison, 1990, p. 34). No entanto, Kant insiste que “em relação a esse caráter empírico [...] não há liberdade” (*KrV*, A550/B578). Tal afirmação conduz, inevitavelmente, à questão: por que Kant não se satisfaz com a solução apresentada e insere em sua explicação a complexa noção de caráter inteligível? Qual é a função e o propósito dessa noção?

2.7.2. Caráter inteligível, apercepção e dever

O caráter empírico exalta a condição sensível do ser humano enquanto ser fenomênico no mundo, sujeito às leis da natureza e à ordem do tempo. Contudo, o ser humano, diferentemente dos demais animais no mundo fenomênico, que possuem uma natureza exclusivamente sensível, possui também uma natureza racional. Essa racionalidade permite que ele conheça “a si mesmo através da mera apercepção, mais precisamente em ações e determinação internas que ele absolutamente não pode contar entre as impressões dos sentidos” (*KrV*, A546/B574). A partir disso, Kant conclui que o ser humano “é, ele mesmo, por certo, de um lado fenômeno, de outro – qual seja, em relação a certas faculdades – um objeto meramente inteligível” (*KrV*, A546/B574).

Diretamente relacionado à sua natureza como ser inteligível temos, portanto, a característica distintiva do arbítrio humano: ele possui um fundamento inteligível que não pode ser contado entre as impressões dos sentidos. Assim, para além de seu caráter empírico, em que a ação é necessária e determinada de maneira inteiramente precisa, faz-se necessário supor que a causalidade da razão possui ainda um caráter inteligível (no modo do pensamento), que não procede segundo as leis empíricas (*KrV*, A551/B579).

Kant atribui esse caráter inteligível à causalidade da razão, explicando que:

A causalidade da razão no caráter inteligível não surge ou se inicia em um certo tempo para produzir um efeito. Pois nesse caso ela estaria ela própria submetida à lei natural dos fenômenos, já que esta determina séries causais no que diz respeito ao tempo; e a causalidade seria então natureza, não liberdade. Nós podemos dizer, portanto, que, se a razão pode ter causalidade em relação aos fenômenos, ela é então uma faculdade *pela qual* se inicia pela primeira vez a condição sensível de uma série empírica de efeitos. Pois a condição que reside na razão não é sensível e, portanto, não começa ela própria. Com isso tem então lugar aquilo que nos faltava em todas as séries empíricas: que a *condição* de uma série sucessiva de acontecimentos pode ser ela própria empiricamente incondicionada. Pois aqui a condição está *fora* da série dos fenômenos (no inteligível) e, portanto, não está submetida a nenhuma condição sensível e nenhuma determinação temporal por meio de causas precedentes (*KrV*, A551-552/B579-580).

A dualidade do ser humano, como objeto fenomênico, por um lado, e como objeto inteligível, por outro, leva-nos à conclusão de que um caráter empírico, por si só, não seria suficiente para explicar sua capacidade de agir racionalmente. Contudo, como vimos anteriormente, a atribuição de um caráter empírico à causalidade da razão parece ser satisfatória para o estabelecimento de uma capacidade de agir em geral. Kant, no entanto, no excerto citado, declara explicitamente sua insatisfação com a posição anterior, afirmando que “a causalidade da razão no seu caráter inteligível não surge ou se inicia em um certo tempo para produzir um efeito; pois nesse caso [...] a causalidade seria então natureza, não liberdade”.

O uso do termo *liberdade* em geral, em contraste com a concepção de natureza e em oposição à temporalidade, designa que Kant está se referindo aqui à liberdade transcendental. Nesse sentido, podemos concluir que o caráter inteligível do arbítrio humano envolve, necessariamente, um tipo de espontaneidade absoluta – liberdade transcendental – vinculada a uma atividade inteligível necessária.

Por conseguinte, podemos considerar que, para a causalidade da razão iniciar “pela primeira vez a condição sensível de uma série empírica de efeitos”, sendo esta série “empiricamente incondicionada” por ter a sua condição “fora da série dos fenômenos”, é indispensável a admissão de uma atividade inteligível espontânea, capaz de produzir efeitos no mundo sensível.

Contudo, a mera atribuição de um caráter inteligível à causalidade da razão – o que implica a defesa de uma capacidade de agir racionalmente, não submetida às leis da natureza, a ordem do tempo, para produzir os seus efeitos – não explica, por si só, por que esse caráter inteligível é necessário e qual é a sua função como componente essencial dessa capacidade de agir racionalmente.

Consideramos, entretanto, que uma análise mais detalhada do apelo de Kant à apercepção em *KrV*, A546/B574, bem como de sua explicação sobre o dever, pode lançar luz sobre a necessidade e a função dessa concepção problemática de caráter inteligível para o agir racional⁵⁸.

Na seção §25 da Dedução B, Kant explica que, “na unidade sintética originária da apercepção, eu sou consciente não de mim mesmo como me apareço, nem como sou em mim mesmo, mas apenas *de que sou*” (*KrV*, B157). Nesse sentido, a afirmação de Kant de que “o ser humano [...] se conhece a si mesmo através da mera apercepção” (*KrV*, A546/B574) deve ser interpretada com cuidado, uma vez que a apercepção não possibilita a consciência ou conhecimento do ser nem como fenômeno (isto é, como ele aparece), nem como coisa em si (isto é, como ele é em si mesmo).

Assim, é preciso considerar uma terceira via, que se apresente como um tipo de autoconsciência que não equivaleria ao conhecimento de si mesmo. Essa terceira via, esclarece Kant, manifesta-se por meio de “ações e determinações internas que ele absolutamente não pode contar entre as impressões dos sentidos”. Tais ações, por sua vez, não podem ser atribuídas “à receptividade da sensibilidade”, mas devem ser relacionadas a “certas faculdades”, especificamente ao entendimento e à razão (*KrV*, A546-547/B574-575).

A apercepção fornece, portanto, um tipo de consciência das faculdades inteligíveis que, de alguma forma, compõe o “conhecimento” (ou reconhecimento) de nós mesmos. Dado que “a receptividade [passividade] da sensibilidade” é sempre contrastada na *Crítica* com a espontaneidade do entendimento e da razão, podemos concluir que o conhecimento de si por meio de “ações e determinações internas” (*KrV*, A546/B574), acessível pela mera apercepção, deve ser entendido como a consciência da *espontaneidade* dessas ações. Essa consciência constitui, assim, um elemento inseparável da concepção de nós mesmo enquanto sujeitos cognitivos (Cf. Allison, 1990, p. 36).

⁵⁸ Schönecker afirma (2005, p. 14, nota 10) que a apercepção é um assunto difícil que não precisa ser abordado. Essa posição, parece-nos, acaba por suscitar uma grande lacuna em sua interpretação sobre a Terceira Antinomia. Ora, um dos resultados da solução da Terceira Antinomia é a conclusão de que a liberdade pode ser atribuída apenas a seres que não são meros fenômenos, mas coisas em si mesmas. Esse ser, como coisa em si, teria uma faculdade puramente inteligível que permitiria determinar suas ações, não por influências empíricas, mas meramente por princípios intelectuais. A Terceira Antinomia explica que nada impede de supor a existência desses seres. No entanto, essa suposição seria mera ficção se não fosse possível verificá-la graças ao conhecimento que temos de nós mesmos pela apercepção (Carnois, 1987, p. 12). Consideramos, assim, que essa consciência de nós mesmo como seres racionais, dotados de faculdades inteligíveis – entendimento e razão – é inseparável da consideração acerca da liberdade de nossas ações.

Em suma, a apercepção permite o “conhecimento” do eu porque o pensamento humano é inerentemente autorreferencial. Nesse sentido, eu não posso pensar algo (ato que pressupõe a espontaneidade do entendimento) sem, ao mesmo tempo, estar ciente do ato de pensar (Allison, 2020, p. 270). A autoconsciência (ou “conhecimento” do eu) promovida pela apercepção, portanto, ocorre através da consciência do ato de pensar.

A noção de apercepção desempenha um papel crucial na discussão sobre o arbítrio humano, pois, embora não constitua conhecimento do eu em sentido estrito, ela é, ainda assim, consciência do eu. Essa distinção é fundamental, pois permite a Kant afirmar não apenas que somos seres inteligíveis, o que fundamenta a atribuição de um caráter inteligível ao ser humano, mas também que somos assim *para nós mesmos*. Em outras palavras, a apercepção nos proporciona uma autoconsciência que possibilita a adoção de uma posição em primeira pessoa. Essa perspectiva em primeira pessoa é, por sua vez, condição necessária para a consciência da liberdade (Allison, 2020, p. 271).

Além disso, a noção de apercepção é fundamental também para compreender a autoconsciência do ser humano como uma consciência de uma espécie de espontaneidade incondicional. No entanto, no sentido descrito por Kant, a apercepção nunca se refere à consciência da liberdade – uma espontaneidade prática incondicional. Ainda assim, como veremos, a explicação da espontaneidade em questão na apercepção (epistêmica⁵⁹) pode servir como base para o entendimento da espontaneidade prática pressuposta na concepção de caráter inteligível.

A espontaneidade epistêmica – característica que define o entendimento em contraste com a receptividade da sensibilidade (*KrV*, A51/B75) – pode ser compreendida em termos de sua identificação com a atividade fundamental do julgamento. Para Kant, os sentidos fornecem à mente os dados para pensar os objetos, mas não o conhecimento destes. Assim, para conhecer algo, é necessário que a mente *tome* ativamente os dados, unificando-os em um conceito e referindo-os a um objeto. Todo esse processo, que corresponde ao trabalho do julgamento, é a espontaneidade do entendimento em ação (Allison, 1990, p. 36).

Nesse sentido, pode-se dizer que julgar é *tomar* algo dado na intuição como tal e reconhecendo-o em um conceito. O ponto principal, portanto, é que esse ato de *tomar*

⁵⁹ Sobre a espontaneidade epistêmica, expressão que Kant não utiliza, mas que Allison usa para distingui-la da espontaneidade prática, ver Allison *Kant's Theory of Freedom*, 1990, p. 222-223.

algo é uma atividade realizada pelo próprio sujeito e que, envolvendo um ato de espontaneidade, ele é necessariamente consciente pela apercepção (Allison, 2020, p. 272).

Interessantemente, na importante passagem da Terceira Antinomia em que Kant insere o ser humano na questão, após recorrer à apercepção – como aquilo que permite a consciência intelectual do eu por meio de sua atividade espontânea (epistêmica) –, Kant passa diretamente à análise da espontaneidade prática. Ele afirma que, caso a razão tenha causalidade, “ou que ao menos possamos representar uma nela, é algo que fica claro a partir dos *imperativos* que em todo o âmbito prático impomos como regras às forças operantes” (*KrV*, A547/B575).

Retomar essa passagem é crucial para destacar a atribuição de uma capacidade causal à razão – distinta da espontaneidade do entendimento –, o que equivale a dizer que a razão possui uma função prática. No entanto, para que a razão possua efetivamente causalidade em relação aos fenômenos, ela deve necessariamente contar com uma espécie de espontaneidade absoluta, uma vez que é capaz de impor imperativos às forças operantes.

É certo que nunca podemos saber, no sentido estrito do conhecimento, que a razão possui causalidade e que essa causalidade envolve espontaneidade absoluta. Essa limitação é evidenciada pelo tom hipotético com que Kant aborda a questão em diversas passagens (*KrV*, A548-549/B566-567; A550/B578; A511/B579). Ainda assim, para Allison (2020, p. 273), Kant parece encontrar uma espécie de “evidência” para a suposição de que a razão possui causalidade em relação aos fenômenos na *consciência do dever*, sobre a qual o filósofo afirma:

O *dever* exprime um tipo de necessidade e conexão com fundamentos que não aparece de outro modo em toda a natureza. O entendimento só conhece aí *aquilo que é*, foi ou será. É impossível que algo *deva* ser aí de outro modo, a não ser como de fato já o é, em todas essas relações temporais; o dever, no entanto, caso só se tenha em vista o curso da natureza, não tem absolutamente nenhum significado. Nós não podemos, de forma alguma, perguntar o que deve acontecer na natureza; menos ainda as propriedades que um círculo deve ter; devemos perguntar apenas o que aí acontece, ou quais as propriedades que o último tem (*KrV*, A547/B575).

Para Kant, a moralidade encontra o seu fundamento na razão. Isso é possível porque os ditames da razão são, por sua própria natureza, *a priori* e possuem uma força normativa intrínseca, que pode ser teórica ou prática (Allison, 2020, p. 274). Nesse sentido, do ponto de vista prático, conceber o ser humano como um agente racional

equivale a adotar um modelo de racionalidade deliberativa, no qual a razão postula uma ação com base em um dever. A deliberação racional, portanto, envolve recorrer a alguma regra da razão, isto é, a um imperativo, que especifica qual ação é “certa” ou “permitida” em determinada situação do agente (Allison, 1990, p. 38).

A identificação desse modelo deliberativo racional com a capacidade de agir com base em um dever exprime, como citado, algo que “não aparece de outro modo em toda a natureza”. Contudo, isso não implica que o arbítrio humano seja alheio ou contrário à natureza, uma vez que ele é afetado por causas motrizes da sensibilidade. É necessário, então, compreender como Kant estabelece a relação entre agentes racionais e suas inclinações ou desejos para identificar com precisão em que medida o dever, enquanto consciência de uma ação possível, “evidencia” a causalidade e a espontaneidade da razão. A esse respeito, Kant afirma:

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 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, na qual acomoda as condições empíricas, e a partir da qual ela declara como necessárias até mesmo ações que *ainda não aconteceram*, e talvez nem venham a acontecer, mas de todas as quais se pressupõe, ainda assim, que a razão possa ter causalidade em relação a elas, pois sem isso ela não poderia ter efeitos de suas ideias na experiência (*KrV*, A548/B576).

Essa passagem, numa leitura inicial, apresenta certa tensão. Enquanto na primeira sentença encontramos uma visão racionalista familiar, segundo a qual um dever, como produto da razão, não pode ter origem em nada sensível, a segunda sentença amplia essa ideia, afirmando que isso é válido não apenas para o objeto da razão pura, o bem, mas também para o agradável, entendido como “um objeto da mera sensibilidade”.

Allison (2020, p. 274-275) interpreta essa tensão apenas como aparente, distinguindo os fundamentos de um dever, em jogo na primeira sentença, dos seus objetos, referenciados na segunda. Para Allison (2020, p. 275), o ponto central está no fato de que, na primeira sentença, Kant destaca sua tese principal: nada sensível pode fundamentar a força normativa de um dever de qualquer tipo, uma vez que nada sensível pode explicar a necessidade normativa embutida no conceito de dever. Já na segunda sentença, porém,

Kant se concentra nos objetos considerados como os fins a que se referem as reivindicações do dever.

Ora, como todo dever implica um apelo à ação e, considerando que toda ação visa a um fim, conclui-se que diferentes deveres se relacionam a diferentes tipos de fins. Nesse sentido, o agradável, enquanto objeto que visa determinado fim, está sujeito a restrições racionais. Assim, mesmo no caso do agradável, a razão pode ser descrita como produzindo, com completa espontaneidade, uma ordem conforme ideias, no sentido de que ela determina o curso das ações que melhor podem alcançar o “agradável” como um fim livremente escolhido (Allison, 2020, p. 275).

Todavia, para além de oferecer uma explicação sobre os objetos de um dever, Kant, na passagem citada, faz uma afirmação robusta acerca do arbítrio humano. Ecoando o que já havia exposto anteriormente sobre a liberdade prática, o filósofo reitera que, embora os fundamentos naturais possam frequentemente impelir ao querer, este está longe de ser necessário. Isso porque a causa no fenômeno não é tão determinante

[...] a ponto de não haver no nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente dessas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência, algo determinado na ordem do tempo por leis empíricas e, por conseguinte, capaz de iniciar *completamente por si mesmo* uma série de acontecimentos (*KrV*, A534/B562).

Temos, assim, que a produção de um dever não pode, em nenhuma circunstância, resultar de quaisquer estímulos sensíveis, independentemente de sua quantidade ou intensidade. É necessário, portanto, assumir algo que possibilite à razão a produção de um dever de forma completamente independente desses estímulos. Esse algo nada mais é do que uma espontaneidade prática incondicionada (Cf. Allison, 2020, p. 275). Nesse sentido, delineia-se uma tese clara: uma forte inclinação ou desejo de realizar algo não constitui, por si mesmo, razão suficiente para que tal ação se efetive. Por conseguinte, ainda que haja uma inclinação sensível poderosa, é ao ser humano que cabe a decisão final de determinar se aquela ação é ou não a escolha mais adequada (Allison, 2020, p. 275).

Logo, tanto a formulação de um dever quanto a sua adoção na forma de um imperativo e sua consequente execução são atividades intelectuais realizadas pelo ser humano por si mesmo, atividades estas que não poderiam ser realizadas sem a consciência

de sua própria autoria⁶⁰. Nesse sentido, pode-se traçar um paralelo entre a apercepção do eu, entendida como consciência de uma espontaneidade epistêmica absoluta, e a presumida espontaneidade prática do arbítrio humano, em que a razão teria causalidade com relação aos fenômenos (Allison, 2020, p. 275-276). Assim, é possível afirmar, segundo Allison (2020, p. 276), que, assim como o “eu penso” deve ser capaz de acompanhar minhas representações para que elas sejam minhas do ponto de vista cognitivo, também deve ser possível que eu “admita” as minhas inclinações, considerando-as como móveis para agir. Allison (2020, p. 276) chama essa capacidade de assumir ativamente as inclinações sensíveis de “tese da incorporação”⁶¹, baseando-se no que Kant afirma na *Religião nos limites da simples razão*:

A liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil [*Triebfeder*] algum a não ser apenas enquanto o homem a admitiu na sua máxima (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade) (*RGV*, AA06:23).

A diferença entre esta passagem e aquela citada anteriormente (*KrV*, A548/B576) reside no fato de que Kant, aqui, enfatiza o papel das máximas, enquanto naquela o foco estava no dever⁶². Máximas são princípios subjetivos sobre os quais os seres humanos fundamentam suas ações. Elas representam, portanto, princípios práticos individuais que cada pessoa estabelece para guiar suas escolhas. Baseadas em regras subjetivas, essas ações não são patologicamente necessitadas, uma vez que não constituem uma resposta direta a estímulos sensíveis. Assim, em resumo, as máximas são produtos do arbítrio, ao passo que as inclinações são produtos da natureza sensível do ser humano (Allison, 2020, p. 276). Dessa maneira, pode-se dizer que, embora o ser humano possua inclinações, ele ativa e conscientemente transforma algo em sua máxima, adotando uma regra de agir de determinada forma com vistas à realização de certos objetivos (Allison, 2020, p. 276).

⁶⁰ Carnois (1987, p. 14) parece corroborar, em certa medida, com essa leitura ao dizer que há algo em nós – presumivelmente pela consciência da causalidade da razão na formulação de um dever – que revela o conflito entre liberdade e necessidade. Nesse sentido, podemos dizer que a antinomia da liberdade é também uma antinomia vivida. Nossa experiência atesta a ela, e assim nossa liberdade prática é revelada a nós.

⁶¹ Allison também defende e desenvolve essa tese em seus livros *Kant's Theory of Freedom* (1990, p. 5-6; 40) e *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy* (1996, p. 118-23; 130-5; 139-42).

⁶² A diferença fundamental está no fato de que máximas são subjetivas, enquanto o dever é objetivo e universal. Assim, para a máxima estar de acordo com um dever ela deve poder ser universalizada, isto é, ser moralmente correta. Na primeira *Crítica*, no entanto, o conceito de dever não se refere exclusivamente a necessidade de agir de acordo a lei moral, ou seja, em conformidade com o imperativo categórico. Nesse sentido, o dever representaria aqui meramente uma capacidade de escolher independentemente dos ditames imediatos de qualquer inclinação sensível.

Para exemplificar sua tese da incorporação, Allison (2020, p. 276-277) recorre ao infame exemplo apresentado por Kant na *Fundamentação*: “Quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá” (GMS, AA4:423). Nesse caso, conforme explica Allison, o que é incorporado ou “admitido” em uma máxima é o móbil do agente, que supostamente motiva a ação proposta. Um móbil [*Triebfeder*]⁶³, entretanto, diferentemente de uma inclinação [*Neigungen*]⁶⁴, não constitui por si só um motivo suficiente para agir, a menos que esteja vinculado a uma máxima.

No exemplo citado, a necessidade por dinheiro, por si só, não determina que a pessoa fará uma promessa falsa. Essa necessidade apenas se torna um motivo para agir, um móbil, quando a pessoa adota uma máxima que justifica tal ação. Assim, observa-se que a necessidade de dinheiro é uma inclinação que existe antes e independentemente de qualquer decisão sobre como satisfazê-la. A decisão de fazer uma promessa falsa (a máxima) vem posteriormente, e é essa decisão que transforma a inclinação (necessidade por dinheiro) em um móbil (motivo suficiente para agir).

O ponto central, portanto, está na adoção da máxima, que, por meio de um ato de espontaneidade, eleva uma necessidade a um móbil real (Allison, 2020, p. 277). Deste modo, ao adotar uma máxima, o agente está, simultaneamente, *incorporando* um móbil a ela.

A exposição acerca do dever e a tese da incorporação apresentada por Allison ajudam-nos a compreender por que Kant defende a necessidade de pressupor uma espécie de caráter inteligível. Antes de mais nada, é importante destacar que a tese da incorporação oferece um importante paralelo entre os atos de espontaneidade prática e epistêmica. Assim, do mesmo modo que eu não posso observar a mim mesmo incorporando um móbil a uma máxima, tampouco posso observar a mim mesmo relacionando representações a um objetivo em uma cognição (Allison, 2020, p. 278).

Não obstante, embora esses atos escapem à nossa capacidade de conhecimento em sentido estrito, somos obrigados a pressupor que há algo que os determina, pois, sem essa

⁶³ Diferente de uma inclinação, um móbil só se torna relevante no momento em que a pessoa adota uma máxima (um princípio racional de ação). Ele não existe como motivo suficiente para agir até que a pessoa, por meio de sua vontade racional, transforme a inclinação em um móbil ao adotar uma máxima.

⁶⁴ Uma inclinação refere-se a um desejo que uma pessoa tem de forma natural, sem depender de qualquer deliberação racional ou princípio. Por exemplo, a necessidade de dinheiro é uma inclinação, ela existe de forma “dada” e independe de qualquer decisão moral ou princípio adotado pela pessoa.

suposição, não poderíamos ser considerados seres racionais. Essa pressuposição é fundamental para sustentar a ideia de que o ser humano é um agente racional, cuja capacidade de autodeterminação depende de algo além da mera receptividade sensível.

Mas o que a análise da formulação de uma máxima tem a ver com o caráter inteligível?

Como vimos, tanto a capacidade de agir segundo uma máxima quanto a capacidade de agir segundo um dever exigem uma espontaneidade incondicional do agente como um deliberador racional. Na medida em que essas atividades, enquanto expressões de espontaneidade, são em si meramente inteligíveis, torna-se necessário atribuir um caráter inteligível ao agente. Esse caráter inteligível, portanto, desempenha uma função essencial no contexto da imputação e da justificação racional.

A importância de um caráter inteligível também se manifesta na projeção que a razão prática realiza por meio de um dever. Ao contrário de outros seres na natureza, o ser humano pode projetar o que deveria acontecer, independentemente de uma necessidade causal derivada de condições antecedentes. Tanto essa projeção quanto o ato de “admitir” uma inclinação, como aspectos da espontaneidade prática, são essenciais para a concepção do ser humano como agente racional (Allison, 1990, p. 41), pois não é possível conceber um agente como tal sem considerá-lo capaz de perseguir certos fins que ele próprio define para si e que considera racionalmente justificáveis. Isso implica, evidentemente, que o ser humano deve possuir algum controle sobre suas inclinações. Portanto, Kant precisa atribuir um caráter inteligível ao arbítrio humano para concebê-lo como um agente racional, capaz de determinar a si mesmo a agir com base em princípios racionais, independentemente das condições sensíveis (Allison, 1990, p. 41). Contudo, isso não implica afirmar a existência de um caráter inteligível, mas apenas que não é possível negá-lo e ao mesmo tempo considerar o ser humano como agente racional.

Finalmente, embora as explicações dos caracteres empírico e inteligível, tomados isoladamente, possam parecer muito abstratas e pouco claras, confiamos que uma análise de sua relação ao final da Terceira Antinomia expõe de maneira mais clara a concepção de livre-arbítrio defendida por Kant na primeira *Crítica*.

2.7.3. A relação entre o caráter empírico e o caráter inteligível do ser humano

Como podem um caráter empírico e um caráter inteligível ser atribuídos, simultaneamente, a um único e mesmo agente racional? Consequentemente, como a ação desse agente pode ser considerada, ao mesmo tempo, como determinada, por um lado, e como produto de sua espontaneidade, por outro, constituindo, assim, uma nova série causal? Para responder a essas perguntas, dedicaremos esta seção principalmente à análise de duas passagens da Terceira Antinomia que tratam da relação entre o caráter empírico e o caráter inteligível do ser humano. Primeiro, examinaremos a dupla afirmação de Kant de que o caráter inteligível é, simultaneamente, causa e sinal do caráter empírico (*KrV*, A545-546/B573-574). Em seguida, esclarecida essa primeira dificuldade, exploraremos o exemplo da mentira maldosa (*KrV*, A554/B582), considerado central para compreender a relação entre os dois caracteres. O resultado dessa análise detalhada é fundamental para refletir sobre o problema da relação entre liberdade e moralidade no Cânone, na medida em que, ao final, demonstra-se a função regulativa prática da liberdade transcendental por meio do caráter inteligível.

Começando pela primeira dificuldade, sabemos que Kant atribui à causalidade da razão um caráter empírico e um caráter inteligível. No entanto, quando tomados separadamente, cada caráter parece sustentar um modelo causal próprio. O caráter empírico, nesse sentido, corresponderia essencialmente ao modelo crença-desejo: crença representando o conhecimento que o agente tem do mundo, e desejo representando os objetivos ou estados que o agente quer alcançar (Allison, 1990, p. 6). O caráter inteligível, por outro lado, apela à espontaneidade do agente como um deliberador racional, capaz de iniciar uma nova série causal independentemente dos impulsos sensíveis da sensibilidade.

Contudo, isso não implica que o ser humano possua duas capacidades causais distintas. Pelo contrário, ambos os caracteres fazem parte, simultaneamente, da mesma causalidade da razão. Portanto, deve haver uma relação entre eles. O texto de Kant, nesse sentido, sugere dois modos pelos quais essa relação pode ser compreendida:

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 se 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 [Zeichen])** (*KrV*, A545-546/B573-574, grifo nosso).

De acordo com a citação, num primeiro sentido, o caráter inteligível pode ser compreendido como a causa transcendental do caráter empírico. Por outro lado, num segundo sentido, o caráter empírico é considerado um sinal sensível do caráter inteligível, sugerindo que, embora o caráter inteligível não possa ser conhecido, é possível conjecturar algo sobre ele por meio de uma rota de inferência a partir do caráter empírico.

Kant claramente considera esses dois modos de relação compatíveis, pois os afirma simultaneamente na mesma sentença. No entanto, surge uma questão central: como a mesma faculdade causal pode ser, ao mesmo tempo, causa e efeito de si mesma? Ou ainda, como o caráter empírico pode ser sinal do caráter inteligível sem, contudo, revelar diretamente algo sobre a capacidade inteligível do agente?

Antes de mais nada, é fundamental observar que a relação entre o caráter empírico e o caráter inteligível não envolve duas entidades metafísicas distintas, mas sim dois aspectos do arbítrio humano descritos como caracteres (Allison, 2020, p. 279). Por ora, deixando de lado o problema da relação como sinal, o desafio consiste em compreender como o caráter inteligível pode ser a causa do caráter empírico.

A resposta, segundo Allison (2020, p. 279), reside no fato de a faculdade em questão ser o arbítrio, cuja autodeterminação constitui sua atividade fundamental. Nesse sentido, o aspecto que merece atenção na passagem citada é a descrição do caráter inteligível – essa capacidade causal subjacente à autodeterminação – como causa transcendental. O uso desse termo pode, à primeira vista, sugerir uma misteriosa capacidade numenal. Contudo, se a interpretação de Allison estiver correta e Kant estiver, de fato, conduzindo uma análise conceitual e não metafísica, o termo “causa transcendental” deve ser compreendido como o conceito transcendental de uma causa e não como uma causa numenal metafísica distinta (Allison, 2020, p. 280).

Nesse sentido, é possível estabelecer uma analogia entre o conceito transcendental de uma causa e o conceito transcendental de um objeto (Allison, 2020, p. 280). Considerando o uso do termo “transcendental” por Kant, o conceito transcendental de um objeto deve ser entendido como o conceito de um objeto tomado em abstração de todas as propriedades que poderiam servir para particularizá-lo, sendo, por isso, um objeto representado apenas como “x”. Com base nessa analogia, o conceito transcendental de

uma causa pode ser interpretado como o conceito de causa tal como expressa na categoria pura⁶⁵, reduzindo-se, assim, a um conceito indeterminado de um fundamento real.

Em que difere, por conseguinte, o conceito transcendental de uma causa do conceito transcendental de um objeto? Enquanto o segundo é vazio, mero “x”, o segundo não o é, especialmente em sua aplicação ao caráter inteligível de um agente racional (Allison, 2020, p. 280-81). Com efeito, o conceito transcendental de uma causa não é vazio e nem poderia sê-lo, caso deva desempenhar um papel fundamental na concepção kantiana de uma capacidade de agir racionalmente, bem como em sua análise sobre as condições de imputação. Nesse sentido, é necessário admitir que o conceito transcendental de causa possua um conteúdo puro e não sensível: a razão enquanto causa, como prática. Dada a natureza da razão e sua independência das condições do tempo, esse conceito deve ser entendido como envolvendo uma espontaneidade incondicionada (Allison, 2020, p. 281).

Em suma, se a razão pode ser prática, então o conceito de sua causalidade não pode ser vazio como o de um objeto transcendental. Além disso, diferentemente do conceito de objeto transcendental, o conceito transcendental de causa aplicado ao caráter inteligível deve desempenhar uma função regulativa positiva. Tal função consiste em regular a concepção do ser humano enquanto agente racional, servindo, portanto, como condição necessária para a possibilidade de imputação (Allison, 2020, p. 281).

Essa leitura sugere – pela consideração do caráter inteligível como possuindo uma função regulativa – um terceiro sentido para o númeno, entendimento como meramente inteligível, no sentido do *pensável*⁶⁶. Como vimos, a própria análise do eu pela apercepção exige uma terceira via, pois não se refere nem ao eu fenomênico, enquanto objeto do sentido interno, nem ao eu numenal, enquanto objeto de uma intuição intelectual. Nesse contexto, é instrutivo retomar o isomorfismo entre a espontaneidade epistêmica e a espontaneidade prática.

A espontaneidade epistêmica é atribuída ao eu da apercepção, enquanto a espontaneidade prática pode ser pensada como pertencente ao “eu atuante”, no caráter inteligível de um agente racional. O ponto-chave da estreita analogia reside, portanto, na

⁶⁵ Segundo Kant: “do conceito de causa eu não encontraria nada, na categoria pura (se deixasse de lado o tempo, em que algo se segue a algo segundo uma regra), a não ser que ele é algo a partir do qual se pode inferir a existência de outro algo” (*KrV*, A243/B301).

⁶⁶ Sobre a importância do “pensável” para o pensamento de Kant ver *KrV*, BXXVI.

consideração entre dois atos espontâneos fundamentais: o ato cognitivo, por meio do qual uma intuição sensível é determinada como relacionada a um objeto ao ser colocada sob o “eu penso”, e a autodeterminação do arbítrio, por meio da qual uma inclinação é transformada em um móbil ao ser incorporada em uma máxima (Allison, 2020, p. 282).

No primeiro caso, uma cognição empírica é o resultado da síntese pela qual o “eu penso” organiza as representações sensíveis em relação a um objeto. No segundo, o caráter empírico, entendido como uma disposição específica para agir sob determinadas condições, é o efeito da autodeterminação do arbítrio. Este processo consiste em elevar uma inclinação à condição de móbil, incorporando-o em uma máxima. Assim, o caráter empírico emerge como efeito do caráter inteligível, uma vez que a autodeterminação racional opera como fundamento para a transformação de meras inclinações em motivos suficientes para agir.

Esclarecida a forma como o caráter inteligível pode ser causa do caráter empírico, podemos agora nos concentrar no problema de como o caráter empírico pode ser considerado sinal do caráter inteligível. Em princípio, não há dificuldade em conceber o efeito como sinal de sua causa. No entanto, a relação causal entre os caracteres empírico e inteligível apresenta uma peculiaridade dupla que a distingue:

Primeiro, essa relação não se fundamenta na experiência, uma vez que não pode haver qualquer experiência possível da causa inteligível; segundo, ela sugere que o caráter empírico, enquanto sinal, não apenas indica a existência de sua causa – a razão como prática –, mas também, de algum modo, parece revelar algo sobre o caráter inteligível, ainda que este seja, por definição, inteiramente incognoscível (Allison, 2020, p. 282-283).

O problema, portanto, reside em compreender como algo pertencente à ordem sensível – como o caráter empírico – pode ser interpretado como sinal de uma atividade inteligível, sem, contudo, comprometer o princípio de que o caráter inteligível permanece inacessível ao conhecimento sensível e empírico.

Mas o que exatamente está em jogo nessa consideração causal entre o caráter empírico como sinal do caráter inteligível? O sinal ao qual Kant se refere certamente diz respeito às ações humanas do ponto de vista do caráter empírico do agente, as quais são determinadas no âmbito dos fenômenos segundo a ordem da natureza “e das demais causas concomitantes” (*KrV*, A549/B577). Esse caráter empírico, por conseguinte, torna possível investigar fisiologicamente as causas motrizes das ações humanas pela

observação. Dessa maneira, podemos pressupor, com certo grau de segurança, as condições que levaram o sujeito a agir de determinada forma (Cf. *KrV*, A550/B578).

No entanto, a análise empírica do fenômeno não permite explicar essas ações no que tange à sua origem última, pois, no domínio da razão, encontramos uma regra e uma ordem completamente distintas da ordem natural. Assim, embora possamos identificar elementos que justificam uma ação segundo a causalidade natural, permanece a possibilidade de que o sujeito pudesse ter agido de outra maneira, conforme princípios que não pertencem ao domínio dos fenômenos.

Em última instância, o problema de conceber o caráter empírico como sinal do caráter inteligível está intrinsecamente vinculado ao problema da possibilidade de imputação. Isso porque, ao mesmo tempo que um julgamento de imputação necessariamente se fundamenta no caráter empírico do agente, pressupõe-se que este fornece algum indício sobre seu caráter inteligível, compreendido como a orientação fundamental de seu arbítrio, ou seja, como a capacidade do sujeito de determinar-se conforme princípios racionais (Allison, 2020, p. 283).

Kant tenta lidar com essa dificuldade na *Crítica da Razão Pura* apelando a uma analogia com o esquematismo do entendimento⁶⁷:

A razão é, portanto, a condição permanente de todas as ações voluntárias [*willkürlichen*] sob as quais o ser humano aparece como fenômeno. Cada uma delas é determinada previamente no caráter empírico do ser humano antes mesmo de ela acontecer. **Com relação ao caráter inteligível, do qual aquele é apenas o esquema [*Schema*] sensível**, não vale qualquer *antes* ou *depois* (*KrV*, A553/B581, grifo nosso).

Conforme citado, todas as ações voluntárias do ser humano, fundamentadas no seu caráter inteligível, são determinadas, antes de acontecerem, no seu caráter empírico, que Kant descreve como o esquema sensível do caráter inteligível. Essa formulação implica que o caráter empírico atuaria como a manifestação sensível das disposições racionais subjacentes ao caráter inteligível, fornecendo uma conexão entre os dois domínios. No entanto, a doutrina do esquematismo, embora iluminadora, parece ser insuficiente para cumprir plenamente a tarefa de estabelecer uma rota epistêmica clara

⁶⁷ O esquematismo para Kant é a ponte entre a sensibilidade e o entendimento. O esquematismo serve, grosso modo, para explicar como conceitos abstratos (puros, gerais e universais) podem ser aplicados a multiplicidade da experiência possível. Essa mediação é possível, segundo Kant, por meio de esquemas, que são representações intermediárias fornecidas pela imaginação transcendental. Esses esquemas permitem que as categorias sejam aplicadas aos fenômenos.

entre o caráter empírico e o caráter inteligível de um agente racional – como condição da possibilidade de imputação (Cf. Allison, 2020, p. 283).

No caso da mediação entre o entendimento e a sensibilidade, a premissa fundamental do esquematismo repousa na ideia do tempo como forma *a priori* da sensibilidade, que estrutura toda a nossa experiência. O tempo, enquanto forma *a priori*, é universal e necessário, aplicando-se a qualquer experiência possível. Essa característica torna o tempo compatível com as categorias do entendimento, que também são universais e necessárias. A partir dessa compatibilidade, o tempo desempenha um papel essencial como mediador entre o entendimento e a sensibilidade.

Em primeiro lugar, o tempo é homogêneo com as categorias, pois, assim como elas, é *a priori*, universal e necessário. Em segundo lugar, o tempo é uma forma da sensibilidade, ou seja, serve para organizar e estruturar as intuições sensíveis. Desta forma, o tempo permite que as categorias sejam aplicadas às intuições sensíveis, viabilizando o conhecimento. Esse processo é realizado por meio de esquemas transcendentais, que são, essencialmente, determinações do tempo fornecidas pela imaginação transcendental. A imaginação, portanto, ao operar dentro dos limites do tempo, cria os esquemas que tornam possível a aplicação das categorias, permitindo que as intuições sensíveis se tornem cognitivamente acessíveis ao entendimento.

O problema de pensar a relação entre o caráter empírico e o caráter inteligível conforme o esquematismo reside na significativa diferença entre pensar a relação entre sensibilidade e entendimento e a relação entre sensibilidade e razão. Nesse último caso, a distância é maior do que no primeiro, pois a razão se relaciona diretamente apenas com o entendimento, enquanto este, por sua vez, se relaciona diretamente com a sensibilidade por meio do esquematismo (Allison, 2020, p. 284).

Conceitos puros do entendimento, como aqueles que se referem a um objeto como tal, abstraem-se de sua relação com o tempo, podendo, portanto, ser considerados atemporais. Já as ideias da razão são explicitamente não temporais. A própria razão, como explica Kant, sendo uma faculdade meramente inteligível, “não está submetida à forma do tempo nem, portanto, às condições da sequência do tempo” (*KrV*, A551/B579). O resultado, portanto, é a falta de um mediador que garantiria homogeneidade entre a razão e a sensibilidade.

Kant parece estar atento à dificuldade de relacionar sensibilidade e razão ao afirmar que:

A efetiva moralidade das ações (mérito e culpa), mesmo em nosso próprio comportamento, permanece, pois, inteiramente oculta para nós. Nossas imputações só podem ser referidas ao caráter empírico. O quanto delas, porém, pode ser imputado ao puro efeito da liberdade, o quanto à mera natureza e ao erro inocente do temperamento, ou à sua afortunada constituição (*merito fortunae*), isto é algo que ninguém pode estabelecer com rigor, nem, portanto, julgar com inteira justiça (*KrV*, A551/B579, nota).

De acordo com Kant, portanto, a verdadeira moralidade das ações permanece sempre inteiramente oculta para nós. Isso implica que não podemos determinar, por meio de uma rota de inferência que vá da sensibilidade à razão, até que ponto o caráter empírico é efeito (ou sinal) da liberdade (do caráter inteligível). Essa impossibilidade resulta da ausência de um princípio de homogeneidade que permita uma mediação adequada entre as faculdades da sensibilidade e da razão.

A dificuldade de compreender em que medida o caráter empírico é sinal do caráter inteligível leva ainda a outra questão, que diz respeito à aparente predeterminação das ações. Segundo Kant, “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” (*KrV*, A549-550/B577-578). Contudo, considerando a insistência de Kant de que a liberdade transcendental, por meio do caráter inteligível, é condição necessária para a imputação, como devemos interpretar a passagem citada, que parece comprometer a possibilidade de escolhas genuínas realizadas por agentes racionais, sugerindo que tudo estaria completamente determinado, sem espaço para a responsabilidade moral?

Uma resposta para o problema da imputabilidade parece emergir no célebre exemplo discutido por Kant ao final da Terceira Antinomia, que trata de uma mentira maldosa. Nesse contexto, Kant explora como a ação, embora inteiramente explicável segundo a cadeia causal no âmbito do caráter empírico, permanece imputável ao agente racional, devido à sua origem no caráter inteligível:

Para elucidar o princípio da razão com um exemplo extraído de seu uso empírico – não para confirmá-lo (pois semelhantes provas são inadequadas para afirmações transcendentais) -, tome-se uma ação voluntária como, por exemplo, uma mentira maldosa pela qual alguém tenha ocasionado uma certa confusão na sociedade, e que é investigada primeiro no que diz respeito às causas motrizes [*Bewegursachen*] de que se originou, para a partir disso julgar-se como ela poderia, com suas consequências, ser a ele imputada (*KrV*, A554/B582).

Uma interpretação adequada desse exemplo parece ser crucial para sustentar qualquer tese de leitura sobre a Terceira Antinomia, uma vez que é nesse ponto que Kant conecta, de forma mais evidente, as complexas noções de caracteres empírico e inteligível do ser humano. Em acréscimo, compreendemos que, nesse exemplo, Kant oferece uma ilustração clara de como a ideia transcendental de liberdade, concebida como espontaneidade absoluta, exerce uma função regulativa prática essencial por meio do caráter inteligível do agente.

Conforme explica Kant no exemplo citado, ao nos depararmos com uma mentira maldosa, investigamos primeiramente suas causas motrizes, ou seja, seu caráter empírico, buscando compreender os fatores que contribuíram para o comportamento, como o nível de educação, o ambiente em que vive, suas companhias, seu temperamento, etc. Há, assim, uma tentativa inicial de explicar o comportamento. Em seguida, busca-se entender como a mentira maldosa pode ser imputada ao agente. Dessa forma, partimos de uma tentativa de explicação causal para a questão da imputação. Apesar de todos os aspectos analisados a partir de seu caráter empírico, os quais podem constituir uma explicação causal satisfatória, a responsabilidade recai sobre o agente:

Mesmo que se acredite que a ação é assim determinada, não se deixa por isso de repreender o criminoso, e isto não devido à sua natureza desafortunada, nem devido às circunstâncias influentes sobre ele, e nem mesmo devido a seu modo precedente de vida; pois se pressupõe que se poderia deixar inteiramente de lado como ele foi criado, e considerar a série transcorrida de condições como não ocorrida, mas o ato como inteiramente incondicionado em relação ao estado precedente, como se o agente iniciasse assim, por si mesmo apenas, uma série de consequências (*KrV*, A555/B583).

Compreendemos que a passagem citada pode ser interpretada em dois sentidos complementares, que reforçam ou reiteram o que é essencial no argumento de Kant na Terceira Antinomia. Em primeiro lugar, reconhece-se a necessidade de admitir uma capacidade que seja capaz de iniciar “uma série de consequências” “por si mesmo apenas”, para que uma ação possa ser imputada a um agente, considerando “o ato como inteiramente incondicionado em relação ao estado precedente”. Caso contrário, tal ato teria de ser considerada como mero produto das causas motrizes da sensibilidade, sem espaço para atribuir responsabilidade ao agente.

Num segundo sentido, mais profundo, observa-se que, para que a mesma ação possa ser, ao mesmo tempo, explicada de acordo com o caráter empírico do agente e ainda assim ser imputada a ele, exige-se que Kant aplique a sua distinção transcendental à faculdade humana de escolha (Cf. Allison, 2020, p. 286). Nesse sentido, pode-se

considerar que a resolução da Terceira Antinomia oferece uma prova indireta do idealismo transcendental, pois torna possível que uma mesma ação seja considerada tanto como uma consequência causal de estados anteriores quanto como um primeiro começo incondicionado. Assim, o idealismo transcendental permite, simultaneamente, que uma ação seja explicada por seu caráter empírico e imputada a um agente, pressupondo-se o seu caráter inteligível.

O exemplo da mentira maldosa é bastante elucidativo, pois permite observar mais facilmente como uma mesma ação pode ser considerada, ao mesmo tempo, necessitada – podendo ser explicada – e livre, pela pressuposição de que o agente poderia ter agido de outra forma. No entanto, segue-se desse exemplo a dúvida: é legítimo assumir que, sempre, um agente poderia ter agido de outra forma, ou devemos considerar toda ação simultaneamente como necessitada e livre? Para Allison (1990, p. 42), o exemplo da mentira maldosa estabelece, na verdade, que a possibilidade de uma explicação causal empírica de uma ação não impede que se assuma que um agente poderia ter agido de outra forma, assegurando, assim, a responsabilidade do agente. Dessa forma, o ponto de Kant é que até mesmo ações morais podem ser explicadas segundo o seu caráter empírico, sem, com isso, retirar a responsabilidade do agente.

Um ponto importante, contudo, que deve ser bem observado, é que tanto a prova indireta do idealismo transcendental quanto a imputação de uma ação a um agente não implicam uma prova da realidade da liberdade transcendental⁶⁸. Como vimos, uma vez que o caráter inteligível é totalmente inacessível a nós, nunca é possível ter certeza se dada ação se dá pela natureza ou pela liberdade (Cf. *KrV*, A551/B579, nota).

⁶⁸ A função da resolução da Terceira Antinomia é, nesse sentido, abrir um espaço para o domínio de uma legislação prática pura, desautorizando qualquer objeção que a razão especulativa poderia levantar contra a sua possibilidade (Cf. Beckenkamp, 2006, p. 43). Para isso não é necessário que se prove a realidade da liberdade transcendental, mas meramente que ela não é contrária a causalidade natural. Não há, com efeito, dados práticos na *Crítica da Razão Pura* para determinar a liberdade, para estabelecer algo sobre a sua possibilidade real (Cf. *KrV*, BXXVII, nota 9). Beck está correto, nesse sentido, ao afirmar que nada é dito na primeira na *Crítica* no sentido de mostrar que a liberdade, como um modo de causalidade, é real ou que existe uma lei *a priori* para tal causalidade (Beck, L. W., 1960, p. 26).

No início de sua *Crítica* na *Crítica da Razão Prática* (*KpV*, A4) Kant reitera esse resultado da primeira *Crítica*, explicando que a razão especulativa, para salvar-se da antinomia, foi obrigada a considerar a liberdade transcendental como “não impensável, sem lhe assegurar a respectiva realidade objetiva”. Essa passagem condiz com outra do Prefácio B “Se não posso *conhecer* minha alma, considerada por este último lado, através de uma razão especulativa [...], nem portanto a liberdade como propriedade de um ente a que atribuo efeitos no mundo sensível, e isto porque eu não teria como conhecê-lo no que diz respeito à sua existência e, ao mesmo tempo, sem ser determinado no tempo [...], ainda assim eu posso *pensar* a liberdade” (*KrV*, BXXVIII).

Em que sentido, portanto, é possível considerar o ser humano como livre ao final da Terceira Antinomia? Um apelo ao idealismo transcendental como instrumento pelo qual é possível considerar a mesma ação sob dois pontos de vista, ou como aquilo que permite atribuir dois caracteres a um mesmo agente, não esclarece por si só a questão da liberdade, nem explica como ambos os caracteres podem ser compatíveis (Cf. Allison, 1990, p. 43). É preciso, portanto, especificar como o idealismo transcendental permite considerar uma ocorrência como determinada apenas por um ponto de vista, sem minar a possibilidade de que ela seja efeito de algo que o sujeito faz por si mesmo. Nesse sentido, há um problema sutil e fundamental que perpassa toda a discussão, pois corre-se o risco de afirmar que o ser humano é realmente livre, o que parece exceder o texto kantiano, ou de reduzir a liberdade a uma mera função heurística, o que, por conseguinte, reduziria o resultado da Terceira Antinomia.

Ora, se considerarmos o idealismo transcendental nos termos da distinção entre condições epistemológicas e ontológicas, e assumirmos que ser determinado causalmente deve ser entendido como uma condição ontológica, não sobra espaço para que a mesma ação determinada causalmente possa ser considerada sob outro ponto de vista, pois, nesse sentido, ela conteria todas as descrições possíveis dentro do escopo do mundo fenomênico (Allison, 1990, p. 44). Para Kant, no entanto, o conceito de causalidade é uma condição epistêmica, não ontológica, compreendida como a condição para uma representação objetiva da passagem do tempo. Assim, uma vez que toda experiência ocorre no tempo, o conceito de ser determinado causalmente é aplicável a qualquer descrição empírica sob a qual uma ocorrência possa ser tomada (Allison, 1990, p. 44).

O idealismo transcendental interpretado à luz da noção de condição epistêmica possui certamente uma força deflacionária, limitando o conhecimento possível aos objetos da experiência possível. Não se segue, contudo, que, dessa limitação, o ser humano apareceria como determinado causalmente para si mesmo e para os outros, enquanto seria em si mesmo realmente livre. Com efeito, o caráter empírico, que engloba tudo o que é possível saber de determinado sujeito racional, implica que ele é realmente determinado causalmente, assim como é realmente um ser espaciotemporal (Allison, 1990, p. 44). Por conseguinte, o idealismo transcendental, ao considerar o espaço, o tempo e as categorias como condições epistêmicas, e não ontológicas, abre um espaço para o pensamento não empírico dos objetos como coisas em si mesmas.

Na maior parte do tempo, esse espaço conceitual se mantém vago e o pensamento de coisas em si mesmas, vazio. No entanto, como vimos, por meio de um certo tipo de consciência de uma capacidade de agir com base no dever, somos levados a considerar o arbítrio humano como não condicionado empiricamente. Mas, para atribuir uma capacidade tal a nós mesmos, exige-se a atribuição de um caráter inteligível à causalidade da razão, pensado nos termos da ideia transcendental de liberdade, isto é, como espontaneidade absoluta. A atribuição de um caráter inteligível ao agente racional não implica na abstração das condições causais de suas ações, como ocorrências no mundo fenomênico, mas permite considerar essas condições como não suficientes, não tão determinantes. De acordo com a consciência do dever, portanto, somos levados a pensar que possuímos uma capacidade de iniciar séries causais por meio de ações concebidas como primeiros começos.

A maior dificuldade nesse ponto, portanto, está em saber em que sentido é possível atribuir uma capacidade de primeiros começos absolutos, isto é, a ideia transcendental de liberdade como uma noção não empírica capaz de produzir efeitos no mundo que são acessíveis empiricamente. A resposta está na própria ideia de liberdade transcendental, que dá o conteúdo do caráter inteligível. Ora, é preciso lembrar que o objetivo geral de Kant na Terceira Antinomia é atribuir à liberdade transcendental uma função regulativa para o pensamento, e não explicativa. Nesse sentido, o que a liberdade transcendental regula é a própria concepção do ser humano como agente racional, fornecendo a base conceitual para um modelo de racionalidade deliberativa que exige como componente ineliminável o pensamento de uma espontaneidade prática (Allison, 1990, p. 45). Em suma, é preciso atribuir uma espontaneidade tal ao agente como condição de possibilidade para a razão ser considerada prática. Como o exemplo da mentira maldosa exemplifica, a atribuição de uma função regulativa à liberdade transcendental é fundamental também para a atribuição de responsabilidade ao agente (Allison, 1990, p. 45).

Por fim, com relação à função regulativa da liberdade transcendental, deve-se observar que Kant atribui a ela uma função diferente daquela atribuída às ideias de alma e Deus (Cf. Allison, 1990, p. 45). No Apêndice a Dialética Transcendental, Kant sugere que as ideias de alma e de Deus possuem uma importância para guiar a investigação empírica de modo indireto, direcionando essa investigação.

A ideia de Deus, por exemplo, implica que a razão ordena a considerar a natureza como uma unidade sistemática, como se [*als ob*] todos os seus princípios tivessem surgido

de um único ser (*KrV*, A686/B714). Essa ideia, por conseguinte, não serve como princípio constitutivo, mas possui uma função regulativa importante, pois ao “tornar necessário considerar toda ordenação no mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema”, amplia-se as perspectivas de modo que a natureza pode ser pensada segundo leis teleológicas, o que garante maior unidade sistemática (*KrV*, A687/B715). O uso regulativo da ideia de Deus, nesse sentido, não traz qualquer prejuízo para a razão, na medida em que o máximo que se pode conseguir nessa projeção de unidade sistemática que impulsiona a busca pelo propósito da natureza, é o descobrimento de que onde se esperava uma interconexão teleológica, é encontrada uma interconexão mecânica ou física, o que não aniquila a unidade da razão em seu uso empírico (*KrV*, A687-688/B715-716). De modo semelhante, a ideia de alma, que nos paralogismos é obrigada a abandonar o seu caro estatuto metafísico, é reestabelecida no Apêndice como o esquema de um conceito regulativo pelo qual a razão procura alcançar, tratando esse esquema como se [*als ob*] fosse real, uma unidade sistemática em relação aos fenômenos de nossa alma (*KrV*, A682-684/B710-712).

Poder-se-ia esperar que a ideia de liberdade transcendental também, como as outras duas ideias transcendentais principais, devesse possuir uma função regulativa similar, guiando a razão especulativa. Nesse sentido, a função regulativa da liberdade transcendental deveria possibilitar uma certa ordem sistemática para a explicação empírica do comportamento humano ao abrir a possibilidade de considerar esse comportamento como se [*als ob*] ele fosse produto de uma espontaneidade incondicionada, isto é, da liberdade (Cf. Allison, 1990, p. 46). Haveria, no entanto, uma contradição nessa possibilidade, pois, como visto, não é possível sequer considerar o pensamento de tal liberdade em conexão com o caráter empírico do agente. Assim, se a liberdade transcendental deve possuir uma função regulativa, como procuramos mostrar no decorrer deste capítulo, ela deve ser necessariamente prática⁶⁹.

O próprio Kant argumenta nesse sentido ao contrastar no Apêndice a ideia de mundo, que, como ideia regulativa especulativa, abre a possibilidade para que se procure sempre a condição da condição, com a ideia de liberdade, atribuída ao campo prático, onde a própria razão é considerada como causa determinante, fora do campo dos sentidos

⁶⁹ É fato que Kant não emprega a expressão “função regulativa prática” na *Crítica da Razão Pura*. Ainda assim, como procuramos demonstrar neste capítulo, parece ser possível sustentar tal posição, ainda que de modo indireto.

(*KrV*, A685/B713). Esse contraste, ou separação, é justificável se levarmos em consideração a natureza antinômica do conflito entre dois tipos de causalidade – segundo a natureza e segundo a liberdade. Ora, diferente da ideia de mundo e das outras ideias transcendentais, a ideia transcendental de liberdade conflita diretamente com a legalidade dos fenômenos. Nesse sentido, ao invés de servir para estender o entendimento, a liberdade transcendental parece ser incompatível com ele (Allison, 2020, p. 263). Podemos concluir com segurança, portanto, que a função regulativa da liberdade transcendental diz respeito não às condições empíricas pelas quais uma ação poderia ser explicada, mas exclusivamente à sua imputabilidade⁷⁰.

Por fim, o fato de que a liberdade transcendental seja, a princípio, na exposição do terceiro conflito antinômico, pressuposta como fundamento explicativo da totalidade do mundo – sua primeira causa –, e de que, na resolução do conflito, Kant argumente que ela não pode ser assumida como fundamento para a explicação dos fenômenos, por contradizer as condições de experiência possível, mas que seu verdadeiro valor reside em servir como critério de imputabilidade das ações humanas, é algo que pouco surpreende, se levarmos em consideração o parágrafo final do Apêndice. Como afirma Kant: “a aparência dialética não é aqui somente enganosa quanto ao juízo, mas ainda quanto ao interesse que, nesse caso, se toma relativamente ao juízo” (*KrV*, A703-704/B731-732). A ilusão transcendental, portanto, não é enganosa apenas quanto ao juízo – ao pretender conhecer pelo lado da tese um fundamento incondicionado do mundo –, mas também quanto ao interesse da razão nesse incondicionado.

⁷⁰ Em uma passagem esclarecedora de sua *Metaphysik Mrongovius* (AA29:861, tradução nossa) Kant esclarece a impossibilidade de se explicar um evento no mundo a partir da espontaneidade: “Se eu quero explicar um evento no mundo e o deduzo das leis gerais da natureza, então esse é um evento natural. No mundo, como uma série de aparências, não podemos e não devemos explicar nenhum evento a partir da espontaneidade (<ex spontaneitate>), com a única exceção sendo a razão dos seres humanos. Esta não pertence à série de aparências. Ela é independente das leis da natureza, e nisso consiste justamente a liberdade”.

CAPÍTULO 3: O PROBLEMA DA LIBERDADE NO CÂNONE

O resultado da Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura* – ao demonstrar que todo conhecimento sintético da razão pura em seu uso especulativo é inteiramente impossível (*KrV*, A796/B824) – implica, embora com uma perda para a razão teórica, a abertura de um caminho para a investigação do uso correto da razão pura no âmbito prático. Não por acaso, no Cânone da Razão Pura – em que Kant retoma a questão da tendência da razão em ultrapassar o uso empírico –, tudo parece remeter, de início, à resolução da Terceira Antinomia, ao interesse prático da razão e ao seu fim último (*KrV*, A797-798/B825-826): a imortalidade da alma, a existência de Deus e, sobretudo, a liberdade da vontade. No entanto, diante da possibilidade de que, no curso natural da investigação, se possa novamente alçar conhecimentos do suprassensível, o Cânone é notoriamente reconhecido por apresentar duas dificuldades que ameaçam comprometer sua relevância como parte essencial da *Crítica da Razão Pura*: (i) a suposta contradição em relação à Dialética quanto aos conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática; e (ii) a sua concepção de obrigação moral – posteriormente reformulada por Kant em razão da descoberta do princípio de autonomia –, segundo a qual a obediência às leis morais dependeria do desejo de felicidade:

Sem um Deus, portanto, e sem um mundo ainda 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* (*KrV*, A813/B841, grifo nosso).

Deste modo, no Cânone, o *principium executionis* localiza-se na esperança de que a felicidade será distribuída em proporção ao merecimento de cada um, esperança esta que se fundamenta na crença em Deus como o garante dessa justa distribuição e de uma vida futura na qual ela será plenamente realizada (Allison, 2020, p. 297). Sem essa esperança – que, em Kant, assume a forma de fé moral [*Glaube*] –, não haveria incentivo adequado para agir moralmente. Convém notar, contudo, que o princípio de autonomia não rompe a conexão entre moralidade e fé religiosa, embora, a partir dele, essa relação adquira uma configuração diversa. Assim, em vez de fornecer o incentivo à moralidade sob a forma uma esperança, na *Crítica da Razão Prática* e nas obras posteriores Kant reconcebe o bem supremo como um objeto da pura razão prática (Allison, 2020, p. 298).

Vemos, portanto, que a investigação kantiana acerca do uso prático das ideias transcendentais principais no Cânone não se ajusta, sem dificuldades, nem à posição amadurecida de Kant em suas obras posteriores, nem inteiramente, em princípio, à estrutura conceitual da própria *Crítica da Razão Pura*. No texto que se segue, examinaremos a primeira dessas dificuldades – o problema da liberdade no Cânone –, procurando demonstrar que não há, de fato, contradição efetiva entre essa seção e a *Dialética Transcendental*. Ao final da investigação, abordaremos, ainda que brevemente, a questão da obrigação moral, mas apenas na medida em que ela se relaciona com a primeira dificuldade.

Como vimos anteriormente, a suposta contradição entre a *Dialética* e o Cânone acerca do conceito de liberdade decorre das afirmações de Kant de que (i) empregará, nesta última seção, apenas o conceito de liberdade prática, deixando inteiramente de lado a liberdade transcendental (*KrV*, A801-802/B829-830); e de que (ii) a liberdade prática pode ser conhecida e provada pela experiência como uma entre as causas naturais (*KrV*, A803/B831).

Para enfrentar essa dificuldade, optamos por dialogar com uma proposta oposta à que defendemos – a de Schönecker –, segundo a qual haveria entre a *Dialética* e o Cânone uma contradição inescapável. Seguir a formulação do problema da liberdade no Cânone como apresentada por Schönecker oferece, em linhas gerais, a oportunidade de: (i) posicionar-nos contra um dos principais e dos mais recentes representantes da *patchwork theory* como estratégia de leitura do Cânone⁷¹; (ii) investigar mais detidamente a relação entre liberdade prática, arbítrio e vontade na primeira *Crítica*; e (iii) discutir se, entre a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*, encontramos os mesmos conceitos de liberdade ou se a orientação conceitual da exposição se modifica.

Em sua obra, Schönecker observa (2005, p. 5) que, para além das contradições textuais suscitadas pelo Cânone, o problema apresenta ainda dois aspectos correlacionados⁷². O primeiro diz respeito à própria definição de liberdade na primeira *Crítica*. Como explica, a liberdade prática e a razão prática são, na *Dialética*,

⁷¹ Schönecker defende uma leitura que chama de “*patchwork moderada*”, segundo a qual Kant, no Cânone, seria influenciado por uma fase anterior e já superada de seu pensamento de maneira tão significativa que levaria a tensões teóricas dentro da *Crítica da Razão Pura*. Sobre a sua defesa de uma “*patchwork moderada*”, em contraste com o que chama de *patchwork* fraca e forte, ver Schönecker, 2005, p. 96-102.

⁷² Schönecker (2005, p. 77) explica que um aspecto e outro não pode ser estritamente separado, mas que a apresentação não pode proceder de outra forma para não complicar desnecessariamente as coisas.

compreendidas como a espontaneidade da liberdade transcendental. Já na passagem problemática do Cânone (*KrV*, A802/B831), a liberdade prática é entendida como uma das causas naturais e, portanto, como uma faculdade [*das Vermögen*] reconhecível e demonstrável por meio da experiência. O segundo aspecto diz respeito à relação entre o conceito de liberdade e o conceito de moralidade. Na Dialética, segundo Schönecker (2005, p. 5), o conceito relevante de liberdade para a moralidade é o transcendental, enquanto no Cânone Kant estaria afirmando que as leis morais são possíveis com base na liberdade prática como uma das causas naturais, isto é, sem a exigência da liberdade transcendental.

Seguindo a formulação de Schönecker, dividimos este capítulo em duas partes. Na primeira, partimos da interpretação proposta pelo comentador – segundo a qual haveria, no Cânone, um conceito distinto de liberdade prática, naturalizado, em contraste com a Dialética – e recorreremos ao texto kantiano, com o auxílio de comentadores, para investigar: (i) se a liberdade prática e a liberdade transcendental são, como supõe Schönecker, a mesma coisa; (ii) em que sentido Kant emprega, no Cânone, o termo “experiência”; e, por fim, (iii) o parágrafo que consideramos o “coração” do problema, no qual as principais dificuldades do Cânone acerca da liberdade são apresentadas de modo concentrado. Em última análise, este primeiro subcapítulo busca esclarecer o que Kant entende por liberdade prática na primeira *Crítica*.

O resultado desse exame inicial, como veremos, já não permitirá abordar a relação entre liberdade e moralidade a partir da perspectiva Schönecker. Ela abre, no entanto, a possibilidade de uma investigação sob uma nova ótica, agora centrada no papel da liberdade transcendental na primeira *Crítica*. Desse modo, a segunda subseção será dedicada a examinar o suposto abandono desse conceito no Cânone, onde aparece como um elemento problemático, aparentemente dispensável. Cabe, portanto, esclarecer: (i) qual é a função da liberdade transcendental na primeira *Crítica*; (ii) por que ela é considerada problemática; e (iii) como, a partir disso, Kant trata o tema da moralidade na obra. Para tanto, tomaremos como chave interpretativa o interesse prático da razão, retomando o que fora desenvolvido no capítulo sobre a Dialética e confrontando-o com a abordagem do Cânone.

Com isso, fica delineado o percurso deste capítulo: primeiro, examinaremos a liberdade prática na *Crítica da Razão Pura* em confronto com a interpretação de Schönecker; em seguida, investigaremos a função e o alcance da liberdade transcendental

no Cânone, a fim de compreender de que modo Kant articula, já na primeira *Crítica*, a rela o entre liberdade e moralidade. Ao final, visamos demonstrar que a Dialética e o Cânone podem ser compreendidos não como se o es opostas, mas complementares, evidenciando assim a unidade doutrinal da primeira *Crítica* em rela o aos seus objetivos e resultados.

3.1. Liberdade prática

Dar sentido às afirma es sobre a liberdade no Cânone – mostrando que Kant não estaria se contradizendo – constitui um obstáculo quase intransponível. Diversos comentadores, que se debruçaram sobre essa questão e tentaram demonstrar que não há contradi o entre a Dialética e o Cânone, elaboraram interpreta es de grande importância, mas que, em geral, resolvem apenas parte do problema e, ao mesmo tempo, levantam novas dificuldades. Assim, a questão permanece, ainda hoje, em aberto e suscetível a diversas leituras. Não pretendemos, portanto, oferecer uma resposta definitiva às dificuldades suscitadas pelo Cânone. Ainda assim, parafraseando Lafer (2019, p. 89) e trazendo suas palavras para o nosso contexto, se os fios tramados no urdume do texto kantiano podem ser desfeitos e refeitos de muitos modos, esperamos que o esforço de tecer um novo pano – original apenas na combina o dos mesmos fios já tantas vezes tramados – resulte numa perspectiva mais otimista sobre o Cânone, dissipando, ao menos em parte, sua confusão.

Para isso, partimos da única obra que se dedicou especificamente ao problema da liberdade no Cânone – o estudo de Sch necker –, problematizando-a e confrontando-a com o próprio texto kantiano. Pelo confronto, o próprio texto de Kant pode ser melhor iluminada e compreendido.

Para Sch necker, a principal dificuldade em compatibilizar a Dialética e o Cânone reside no fato de Kant empregar, em cada uma delas, conceitos distintos de liberdade prática. Assim, na Dialética, Kant operaria com um conceito de liberdade prática-transcendental (LPT)⁷³, enquanto no Cânone encontraríamos um conceito de liberdade

⁷³ Na Dialética, Sch necker entende que a liberdade prática deve ser considerada como a liberdade transcendental aplicada   vontade humana. É isso que o comentador denomina liberdade prática-transcendental (LPT): concebida essencialmente como causalidade espontânea, ou seja, como liberdade transcendental da razão prática e, portanto, em sua essência, transcendental.

prática naturalizado (LPN)⁷⁴, que prescinde da liberdade transcendental. As diferenças essenciais entre essas duas noções de liberdade prática poderiam ser resumidas, segundo o comentador (Schönecker, 2005, p. 91-92), nos seguintes termos:

(i) LPT é “uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado à experiência” (*KrV*, A533/B561), ao passo que LPN “pode ser provada pela experiência” (*KrV*, A802/B830);

(ii) LPT é concebida como uma “causa inteligível” (*KrV*, A537/B565), ao passo que LPN é “uma das causas naturais” (*KrV*, A803/B831);

(iii) LPT exige uma independência de todas as causas determinantes do mundo sensível (*KrV*, A803/B831), enquanto LPN requer apenas a independência da faculdade de desejar em relação à imediata coação dos impulsos sensíveis (*KrV*, A802/B830);

(iv) LPT é, ou ao menos parece ser, “contrária à lei da natureza e, portanto, a toda experiência possível [...], razão pela qual permanece um problema” (*KrV*, A803/B831), ao passo que LPN pode ser fundamento explicativo de fenômenos empíricos.

Ora, se a liberdade prática se funda na ideia transcendental de liberdade (*KrV*, A533/B561) – que, por definição, não pode ser objeto de experiência – causa estranheza, para dizer o mínimo, que o Cânone afirme que a liberdade prática pode ser provada por meio da experiência (*KrV*, A802/B830). Mais desconcertante ainda é a tese de que essa liberdade possa ser conhecida “como uma das causas naturais” (*KrV*, A/B830-831). Formulado nesses termos, o problema obriga a admitir que a causalidade por liberdade – entendida como causalidade inteligível – poderia ser experienciável como uma causa natural, o que evidentemente exige explicações adicionais.

A orientação interpretativa de Schönecker, contudo, ao se basear na distinção entre LPT e LPN, parece assentar-se em um duplo equívoco: por um lado, na identificação da liberdade prática com a liberdade transcendental na Dialética; por outro, na equiparação da liberdade prática da primeira *Crítica* à liberdade da vontade da segunda *Crítica*. Por conseguinte, se for possível demonstrar que a liberdade prática, na primeira *Crítica*, é a mesma tanto na Dialética quanto no Cânone – e que ela não se confunde com a liberdade

⁷⁴ No Cânone, a liberdade prática é descrita como experienciável, como uma das causas naturais, algo que pode ser constatado empiricamente. Para Schönecker (2005, p. 77), esse conhecimento empírico da liberdade prática deve ser entendido no sentido de um conceito naturalizado (LPN): a liberdade prática é, então, uma propriedade da razão, na medida em que seja considerada como fenômeno.

transcendental –, abre-se a possibilidade de reconsiderar os pontos problemáticos a partir de uma perspectiva diversa.

Assim, embora, sem dúvida, o Cânone levante numerosas questões cuja resolução se mostra, em grande medida, árdua, a chave para enfrentar essas dificuldades – ou a menos parte delas – parece residir na compreensão do modo como Kant *concebe e emprega o conceito de liberdade prática na Crítica da Razão Pura como um todo*.

Para investigar esse ponto, nas seções seguintes examinaremos, uma a uma, as principais dificuldades suscitadas pelo Cânone acerca do conceito de liberdade prática. Por conseguinte, dada a natural obscuridade do problema, dividimos a discussão em três blocos, que podem ser lidos como um único texto corrido.

Primeiro, nossa leitura buscará demonstrar que, tanto na Dialética quanto no Cânone, liberdade prática e liberdade transcendental são, sem dúvida, conceitos distintos: o primeiro corresponde à liberdade da vontade e do arbítrio, enquanto o segundo é considerado uma mera ideia da razão. Esse discernimento inicial, fundamental para a compreensão das passagens problemáticas do Cânone sobre a liberdade, conduz a uma outra conclusão: a liberdade prática da primeira *Crítica* não se identifica com a liberdade da vontade da segunda *Crítica*. Com efeito, a primeira pode ser compreendida como uma teoria do *arbitrium liberum*, isto é, como um tipo de liberdade prática vinculada ao arbítrio humano; a segunda, ao contrário, associa-se a teoria da autonomia da vontade, que ainda não se encontra desenvolvida na *Crítica da Razão Pura*.

A partir desse resultado, analisaremos o sentido em que Kant emprega o termo “experiência” no Cânone. Argumentaremos, com apoio de comentadores, que é possível conferir sentido à afirmação de que a liberdade prática pode ser conhecida e provada pela experiência, desde que se compreenda o termo “experiência”, nesse contexto, em sentido amplo. Assim entendida, “experiência” pode designar, no Cânone, tanto uma consciência imediata da atividade racional do ser humano ao conter os impulsos sensíveis e determinar o curso de suas ações, quanto uma manifestação mediata dessa atividade nas ações que se desdobram no mundo dos fenômenos.

Por fim, investigaremos a passagem de *KrV*, A803/B831, na qual Kant concentra as principais dificuldades em torno da liberdade no Cânone, ao contrastar os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática, aparentemente dispensando o primeiro e afirmando que o segundo poderia ser conhecido e provado pela experiência como uma

das causas naturais. Para conferir sentido a essa passagem complexa, aprofundaremos a análise da possibilidade de experienciar a liberdade prática, procurando compreender, simultaneamente, de que modo ela pode ser concebida como uma entre as causas naturais. Além disso, examinaremos por que Kant insiste em caracterizar a liberdade transcendental como contrária a toda experiência possível, aparentemente estabelecendo-a como um tipo de liberdade incompatível com a liberdade prática.

3.1.1. Liberdade prática como *arbitrium liberum*

No início da Dialética Transcendental, no capítulo sobre as ideias em geral, ao mencionar Platão, Kant alude pela primeira vez na *Crítica da Razão Pura* à relação entre a liberdade e o “prático” (*KrV*, A314/B371). A formulação é refinada no Cânone, onde se lê que “prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade” (*KrV*, A800/B828). Na Terceira Antinomia, a liberdade em sentido prático é definida como “a independência do arbítrio [*Willkür*] em relação à *necessitação* pelos impulsos [*Antriebe*] da sensibilidade” (*KrV*, A534/B562). No Cânone, a definição de “prático” recebe um acréscimo decisivo: “livre-arbítrio (*arbitrium liberum*), e tudo o que se articula com ele, seja como fundamento ou consequência, é denominado *prático*” (*KrV*, A802/B830). Não é a princípio claro, porém, se o livre-arbítrio deve ser identificado à própria liberdade prática, ou se esta deve ser entendida apenas como algo que se relaciona com o *arbitrium liberum*, seja como fundamento, seja como consequência. Não obstante, a concepção de liberdade prática ganha maior nitidez quando se alcança uma concepção clara do livre-arbítrio, com o qual o “prático” permanece inseparavelmente ligado.

Com efeito, as definições de liberdade prática tanto na Dialética (*KrV*, A534/B562) quanto no Cânone (*KrV*, A802/B830) se apoiam diretamente na distinção entre o arbítrio animal (*arbitrium sensitivum brutum*) e o arbítrio humano (*arbitrium sensitivum liberum*). Ambas as seções reconhecem que a faculdade de escolha do ser humano, por ser sensível, é afetada patologicamente por impulsos sensíveis⁷⁵, mas não é por eles necessitada. Há concordância, portanto, quanto ao aspecto negativo da liberdade

⁷⁵ Por impulsos sensíveis pode-se compreender tudo aquilo que atua sobre a razão, seja de modo direto e imediato – como os instintos –, seja de forma mediata – por exemplo, mediante representações de estados de coisas considerados dolorosos ou prazerosos a longo prazo (Kohl, 2014, p. 326). Os impulsos sensíveis possuem, portanto, um pano de fundo explicitamente psicológico, razão pela qual a liberdade prática é designada, na *Crítica da Razão Pura*, como um conceito psicológico de liberdade (Esteves, 2014, p. 362).

prática – a independência em relação à necessitação pelos impulsos sensíveis, que “não [é] tão determinante” (*KrV*, A534/B562) a ponto de excluir o exercício do livre-arbítrio – e quanto ao seu aspecto positivo – a capacidade de escolher o que a razão recomenda, independentemente dos impulsos sensíveis, distinção que caracteriza propriamente o *arbitrium liberum* em oposição ao *arbitrium brutum*. Definida nesses termos, parece não haver qualquer diferença – seja na Dialética seja no Cânone – entre o livre-arbítrio [*freien Willkür*] e a liberdade prática (Cf. Josifović, 2015, p. 490). Mais importante, a descrição da liberdade prática de modo idêntico na Dialética e no Cânone – entendida como *arbitrium sensitivum liberum* – deixa poucas dúvidas de que se trata, em toda a obra, de um e mesmo conceito⁷⁶.

Nesse sentido, é fundamental notar a peculiaridade da liberdade prática na primeira *Crítica*: ela é sempre definida negativamente em referência aos impulsos sensíveis. Como o tipo de liberdade diretamente relevante para as ações, a liberdade prática é descrita como a capacidade do ser humano, enquanto pertencente à série fenomenal, de adiar os impulsos sensíveis, tomando distância reflexiva em relação a eles e, a partir dessa distância, decidir se deseja ou não agir em conformidade com o estímulo (Josifović, 2015, p. 491). O livre-arbítrio é, por conseguinte, precisamente a faculdade de, “por meio de representações daquilo que, mesmo da maneira mais remota, é útil ou prejudicial, superar as impressões causadas em nossa faculdade sensível de desejar” (*KrV*, A802/B830). O impulso, assim, de modo algum impõe a ação: ele não constitui condição suficiente para a sua realização. É nesse sentido, portanto, que a ação pode ser compreendida como independente da coação sensível.

À primeira vista, pode parecer estranho que Kant formule o conceito de liberdade prática como uma teoria do adiamento do impulso [*Theorie des Triebaufschubs*]⁷⁷ – característica de sua definição de *arbitrium sensitivum liberum*. Importa observar, contudo, que, na primeira *Crítica*, Kant não parte ainda da ideia de autonomia da razão – que será desenvolvida apenas na *Fundamentação* –, mas sim da consideração do estímulo sensível dado (Cf. Josifović, 2015, p. 492). Esse traço é decisivo para compreender a exposição da liberdade prática na *Crítica da Razão Pura*, a qual difere da teoria da

⁷⁶ Concordam sobre esse ponto, por exemplo, Allison (2020, p. 292); Esteves (2009, p. 46-48; 2014, p. 357-358); Josifović (2015, p. 490).

⁷⁷ Para Josifović (2015, p. 492), a teoria do adiamento do impulso foi provavelmente introduzida a Kant por Baumgarten. Kant, no entanto, a enriqueceu com os elementos específicos da espontaneidade e da autonomia, transformando-a gradualmente na forma de liberdade prática que só se completou na segunda *Crítica*.

liberdade da vontade apresentada na *Crítica da Razão Prática*, onde tanto a direção da análise quanto a forma da exposição se orientam pela autonomia⁷⁸. Podemos dizer, portanto, que encontramos na primeira *Crítica* um estágio preliminar da teoria da liberdade prática, cuja concepção e modo de exposição ainda não são adequados e que, por isso mesmo, ainda não se distingue de forma nítida do *arbitrium liberum* (Josifović, 2015, 496).

A partir dessa conclusão inicial, torna-se difícil manter a leitura de Schönecker. Conforme demonstra a análise das passagens relevantes (*KrV*, A534/B562 e A802/B830), Kant desenvolve de modo explícito, tanto na Dialética quanto no Cânone, uma teoria do *arbitrium liberum*, o que torna impossível sustentar qualquer diferença que justificasse a suposta contradição entre LPT e LPN⁷⁹. Assim, em síntese: (i) não se pode encontrar nenhuma diferença na concepção e exposição do livre-arbítrio ao longo *Crítica*; (ii) tampouco entre *arbitrium liberum* e liberdade prática; (iii) por conseguinte, não há diferença entre as concepções de liberdade prática que pudesse dar fundamento a uma contradição entre a Dialética e o Cânone (Josifović, 2015, p. 493).

No entanto, poder-se-ia objetar que a mera análise da exposição da liberdade prática não basta para concluir que se trata de um único conceito. Seria necessário, além disso, considerar a sua relação com a liberdade transcendental. Nesse sentido, não se poderia sustentar – como faz Schönecker – que, na Dialética, a liberdade prática seria a própria liberdade transcendental aplicada à vontade humana, ao passo que, no Cânone, ela apareceria como independente de sua variante transcendental?

Já na exposição do terceiro conflito antinômico, Kant indica que liberdade transcendental e liberdade prática (ou psicológica)⁸⁰ são diferentes: a liberdade transcendental, embora “constitua [...] o conteúdo da absoluta espontaneidade da ação”, está longe de constituir o conteúdo completo da liberdade prática, “que é em grande parte

⁷⁸ Sobre as diferenças entre a liberdade prática na *Crítica da Razão Pura* e na *Crítica da Razão Prática* ver Josifović (2015, p. 495-496).

⁷⁹ Schönecker (2005, p. 12, nota) considera que, na Dialética, a distinção entre vontade [*Wille*] e arbítrio [*Willkür*] pode ser desconsiderada, embora interprete, nesse contexto, a liberdade prática essencialmente como liberdade da vontade – com notáveis empréstimos da segunda *Crítica* (Josifović, 2015, p. 492, nota). Esse ponto é relevante, pois, ao expor sua teoria da liberdade prática-transcendental (LPT), Schönecker recorre a elementos teóricos de obras posteriores – em especial à autonomia da razão em legislar moralmente, independente de inclinações sensíveis. Isso suscita a questão de saber se, sem tal antecipação, o comentador seria capaz de demonstrar que se trata, de fato, de uma LPT (Josifović, 2015, p. 492).

⁸⁰ A liberdade psicológica da primeira *Crítica* não é a liberdade psicológica da segunda *Crítica*, pois, ainda que seja amplamente empírica, contém algo irreduzível à experiência: o conteúdo da absoluta espontaneidade da ação (Cf. Esteves, 2014, p. 343-344; Kohl, 2014, p. 315).

empírico” (*KrV*, A448/B476). Assim, embora a liberdade prática contenha algo da ideia transcendental de liberdade, ela não se identifica com esta, pois inclui também componentes empíricos, psicológicos (Kohl, 2014, p. 316).

Com efeito, Kant, na resolução da Terceira Antinomia, acentua a diferença entre as duas liberdades. A liberdade transcendental – ou cosmológica – é uma ideia da razão pela qual ela pensa começar absolutamente uma série de eventos; trata-se, portanto, do pensamento de um começo absoluto, independente de todas as causas do mundo sensível. A liberdade prática – ou psicológica – é uma especificação dessa causalidade espontânea (Cf. Kohl, 2014, p. 316; Esteves, 2009, p. 49). Ora, não se poderia dizer que o ser humano como agente causal livre é independente de todas as causas determinantes do mundo sensível, mas apenas em relação à necessitação por impulsos sensíveis (Esteves, 2014, p. 361). Nesse sentido, ao designar a liberdade prática como psicológica, Kant está destacando que ela se define no contexto da sensibilidade humana, com suas inclinações e desejos (Esteves, 2014, p. 344). A concepção de *arbitrium sensitivum liberum* contém, assim, tanto o elemento da causalidade livre, derivado da ideia de liberdade transcendental, quanto um conteúdo empírico: os diversos tipos de estados psicológicos que podemos subsumir sob o rótulo de “impulso sensível” – emoções, desejos, paixões – que são extraídos do conteúdo da experiência interna, do eu fenomenal (Kohl, 2014, p. 316).

De modo algum, portanto, a liberdade prática pode ser concebida, na *Crítica*, como independente da liberdade transcendental, ainda que não se identifique inteiramente com ela. A primeira contém o conteúdo da absoluta espontaneidade da ação que caracteriza a segunda e, à semelhança dela, viola as condições de possibilidade da experiência, pois sua causalidade não está submetida à ordem do tempo. Assim, embora parte de seu conteúdo seja extraído da experiência, a liberdade prática não pode ser reduzida a um mero conceito empírico⁸¹.

⁸¹ Contra essa leitura, de Almeida (1997, p. 176) entende que Kant assimila, no Cânone, o conceito de liberdade ao conceito de uma causa natural, alegando que esse conceito empírico de liberdade seria suficiente para dar conta tanto do agir com base em regras prudenciais, quanto do agir com base em regras morais. Beckenkamp (2006, p. 43-44) também entende que Kant estaria operando no Cânone com um conceito mais fraco de liberdade prática, compatibilista. Para Carnois (1987, p. 29) o conceito de liberdade do Cânone, em contraste com a Dialética, é completamente empírico.

Entendemos, no entanto, que Kant opera em toda a *Crítica* com um mesmo conceito de liberdade prática, atrelado a elementos empíricos, mas também à liberdade transcendental.

Corroboram com essa leitura outros dois pontos destacados por Kohl (2014, p. 321-323). Em primeiro lugar, Kant é explícito no início da primeira seção do Cânone ao afirmar que “a vontade pode até ser livre, mas isto só pode estar ligado à *causa inteligível* do nosso querer” (*KrV*, A798/B826, grifo nosso). Admitir, portanto, que o Cânone emprega um conceito empírico de liberdade prática implicaria sustentar que Kant passa de um conceito não empírico a um conceito empírico de liberdade prática dentro da mesma seção.

Em segundo lugar, pouco antes da passagem em que Kant supostamente introduziria a noção empírica de liberdade prática, ele diz que:

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** (*KrV*, A801/B829, grifo nosso)⁸².

Difícilmente se poderia sustentar que Kant introduza, após essa afirmação, uma noção empírica de liberdade prática. Ora, o objetivo geral do Cânone é especificar o que é pressuposto e requerido pelo uso puro da razão em seu fim último: a moralidade. Nesse sentido, o que a moralidade exige são “leis práticas puras [...] cujo fim é dado inteiramente *a priori* pela razão, e que não são comandadas de maneira empiricamente condicionada, mas de modo absoluto” (*KrV*, A800/B828). Tal exigência, por sua vez, não poderia ser atendida se a razão prática fosse determinada por causas empíricas.

Resta, contudo, a pergunta: como poderia a liberdade prática, não sendo um conceito empírico, ser conhecida e provada pela experiência como uma das causas naturais? A resposta a essa questão depende, antes de tudo, de uma investigação acerca do que Kant compreende por “experiência” no contexto específico do *Cânone*.

3.1.2. O sentido de “experiência” no Cânone

⁸² Para Esteves (2014, p. 359), quando Kant afirma que se manterá “o mais perto possível do transcendental e deixando completamente de lado o que pudesse ser aqui psicológico, i.e., empírico”, ele está levando em consideração que a liberdade prática é um conceito híbrido, em vez de reduzi-la ao que pudesse ser estabelecido como um fato empírico ou psicológico.

Das diversas dificuldades suscitadas pelo Cânone, o emprego do termo “experiência” [*Erfahrung*] é provavelmente o mais ambíguo. Estaria Kant utilizando-o em sentido restrito – isto é, como meio para o conhecimento dos objetos fenomênicos conforme as categorias –, em sentido amplo – como o campo em que se desenvolve a vida humana em toda a sua variedade⁸³ –, no sentido de uma apreensão psicológica – como sugere Gueroult (1954, p. 337) –, ou ainda como um desafio lançado aos filósofos dogmáticos (Esteves, 2009, p. 55) ou contra os empiristas (Chagas, 2009, p. 739-740)? Independentemente da interpretação, uma coisa é certa: não se trata, aqui, de discutir a possibilidade de a liberdade prática constituir um objeto da experiência e de ser comprovada por ela, pois o texto é inequívoco nesse ponto (Cf. Josifović, 2015, p. 489). A questão relevante, por conseguinte, consiste em determinar se as afirmações do Cânone contradizem aquelas formuladas anteriormente no contexto da resolução da Terceira Antinomia⁸⁴.

Uma estratégia conhecida para lidar com essa dificuldade consiste em admitir que Kant emprega, no Cânone, uma noção de prova e experiência em sentido amplo, ajustada aos propósitos práticos da seção, em contraste com questões especulativas alheias ao âmbito prático. Contra essa leitura, contudo, pode-se objetar que atribuir a Kant uma noção não padrão de prova e experiência no Cânone exige respaldo direto no texto, sendo insuficiente o recurso a notas publicadas ou a registros de aulas, os quais permanecem inconclusivos. Schönecker (2005, p. 81) argumenta nesse sentido ao sustentar que qualquer prova prática ou experiência da liberdade só teria sido desenvolvida por Kant após 1781⁸⁵. No entanto, entendemos que há apoio textual para reconhecer no Cânone o emprego de uma noção ampla e não padrão de condições de possibilidade da experiência⁸⁶.

⁸³ Torreti (1967, p. 542, nota 158) defende essa interpretação do termo experiência.

⁸⁴ É certo, como visto no segundo capítulo deste trabalho, que a liberdade transcendental não pode ser comprovada pela experiência. No entanto, liberdade transcendental e liberdade prática não são idênticas, de modo que não pode ser encontrado, na Dialética, algo que fundamente a afirmação de que a liberdade prática *não pode* ser comprovada pela experiência.

⁸⁵ Em uma conhecida passagem da *Crítica da Faculdade de Julgar* (KU, A468), lemos que a liberdade é a única ideia da razão que se encontra entre as coisas factuais, “cuja realidade, como um tipo particular de causalidade (cujo conceito é excessivo numa apreciação teórica), pode ser estabelecida por leis práticas da razão pura e, em conformidade com estas, em ações reais, portanto na experiência”. Diante da questão sobre em que medida essa passagem poderia ou não nos auxiliar, decidimos, em vista da evolução do pensamento de Kant acerca do conceito de liberdade e da filosofia prática em suas obras posteriores, restringir-nos, tanto quanto possível, à *Crítica da Razão Pura*.

⁸⁶ Para Kohl, Kant em *KrV*, A807/B835 ofereceria uma prova de que está operando com uma noção não padrão de condições de possibilidade da experiência. Conforme entende Kohl, o ponto aqui seria que a possível ocorrência de ações morais no campo da experiência exige a existência de leis práticas puras que

Para sustentar esse ponto, propomos examinar algumas interpretações que enfrentaram essa dificuldade, organizando-as segundo um movimento de escalada e complementariedade: partindo das leituras mais distantes, até alcançar aquelas que nos parecem mais consistentes e próximas entre si, bem como mais fiéis ao próprio texto kantiano.

Em um artigo que se tornou referência para as leituras posteriores do Cânone, Gueroult (1954, p. 337), ao indagar-se sobre o significado de “experiência”, responde tratar-se, “com toda a evidência, [da] apreensão psicológica de um dado imediato”⁸⁷. Segundo essa interpretação, em contraste com a Dialética, Kant estaria operando no Cânone com uma noção de liberdade análoga àquela que mais tarde caracteriza como a de um espeto giratório [*die Freiheit eines Bratenwenders*], isto é, “que, também, uma vez armado, executa o seu movimento por si mesmo” (*KpV*, A174). A liberdade prática do Cânone seria, portanto, apenas psicológica e comparativa – no sentido da segunda *Crítica* (*KpV*, A174) –, e não ao mesmo tempo transcendental, isto é, absoluta. Contudo, como vimos, ainda que Kant a denomine psicológica, a liberdade prática da primeira *Crítica* contém o elemento da absoluta espontaneidade da ação, razão pela qual a leitura de Gueroult dificilmente se sustenta.

Zingano (2022, p. 142) observa com acerto que os conceitos da natureza e da razão (por meio do conceito da liberdade) se desdobram no mesmo território fenomênico. Essa conclusão, todavia, embora correta, não parece dar conta integralmente da dificuldade, pois estabelece apenas que a liberdade prática seria provada indiretamente pela experiência, na medida em que seriam os seus resultados – as ações – que se manifestariam no território fenomênico (Cf. Pavão, 2002, p. 182-183).

Para Esteves (2014, p. 353-357), tanto na Dialética quanto no Cânone o termo “experiência” deve ser compreendido em sentido amplo e neutro, como algo dado intersubjetivamente ou pré-filosoficamente. Nesse horizonte, a liberdade prática não poderia ser considerada apenas como uma ideia da razão sem qualquer perspectiva de ter sua realidade objetivamente estabelecida. Isso porque Kant a atribui a um caso particular

prescrevam independentemente de motivos empíricos. Nesse sentido, embora não seja claro o que, precisamente, tal experiência prática pretende conter, é ao menos evidente que o argumento de Kant aqui envolve um sentido de "condições de possibilidade da experiência" muito diferente do sentido padrão: ou seja, diferente do sentido em que o conceito de causalidade é uma condição de possibilidade da experiência de relações temporais objetivas.

⁸⁷ Utilizamos aqui a tradução de Esteves (2009, p. 45).

de sujeitos na experiência, os seres humanos, cujas ações se realizam com base em imperativos da razão. No Cânone, porém, Kant seria mais assertivo quanto à realidade da liberdade prática na experiência (Esteves, 2014, p. 363). Em síntese, segundo Esteves (2014, p. 363-365), “ser dado na experiência” significa algo como “ser dado de maneira pré-filosófica”. Assim, a afirmação do Cânone – de que a liberdade prática é conhecida e provada pela experiência – não implica sua redução a um tipo de causalidade empiricamente condicionada, que poderia ser considerada parte da natureza.

Também a leitura de Esteves, embora acertada, ainda nos parece insuficiente. Com efeito, tomando como referência a passagem sobre a liberdade prática como *arbitrium liberum* (*KrV*, A802/B830), a “experiência” a que Kant recorre como prova parece fundamentar-se no fato de que um sujeito dotado de razão pode, durante o exercício do seu livre-arbítrio, perceber que não age meramente em função de um impulso sensível, mas considerando a atratividade de possíveis consequências (Josifović, 2015, p. 497). Nesse sentido, trata-se de uma experiência intrassubjetiva, baseada na introspecção, que se esgota, em última instância, na autoadscrição das próprias ações e na assunção de responsabilidade pelo agir e omitir (Josifović, 2015, p. 497).

Por conseguinte, em contraste com o conceito estrito de experiência, empregado no domínio da razão especulativa e abrangendo apenas a possibilidade de experiência de fenômenos espaço-temporais, o Cânone parece efetivamente operar com uma noção mais ampla de experiência, que incorpora a dimensão introspectiva e psicológica (Josifović, 2015, p. 497). A análise do texto kantiano no capítulo anterior sobre a Terceira Antinomia, atrelado aos resultados da subseção anterior sobre a liberdade prática e de determinadas passagens da literatura secundária, corrobora com essa leitura.

Nesse sentido, Geismann (2007, p. 293, tradução nossa) observa que “os seres humanos podem agir independentemente da coação por impulsos sensíveis, com base nos fins que se propõem”. Willaschek (1992, p. 48, tradução nossa) interpreta essa experiência como a “capacidade de postergar ou mesmo suprimir impulsos imediatos à ação, como por exemplo a fome presente, tendo em vista aquilo que, mesmo que de forma mais distante, pode ser útil ou prejudicial”. Para Baum (2005, p. 31-43, tradução nossa), a liberdade prática “nada mais é do que a faculdade humana, conhecida pela experiência, de determinar sua vontade e o seu arbítrio, que fundamentam seu agir e omitir, por meio da própria razão”, acrescentando que ela é assegurada pela experiência interna, denominando-a como “liberdade psicológica de nosso arbítrio”. Bojanowski (2006, p.

196-197, tradução nossa) observa que podemos “constatar por meio da auto-observação que somos capazes de superar nossos impulsos imediatos à ação por meio de representações”, ou seja, “podemos transformar nossos impulsos imediatos à ação em proposições e compará-los com nossos princípios, para, em seguida, ou contê-los ou deixá-los atuar”. Allison (2020, p. 294) entende que Kant emprega o termo “experiência” em referência à observação das capacidades desenvolvidas na escolha – a capacidade de resistir ao apelo da inclinação imediata e de escolher um curso de ação com base na razão – e não no sentido técnico de cognição empírica⁸⁸. Assim, o que seria “experimentado” é a capacidade do sujeito ser movido *per motiva* e não *per stimuli*, o que constitui tanto o fator que distingue *arbitrium liberum* e *arbitrium brutum* quanto os elementos empíricos presentes no conceito psicológico de liberdade (Allison, 2020, p. 294). Recki (1998, p. 602, tradução nossa), por fim, afirma que a liberdade prática, no Cânone, “representa o aspecto saturado de experiência da liberdade transcendental” e que “a experiência do agir racional atesta sua possibilidade”, acrescentando, com base em *KrV*, A798/B826⁸⁹, que o livre-arbítrio se manifesta em ações, de modo que estas sejam fenômenos dele, e que essa “dimensão fenomênica da liberdade” é passível de experiência – o que converge, portanto, com a leitura de Zingano mencionada acima.

Com isso, evidencia-se a relação entre liberdade prática, entendida como *arbitrium sensitivum liberum*, e sua possível experiência: mais diretamente, como uma espécie de consciência da atividade racional do homem ao conter os impulsos sensíveis e decidir o curso de suas ações; indiretamente, como manifesta nas suas ações que se desdobram no mundo fenômeno. Desse modo, a liberdade prática revela-se, na primeira *Crítica*, não apenas como um conceito que integra elementos empíricos e inteligíveis, mas também como algo que pode ser atestado tanto pela consciência reflexiva do sujeito quanto pela dimensão fenomênica de suas ações.

Schönecker, no entanto, não se limita a questionar a possibilidade geral de experienciar a liberdade prática, concentrando sua crítica na seguinte formulação:

⁸⁸ O comentador defende posição semelhante em seu livro anterior (Allison, 1990, p. 59), afirmando que o que experienciamos é o fenômeno ou esquema sensível de uma capacidade que determina nós mesmos a agir com base na razão sob a luz do reconhecimento de imperativos, independentemente de qualquer necessidade patológica.

⁸⁹ “A vontade pode até ser livre, mas isto só pode estar ligado à causa inteligível de nosso querer. Pois, no que diz respeito aos fenômenos (*Phänomene*) de externalização da mesma, i. e., às ações, nós só podemos, de acordo com uma máxima fundamental inquebrantável (sem a qual não poderíamos exercitar a razão no uso empírico), explicá-las como todos os demais fenômenos da natureza, a saber, segundo leis imutáveis desta última” (*KrV*, A798/B826).

E que possível sentido poderia então ter, com ainda mais razão, a tese que aparece apenas algumas linhas depois — e que parece quase absurda — de que “reconhecemos a liberdade prática pela experiência, como uma das causas naturais” (*KrV*, A803/B831)? Liberdade “como uma das causas naturais” — o que isso deveria significar? (2005, p. 4, tradução nossa).

3.1.3. O coração do problema

Chamamos de “coração do problema” o parágrafo único (*KrV*, A803/B831, grifo nosso) em que Kant aparentemente sugere: (i) que a realidade da liberdade prática não é ameaçada pela possibilidade de a razão, na sua capacidade legislativa, poder ser determinada por “influências alheias”, de modo que “aquilo que se denomina liberdade” pode, por sua vez, “ser parte da natureza em relação **a causas eficientes mais elevadas e remotas**”; (ii) acrescentando, além disso, que “nós conhecemos a liberdade prática, por meio da experiência, **como uma das causas naturais**, qual seja, uma causalidade da razão na determinação da vontade”; (iii) contrastando, enfim, essa liberdade prática com a liberdade transcendental:

[...] 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 (*KrV*, A803/B831).

Assim, em uma só tacada, Kant parece afirmar que: (i) a liberdade prática se manteria mesmo na ausência de liberdade transcendental e a razão, em sua capacidade legislativa, fosse determinada pela natureza; (ii) que a liberdade prática pode ser considerada, sem prejuízo, “como uma das causas naturais”; e (iii) que, por conseguinte, a liberdade prática se opõe à liberdade transcendental, na medida em que esta exige independência “em relação a todas as causas do mundo sensível e, portanto, a toda experiência possível”, ao passo que aquela poderia ser conhecida por meio da experiência.

Como observa Gideon (1977, p. 51), tudo parece, de fato, estar de cabeça para baixo. Para dar algum sentido a essas afirmações, não resta senão fragmentar a passagem e enfrentar, passo a passo, cada uma de suas dificuldades.

Em primeiro lugar, deve-se notar que a questão acerca da possibilidade de que aquilo que denominamos liberdade — isto é, a capacidade de agir ou de deixar de agir com base em um dever — possa ser, em um nível mais profundo, natureza, é uma questão

propriamente metafísica. Nesse sentido, embora Kant pareça, nesta seção, contradizer a Dialética, é preciso reconhecer que os contextos são distintos. Como vimos, o objetivo fundamental da Terceira Antinomia consistia em ilustrar a função regulativa prática da liberdade transcendental, o que Kant faz mediante a exposição do caráter empírico e do caráter inteligível do ser humano. Nesse contexto, seu objetivo era mostrar que, embora imputemos ações a agentes com base em seu caráter empírico, assumimos, ao mesmo tempo, que o sujeito poderia agir de outro modo, considerando esse caráter como sinal do caráter inteligível do agente, isto é, de sua capacidade de inícios absolutos (Cf. Allison, 2020, p. 293).

O Cânone também se ocupa da capacidade prática da razão, mas parte do pressuposto de que o problema metafísico da liberdade transcendental já está resolvido. Kant remete explicitamente ao resultado do terceiro conflito antinômico, ao afirmar que: “A questão sobre a liberdade transcendental concerne apenas ao saber especulativo, e nós podemos deixá-la de lado com total indiferença quando se trata do prático, já havendo suficiente esclarecimento sobre ela na antinomia da razão pura” (*KrV*, A803-804/B831-832). Assim, pode-se considerar que, na Dialética, estava em jogo o problema metafísico de como ações motivadas pelo dever podem ser imputadas a um agente; no Cânone, por sua vez, dado seu objetivo de investigar o uso legítimo da razão prática – isto é, a possibilidade de princípios para o uso prático da razão, estabelecida a partir do diagnóstico crítico das ilusões da metafísica dogmática no uso teórico da razão –, a questão metafísica das condições de um *arbitrium liberum* não se coloca novamente: ela é simplesmente pressuposta (Cf. Allison, 2020, p. 293).

Kant não estaria, portanto, negando, no Cânone, a dependência da liberdade prática em relação à liberdade transcendental, nem tampouco afirmando que esta última seria um conceito meramente especulativo e, por isso, irrelevante para o âmbito prático – o que, conforme vimos na Dialética, resultaria em contradição, dado que seu objetivo está em atribuir à liberdade transcendental uma função prática fundamental. O ponto é antes o de que a questão sobre se a liberdade prática se funda efetivamente na liberdade transcendental ou, ao contrário, na natureza, pode ser colocada em termos especulativos; e é exatamente isso que Kant parece ter em vista quando declara que tal questão pode ser deixada de lado (Cf. Esteves, 2009, p. 56; Esteves, 2014, p. 368).

O segundo ponto, consideravelmente mais problemático, encontra-se na afirmação de que “nós conhecemos a liberdade prática, por meio da experiência, como

uma das causas naturais” (*KrV*, A803/B831). O simples fato de a liberdade prática ser apresentada como objeto de experiência já constitui um sério desafio interpretativo; que ela seja, além disso, descrita como “uma das causas naturais” torna a dificuldade ainda mais aguda, configurando, em certo sentido, o núcleo do problema da liberdade no Cânone. É sobretudo em razão dessa passagem que Schönecker identifica, aqui, uma concepção de liberdade prática naturalizada, distinta da liberdade prático-transcendental que se delinea na Dialética.

Para agravar a dificuldade, a oração seguinte especifica o sentido de “causa natural”: “qual seja, uma causalidade da razão na determinação da vontade” (*KrV*, A803/B831). Nesse caso, se lermos a frase completa omitindo a expressão problemática, teríamos algo como: “nós conhecemos a liberdade prática, por meio da experiência, [...] qual seja, [como] uma causalidade da razão na determinação da vontade”. Considerando que, no Cânone, Kant opera com um conceito amplo de “experiência”, essa formulação poderia ser lida quase como isenta de maiores problemas. Com efeito, se “experiência” significa aqui a capacidade do sujeito atribuir a si mesmo ações e de constituir, nesse ato de autoatribuição, como agente livre (Josifović, 2015, p. 500), então poderíamos alcançar uma interpretação razoável da frase kantiana. Mas por que, então, Kant acrescentaria justamente a expressão “como uma das causas naturais”?

Caso se se admita que Kant está operando, no Cânone, com um sentido amplo de “experiência”, a hipótese de que ele também utilize uma noção igualmente ampla de “causa natural” não parece demasiado problemática. Nesse caso, se a causalidade da razão na determinação da vontade é uma causalidade inteligível – como já nos mostra a Dialética – e, ao mesmo tempo, deve ser compreendida como causa natural, trata-se, na melhor das hipóteses, de uma natureza inteligível, e não sensível-empírica. Uma passagem da *Crítica da Razão Prática* parece corroborar com essa hipótese, ao definir “natureza” em dois sentidos:

Ora, a natureza, no sentido mais geral, é a existência das coisas sob leis. A **natureza sensível** dos seres racionais em geral é a existência sob leis empiricamente condicionadas e é, portanto, para a razão, *heteronomia*. A **natureza suprassensível** desses mesmos seres é, pelo contrário, a sua existência segundo leis independentes de toda condição empírica e, portanto, pertencem à *autonomia* da razão pura (*KpV*, A43, grifo nosso).

De acordo com Kant, portanto, a depender do tipo de leis, “natureza” pode ser considerada em um sentido sensível ou em um sentido suprassensível. Assim, se “natureza” designa a existência sob leis em geral, podemos distinguir a natureza sensível,

como existência sob leis empíricas, e a natureza suprassensível, como existência sob leis inteligíveis – em especial sob a lei moral. Nesse horizonte, a frase problemática pode ser reconstruída do seguinte modo: conhecemos a liberdade prática, por meio da experiência, ao nos referirmos a uma causa natural inteligível, isto é, à causalidade inteligível da lei moral na determinação da vontade (Josifović, 2015, p. 502). Para Josifović (2015, p. 502), é precisamente isso que caracteriza a “experiência do agir racional” mencionada por Recki.

A partir dessa perspectiva, o conceito de “experiência” pode ser compreendido de modo mais preciso em duas acepções complementares: como experiência da autodeterminação da vontade e como experiência da ação que dela decorre.

A eficácia da causalidade inteligível constitui a própria expressão da autodeterminação volitiva do agente, a qual jamais pode ocorrer sem a consciência de sua eficácia, pois é impossível que a razão determine a vontade sem que essa determinação seja vivida conscientemente (Josifović, 2015, p. 502). Se, ao contrário, a razão determinasse a vontade por meio de uma causalidade inteligível sem que o agente tivesse consciência disso, tal causalidade não poderia ser expressão de autodeterminação, nem, portanto, de liberdade, mas apenas uma forma de determinismo da razão (Josifović, 2015, p. 502). Com efeito, como poderia haver uma causalidade inteligível sem consciência, se “inteligível” significa justamente “aquilo que é compreendido pela consciência”? Em última instância, não é possível agir por dever sem consciência do dever.

O núcleo da ideia segundo a qual o aspecto psicológico da liberdade prática pode ser experienciado não é outro senão a vivência autoconsciente da causalidade inteligível da razão. Assim, quando um agente, confrontado com um estímulo em determinada situação, considera as possíveis consequências de sua ação ou omissão, avaliando sua atratividade, e decide realizar ou não determinada ação, ele está vivenciando conscientemente o próprio processo de formação de sua opinião e de tomada de decisão, no qual sua razão está diretamente implicada (Josifović, 2015, p. 503).

O sujeito é, conseqüentemente, capaz de recordar-se de determinados motivos e de relatar o papel que eles desempenharam em seu processo decisório. Dessa maneira, pode fornecer – ainda que com graus variados de precisão – informações acerca dos fundamentos e princípios de sua ação (Josifović, 2015, 503). Ora, se, como vimos

anteriormente⁹⁰, toda vivência consciente é também uma forma de autoexperiência, então a tese segundo a qual “a causalidade da razão na determinação da vontade” não seria passível de experiência por meio de princípios e leis práticos equivaleria a afirmar que ela não poderia ser tomada conscientemente, o que deixaria em aberto a questão de como poderia sequer ser eficaz (Josifović, 2015, p. 503).

O outro aspecto da experiência da liberdade prática manifesta-se, em última instância, nas ações e em seus efeitos. A causalidade da razão – enquanto causalidade segundo a liberdade –, assim como a causalidade natural, pode produzir efeitos no mundo, de modo que esses efeitos representam, em certa medida, manifestações temporais de uma causalidade inteligível (Cf. *KrV*, A534/B562). É nesse sentido que Recki (1998, p. 602) compreende as ações como a “dimensão fenomênica da liberdade”. Com efeito, não é algo estranho a Kant admitir que um fenômeno determinado por leis empíricas possa ser produto da liberdade – e, portanto, passível de ser experienciado e descrito *a posteriori* segundo o seu caráter empírico (Cf. Josifović, 2015, p. 504).

O conceito de “experiência” no Cânone pode ser compreendido, portanto, no seguinte sentido: ao formular um juízo, o sujeito experiencia conscientemente sua capacidade de decidir e manifesta essa decisão por meio da ação. Nesse processo, o agente se constitui como sujeito da ação e, posteriormente, atribui a si mesmo a própria ação – eis, como vimos no segundo capítulo deste trabalho, a importância da ideia transcendental de liberdade enquanto ideia regulativa prática. Assim, a experiência autoconsciente desempenha um papel decisivo não apenas no momento da decisão, mas também na autoadscrição e na interpretação *a posteriori* da ação (Josifović, 2015, p. 504). Essa experiência consciente, considerada em sua totalidade, constitui, em última análise, uma forma de experiência.

Que seja possível, contudo, alcançar certo entendimento acerca do sentido de “experiência” e “causa natural” no Cânone, isto ainda não explica o motivo pelo qual Kant acrescenta, na passagem problemática, essa última concepção. Com efeito, mesmo que se conceda que a vivência consciente da “causalidade da razão na determinação da vontade” seja uma forma de experiência, ela continua sendo expressão de espontaneidade, e não algo “como uma das causas naturais”⁹¹. Assim, a formulação segundo a qual a

⁹⁰ Exploramos a relação entre a apercepção e o dever no segundo capítulo, subcapítulo 2.7.2.

⁹¹ Para Josifović (2015, p. 504-505), para dar sentido a afirmação de Kant seria necessário considerar toda a teoria da organização da ação kantiana, de modo que nem um exame da eficácia da razão no processo de

liberdade prática seria experienciada “como uma das causas naturais” permanece, em grande medida, desconcertante. Não obstante, uma interpretação alternativa é proposta por Esteves, que analisa as possíveis leituras da frase original em alemão.

Esteves (2014, p. 363-365) conjectura, a partir de uma passagem da Dialética, em que Kant afirma que “não causa o mínimo prejuízo ao entendimento admitir [...] **que entre as causas naturais [als eine unter den Naturursachen]** haja também algumas que têm uma faculdade apenas inteligível” (*KrV*, A545/B573, grifo nosso), se a passagem problemática do Cânone – “como uma das causas naturais” [*als eine von den Naturursachen*] – não poderia ser reescrita nos termos de “como uma entre as causas naturais” [*als eine unter den Naturursachen*]. Conforme explica o comentador, em um verbete encontrado no *Deutsches Wörterbuch* de Jacob e Wilhelm Grimm, lê-se que “*von*” pode ser perfeitamente substituído por “*unter*” em construções como “*einer von uns*”⁹². Deste modo, propõe Esteves que poderíamos reformular a passagem do Cânone do seguinte modo: “assim, nós conhecemos a liberdade prática, por meio da experiência, como uma (espécie distinta de causalidade) entre as causas naturais, qual seja, uma causalidade da razão na determinação da vontade”.

Compreendida nesses termos, a passagem indicaria que Kant estaria afirmando que a liberdade prática é localizável entre as causas naturais, mas não se reduz e elas, uma vez que consiste na causalidade da razão na determinação da vontade (Esteves, 2014, p. 364-365). Nesse sentido, pode-se sustentar que a Dialética e o Cânone não são incompatíveis, pois, em ambos, as causas inteligíveis – isto é, praticamente livres – podem ser situadas entre as causas naturais na experiência, sem, contudo, se reduzirem a elas, já que a sua determinação para a ação repousa em imperativos da razão, e não em condições empíricas (Cf. Esteves, 2014, p. 365).

Para que possamos enfim afirmar que não há contradição entre a Dialética e o Cânone, resta analisar a sentença seguinte, na qual Kant contrasta a liberdade prática com a liberdade transcendental.

A sentença do Cânone examinada anteriormente contém uma afirmação substancial acerca da liberdade prática, ao passo que a seguinte – que passaremos agora

formação do juízo, nem da ação enquanto tal seriam suficientes para compreender a formulação crítica de *KrV*, A803/B831.

⁹² O verbete em questão, especificamente os significados 14 e 17a de “*von*”, pode ser encontrado em: woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GV11391.

a considerar – traz uma afirmação igualmente significativa sobre a liberdade transcendental. Tomadas em conjunto, contudo, ambas parecem sugerir uma contradição: enquanto a primeira sustenta que a liberdade prática pode ser conhecida por meio da experiência, a segunda afirma que a liberdade transcendental se opõe a toda experiência possível – o que, desde sua definição na Dialética, é de todo incontestável (Cf. *KrV*, A533/B561).

É certo – a partir dos resultados obtidos até aqui – que ambos os recortes se referem a dois conceitos distintos de liberdade (Cf. Josifović, 2015, p. 501; Cf. Esteves, 2009, p. 49), os quais, por sua vez, correspondem a dois tipos diversos de “independência”. Nesse sentido, pode-se observar uma clara delimitação: a liberdade transcendental consiste na ausência de determinação por todo tipo de causa natural (Cf. *KrV*, A533/B561; A803/B831); ao passo que a liberdade prática é descrita – tanto na Dialética quanto no Cânone (Cf. *KrV*, A534/B562; A802/B830) – como a independência do arbítrio em relação especificamente aos impulsos sensíveis, o que define o tipo de condições frente às quais ela se afirma (Esteves, 2014, p. 362).

Cabe perguntar, no entanto, por que Kant considera importante estabelecer esse contraste. Certamente não é para dispensar a liberdade transcendental, tomando-a como um tipo de liberdade incompatível com a liberdade prática. Ora, acompanhando o desenvolvimento da passagem que denominamos de “coração do problema”, pode-se interpretar que: (i) a questão especulativa acerca de se a liberdade prática se funda efetivamente na liberdade transcendental ou na natureza é irrelevante do ponto de vista prático; (ii) o que importa, antes, é admitir a realidade de um tipo de liberdade prática que pode ser conhecida e provada pela experiência; (iii) ao passo que a realidade da liberdade transcendental, por exigir uma independência em relação a toda experiência possível – e, portanto, dados que a determinem que não se encontram no âmbito da *Crítica da Razão Pura* –, constitui um problema que não concerne à razão em seu uso prático, no qual só temos de lidar, “em um cânone da razão pura, com duas questões, que dizem respeito ao interesse prático da razão pura e em relação às quais, portanto, tem de ser possível um cânone de seu uso: existe um Deus? existe uma vida futura?” (*KrV*, A803/B831). Concluimos, portanto, que nesta complexa passagem, ao acentuar as diferenças entre liberdade transcendental e liberdade prática, Kant não faz senão reforçar que as questões filosóficas relevantes do Cânone dizem respeito à capacidade da vontade de agir

independentemente dos desejos, emoções, inclinações e paixões psicologicamente dados⁹³.

3.2. Liberdade e moralidade

Alguns intérpretes consideram que a liberdade transcendental, por permanecer um problema para a razão (*KrV*, A802/B830), é efetivamente dispensada da filosofia prática no Cânone. Essa leitura leva à conclusão de que, nessa seção, Kant adotaria um conceito “compatibilista” de liberdade prática, desassociado de sua variante transcendental, entendido como algo conhecido e comprovável pela experiência (Cf. Esteves, 2014, p. 368-369). Vinculam-se a essa dificuldade algumas questões correlatas: (i) se essa noção de liberdade prática, supostamente desvinculada de sua variante transcendental, é de fato necessária e suficiente para os propósitos morais do Cânone (Beckenkamp, 2006, p. 44-45); e, conseqüentemente, (ii) se a liberdade relevante para as questões morais é a liberdade transcendental (Schönecker, 2005, p. 3) ou, antes, o conceito psicológico de liberdade prática (de Almeida, 1997, p. 179). Acresce ainda o problema da motivação moral no Cânone, segundo o qual a obediência às leis morais dependeria do desejo de felicidade – o que implica que a moralidade aí apresentada permaneceria aquém dos padrões da filosofia moral crítica, exigindo meramente um conceito de liberdade prática relativo. Teríamos, assim, todos os elementos para interpretar essa seção da *Crítica da Razão Pura* como um texto “pré-crítico”, em tensão com a Dialética Transcendental⁹⁴.

Não surpreende, portanto, que Schönecker (2005, p. IX), ao fim de sua investigação, considere o problema da liberdade no Cânone como insolúvel. Segundo o autor, a moralidade exige um conceito rigoroso de liberdade prático-transcendental, presente na Dialética, mas ausente no Cânone. No entanto, como procuramos defender na subseção anterior, Kant opera, ao longo de toda a *Crítica*, com um mesmo conceito de liberdade prática, que não ainda não se identifica com o conceito prático-transcendental,

⁹³ Allison (1990, p. 59) chega a uma conclusão semelhante ao afirmar que o ponto central do Cânone é prático e diz respeito apenas a determinar o que nós, enquanto agentes racionais putativos, devemos fazer. Questões especulativas sobre a natureza e os limites da agência racional não entram em cena. Basta recorrer à experiência da liberdade prática para que possamos pressupor em nós uma capacidade de agir livremente, ainda que tal experiência seja inteiramente incapaz de resolver a questão especulativa — isto é, a questão acerca da natureza dessa capacidade e de se realmente a possuímos.

⁹⁴ Em suma, assim como a liberdade prática é entendida por parte dos comentadores em sentido “compatibilista” – ou mesmo empírico – no Cânone, o conceito correspondente de moralidade é interpretado como ainda inadequado para a teoria moral crítica (Esteves, 2014, p. 339-340).

mas que pode ser compreendido como uma teoria do *arbitrium liberum*. Além disso, seguindo um fio condutor distinto daquele adotado por Schönecker – que busca compreender o problema da liberdade no Cânone a partir do desenvolvimento histórico do conceito de liberdade no pensamento kantiano –, nossa leitura, ao privilegiar o interesse prático da razão como motor da investigação crítica, mostra que seria pouco plausível admitir que o Cânone contenha tantos elementos contrários aos resultados da investigação precedente, uma vez que a discussão nele apresentada é direta e indiretamente prevista ao longo da *Crítica da Razão Pura*.

Nesse sentido, é preciso observar que, de acordo com as referências presentes no Cânone acerca das ideias transcendentais principais (*KrV*, A797-802/B825-830), Kant parece considerar já ter dito tudo o que era necessário sobre elas na Dialética – o que inclui, por óbvio, sua análise da ideia transcendental de liberdade – e que, portanto, espera que o leitor mantenha esse tratamento anterior em mente ao ler o Cânone (Cf. Allison, 2020, p. 289). Ora, o Cânone é precisamente a seção da *Crítica* em que Kant começa a tirar partido de seu diagnóstico acerca dos erros da metafísica dogmática no uso teórico da razão, propondo agora uma investigação sobre as ideias transcendentais no âmbito prático – campo no qual a filosofia teórico-especulativa não pode frustrar as pretensões da razão. É, contudo, digno de nota que Kant não desenvolva no Cânone uma análise da ideia transcendental de liberdade; com efeito, ela é mencionada apenas para ser supostamente excluída de seu escopo:

A questão sobre a liberdade transcendental concerne apenas ao saber especulativo, e nós podemos deixá-la de lado com total indiferença quando se trata do prático, **já havendo suficiente esclarecimento sobre ela na antinomia da razão pura** (*KrV*, A802-803/B831-832, grifo nosso).

Ao mesmo tempo, portanto, que é “deixada de lado”, é certo que a discussão antinômica da liberdade é pressuposta no Cânone. Mas por que, diferentemente das ideias transcendental de alma e Deus, ela é aparentemente deixada de fora – inclusive do Apêndice à Dialética Transcendental, onde Kant expõe de que modo as ideias transcendentais principais devem possuir um uso teórico regulativo fundamental? A resposta parece repousar, invariavelmente, na Terceira Antinomia. É, como sabemos, nessa seção da *Crítica*, que Kant investiga a ideia transcendental de liberdade, buscando resguardá-la dos ataques que poderia receber da razão teórica, com o intuito claro – movido pelo interesse prático da razão – *de garantir-lhe um uso prático legítimo*. Nesse sentido, deve-se observar que, na *Crítica da Razão Pura*, embora a liberdade

transcendental seja considerada um conceito logicamente possível, não há dados que permitam correlacioná-la a algum objeto congruente na experiência, tampouco fundamentos práticos que provem a sua realidade – razão pela qual ela permanece um problema para a razão. Por outro lado, o aparato crítico dessa obra permite, ao menos no limite, reconhecer um espaço para a liberdade transcendental no domínio do *pensável* – como propriedade de um agente situado na série dos fenômenos, mas dotado de uma natureza racional, portanto sujeito a imperativos.

Essa análise permite pressupor que o uso da liberdade transcendental não é abordado em nenhuma outra seção da *Crítica* porque Kant já teria dito tudo o que julgava necessário sobre ela na análise do terceiro conflito antinômico. Por conseguinte, Kant não estaria renunciando à liberdade transcendental no Cânone por ela não pertencer à filosofia prática (Cf. Esteves, 2014, p. 369). O que ele renuncia, com efeito, é apenas àquilo que permanece como problema para a razão teórica – a determinação de sua realidade –, por não se tratar de uma questão que o uso prático da razão precise resolver (Cf. Esteves, 2014, p. 369). Kant, em duas passagens, uma da *Disciplina da Razão Pura*, antecipando o ponto central do Cânone, e outra da *Crítica da Razão Prática*, sobre a liberdade transcendental como conceito problemático na primeira *Crítica*, corroboram com essa leitura:

Na sequência [no Cânone] se mostrará, contudo, que **em relação ao uso prático** a razão tem o direito de admitir algo que de modo algum estaria autorizada a pressupor, sem demonstrações suficientes, no campo da mera especulação; pois todas essas pressuposições prejudicam a perfeição à especulação, em torno da qual, todavia, **o interesse prático não tem qualquer preocupação** (*KrV*, A776/B804, grifo nosso).

Com essa faculdade [a razão prática], fica doravante estabelecida a liberdade transcendental, e, em verdade, naquele sentido absoluto que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, necessitava para salvar-se da antinomia em que inevitavelmente cai ao querer pensar, na série da conexão causal, o incondicionado, conceito esse que ela, porém, **podia fornecer só problemáticamente, como não impensável, sem lhe assegurar a respetiva realidade objetiva** (*KpV*, A 04, grifo nosso).

Com isso, pode-se inferir que a não introdução do problema da liberdade transcendental no Cânone não tem por objetivo desassociar os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática, pois Kant considera, desde a Terceira Antinomia, que a primeira não é irrelevante para a segunda (Cf. Esteves, 2014, p. 269-270). Como vimos, todo o desenvolvimento da Terceira Antinomia – motivada pelo interesse prático da razão – busca atribuir à ideia transcendental de liberdade um uso regulativo prático, segundo o qual o ser humano pode considerar-se sujeito a imperativos que ele estabelece e cuja

observância ou recusa depende de sua espontaneidade. Assim, a liberdade transcendental não é abandonada nesta seção, mas antes presumida em seu sentido elaborado no terceiro conflito antinômico – sem o qual a liberdade prática careceria precisamente de seu elemento de espontaneidade. Nesse sentido, a análise da Terceira Antinomia, ao esclarecer a função prática da liberdade transcendental, pode ser compreendida não como contrária, mas sim como uma ampliação do Cânone. Por fim, a questão sobre qual liberdade seria suficiente para a moral, portanto, sequer se coloca, pois ambas são igualmente necessárias para o agir conforme o dever.

Conectando essa conclusão à questão sobre “as causas superiores e mais remotas” abordada no subcapítulo anterior, podemos compreender o ponto de Kant da seguinte maneira: é possível, em certa medida, experienciar a liberdade prática, mas nunca saber com certeza se, em nossas ações, somos efetivamente livres ou se aquilo que denominamos liberdade (no sentido transcendental) não é, em verdade, apenas natureza. Com efeito, Kant expressa diretamente essa conclusão, na Dialética, pela afirmação de que:

A efetiva moralidade das ações (mérito e culpa), mesmo em nosso próprio comportamento, **permanece, pois, inteiramente oculta para nós**. Nossas imputações só podem ser referidas ao caráter empírico. O quanto delas, porém, pode ser imputado ao puro efeito da liberdade, o quanto à mera natureza e ao erro inocente do temperamento, ou à sua afortunada constituição (*mérito fortunae*), isto é algo que ninguém pode estabelecer com rigor, nem, portanto, julgar com inteira justiça (*KrV*, A551/B579, nota, grifo nosso).

Podemos, contudo – e, em grande medida, devemos – pensar-nos como livres em sentido transcendental, caso queiramos atribuir responsabilidade às nossas ações.

Quanto ao interesse prático da razão, podemos observar que, enquanto na Dialética a investigação buscou estabelecer um uso prático legítimo para a ideia transcendental de liberdade – isto é, compreendê-la como uma ideia regulativa prática –, no Cânone a questão relevante passa a ser: “o que devemos fazer?”. Essa mudança de perspectiva, movida pelo interesse prático da razão, representa, sem dúvida, um avanço em relação à investigação da Terceira Antinomia, ao mesmo tempo que parece justificar, em certa medida, o sentido amplo com que Kant emprega o conceito de dever nessa obra. Com efeito, na Dialética não há ainda qualquer referência à moralidade, à lei moral, etc. São necessárias mais de duzentas páginas até que, em *KrV*, A797/B825, entrem em cena as leis morais e pragmáticas. E mesmo nesse ponto – em que Kant começa a tematizar a legislação da razão –, a teoria da lei moral como “fato da razão” ainda não foi

desenvolvida, e a concepção da lei moral como “lei fundamental” do mundo inteligível sequer é cogitada (Josifović, 2015, p. 506). Por conseguinte, seria possível que Kant, na Terceira Antinomia, e mesmo no Cânone, operasse com um dever tomado já em sentido estritamente moral – e exigindo, portanto, um tipo rigoroso de liberdade prático-transcendental⁹⁵ –, se na primeira seção ele ainda não dispõe do aparato conceitual necessário para isso e, na segunda, em acréscimo, está apenas começando a investigar a relação entre o arbítrio humano e as leis da razão?

Com efeito, não é de se surpreender que a noção de dever, na *Crítica da Razão Pura*, não se restrinja ao sentido moral: tanto as leis pragmáticas quanto as leis morais são igualmente consideradas leis objetivas da liberdade (Allison, 1982, p. 276; 1990, p. 35). Como vimos, tudo que a liberdade prática requer é a capacidade – atribuída à razão – de adotar fins e princípios de ação, bem como de resistir aos impulsos sensíveis. Sempre que isso ocorre, podemos dizer que o agente age por dever, isto é, por meio da causalidade da razão, e, portanto, livremente em sentido prático (Allison, 1982, p. 276). Assim, o objetivo de Kant, já na Terceira Antinomia, consiste em estabelecer uma estrutura transcendental para uma teoria unificada da capacidade de agir livremente, que inclui, mas não se limita, ao dever moral (Allison, 1990, p. 29). Em suma, embora apenas leis morais comportem um Cânone (*KrV*, A800/B828), o conceito de liberdade prática na *Crítica* designa apenas a capacidade de agir segundo leis gerais (Allison, 1982, p. 289-290).

Ainda assim, pode-se perguntar se a concepção de liberdade prática desenvolvida na *Crítica da Razão Pura* é suficiente para a concepção de moralidade esboçada no Cânone. Em resumo, o ponto central do Cânone é que, sem a postulação de Deus e a esperança de um “mundo ainda invisível” (*KrV*, A813/B841) – que para Kant assume a forma de fé moral [*Glaube*] –, não haveria incentivo adequado para agir moralmente (Allison, 2020, p. 298). Parece evidente que agir com base na esperança pressupõe liberdade prática, uma vez que isso requer a capacidade de resistir à atração dos impulsos sensíveis e de determinar-se a agir com base em considerações futuras, o que, por sua vez, exige o uso da razão. O ponto decisivo, porém, é que o móbil subjacente a essa esperança permanece vinculado à natureza sensível do sujeito – à felicidade, na medida da sua dignidade para ela – e constitui, portanto, uma forma de heteronomia que, sob a

⁹⁵ Nesse ponto é importante recordar que o conceito de liberdade prática da *Crítica da Razão Pura* não é o conceito de liberdade prática da *Crítica da Razão Prática*. Sobre isso, ver a subseção 3.1.1.

perspectiva das obras posteriores de Kant, não pode fundamentar a possibilidade de um imperativo categórico (Allison, 2020, p. 298).

Deste modo, pode-se concluir que, na primeira *Crítica*, a filosofia moral de Kant ainda não se encontra plenamente desenvolvida – nem em relação à liberdade prática, nem em relação à sua concepção de obrigação moral. O ponto de virada da filosofia prática kantiana, que implica uma mudança radical não apenas na concepção de obrigação moral, mas também na própria concepção de liberdade, dá-se com a descoberta do princípio de autonomia na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nessa obra, Kant estabelece uma correspondência estreita entre os fundamentos da legislação moral e os fundamentos da motivação moral: ele sustenta, então, que tanto os atos de legislação prática quanto os atos em conformidade com as leis práticas exigem a ausência completa de quaisquer incentivos empíricos condicionantes (Kohl, 2014, p. 334).

A autonomia representa, assim, a solução definitiva para o problema formulado pela *Crítica da Razão Pura*, mas deixado em suspenso: ela reconcilia o conceito transcendental de liberdade, cuja realidade permanecia indeterminada, com a exigência prática de uma causalidade racional autônoma. Ao fazê-lo, Kant não apenas supera a heteronomia implícita no *Cânone*, mas inaugura o fundamento sistemático da moralidade como autodeterminação racional segundo leis universais.

CONCLUSÃO

A investigação conduzida ao longo deste trabalho partiu do problema hermenêutico suscitado pela difícil compatibilização, na *Crítica da Razão Pura*, entre as passagens da Dialética Transcendental e do Cânone da Razão Pura no que concerne à liberdade. Diante dessa dificuldade, procuramos demonstrar que a contradição entre ambas é apenas aparente e que, na verdade, as duas seções devem ser compreendidas como complementares. Para tanto, propusemos uma leitura que toma o interesse prático da razão como fio condutor tanto do terceiro conflito antinômico quanto da exposição do Cânone. Essa perspectiva permitiu mostrar, por um lado, que Kant não abandona, no Cânone, a ideia transcendental de liberdade, mas apenas suspende a questão de sua realidade; e, por outro, que o conceito de liberdade prática na primeira *Crítica* – entendido como *arbitrium sensitivum liberum* – é distinto daquele de liberdade transcendental.

Deste modo, pudemos observar que o problema da liberdade no *Cânone* não se apresenta, de fato, como formulado por Schönecker. Com efeito, (i) não se pode demonstrar que o conceito de liberdade prática na Dialética seja contrário ao conceito equivalente no Cânone; e (ii) diferentemente do que supõe o comentador, é possível compreender o sentido da afirmação kantiana segundo a qual a liberdade prática pode ser conhecida e provada pela experiência – tanto diretamente, como uma espécie de autoconsciência da atividade racional do ser humano ao conter os impulsos sensíveis e determinar o curso de suas ações, quanto indiretamente, como manifestação dessa atividade nas ações que se desdobram no mundo fenomênico.

Esse resultado, que sintetiza nossa leitura sobre as principais dificuldades conceituais suscitadas pelo Cânone, pode, em sentido mais amplo, ser dividido e melhor enunciado em três níveis: (i) hermenêutico, (ii) conceitual e (iii) sistemático.

O principal resultado hermenêutico (i) de nossa pesquisa consiste em demonstrar que o problema da liberdade no Cânone não constitui uma contradição efetiva em relação à Dialética Transcendental, mas atesta apenas uma diferença de perspectiva dentro da *Crítica da Razão Pura*. Assim, podemos concluir que Kant, no Cânone, não abandona a ideia transcendental de liberdade, mas apenas suspende a questão de sua realidade, limitando-se a tratá-la sob o aspecto de seu uso prático legítimo, como uma ideia regulativa prática. Deste modo, defendemos que há continuidade conceitual entre a

Dialética e o Cânone, o que rompe com uma leitura consolidada – como a de Schönecker – que via ali uma ruptura.

Como vimos, o argumento de Schönecker depende, de modo decisivo, da suposição de que, na Dialética, está em jogo uma liberdade prática-transcendental. Ele observa corretamente que essa concepção expressa a liberdade prática no sentido mais célebre em Kant, mas deixa de notar que tal conceito ainda não se encontra formulado na *Crítica da Razão Pura*. Nesse sentido, é preciso recordar que essa obra é redigida antes de Kant ter explicitado sistematicamente o fato da razão e o princípio de autonomia da vontade. A investigação do problema da liberdade no Cânone revela, portanto, um progresso substancial na transição do *arbitrium liberum*, presente na *Crítica da Razão Pura*, para a liberdade prática – enquanto liberdade da vontade – na *Crítica da Razão Prática*. Tal progresso decorre, como se sabe, de uma mudança na orientação conceitual da exposição, motivada pelo “descobrimento” de novos elementos já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

O resultado conceitual (ii) de nossa investigação expressa-se, portanto, pela conclusão de que o conceito de liberdade prática na *Crítica da Razão Pura* é distinto da liberdade prático-transcendental das obras morais posteriores de Kant. Com isso, esclarece-se um ponto muitas vezes negligenciado na literatura secundária: a primeira *Crítica* já contém uma “teoria” prática da liberdade, mas ainda não dispõe dos elementos filosófico-conceituais necessários para demonstrar a realidade da liberdade transcendental. Assim, a liberdade prática da *Crítica da Razão Pura* não pode ser identificada com a liberdade prática da *Crítica da Razão Prática*. Esse ponto revela, por conseguinte, um estágio intermediário no desenvolvimento da teoria kantiana da liberdade, fundamental para compreender a passagem entre a primeira e a segunda *Crítica*.

Essa conclusão, contudo, não descredibiliza a importância da liberdade na *Crítica da Razão Pura*; antes, a reforça. Com efeito, ao longo de sua investigação, torna-se possível observar um forte interesse prático da razão, que mobiliza praticamente todo o aparato crítico em direção ao estabelecimento de um uso prático legítimo da razão – o que justifica, inclusive, os esforços teóricos empreendidos na Dialética Transcendental. Por conseguinte, o percurso desenvolvido demonstra que teoria e prática caminham juntas, como movimentos complementares de uma mesma investigação, conquanto seja possível observar um primado da última sobre a primeira. Nesse sentido, pode-se afirmar

que a *Crítica da Razão Pura* já é concebida como abrigando, em seu interior, a filosofia prática, embora ainda não disponha dos elementos conceituais necessários para provar a realidade da liberdade transcendental.

A partir de uma análise da Terceira Antinomia e da primeira seção do Cânone, tomando como fio condutor o interesse prático da razão, evidencia-se que a análise kantiana da liberdade na primeira *Crítica* já desempenha um papel sistemático essencial (iii): ela antecipa a articulação entre teoria e prática a partir do conceito de liberdade que Kant desenvolverá mais plenamente em suas obras futuras⁹⁶. Com efeito, a própria arquitetura da *Crítica da Razão Pura* evidencia que a razão não se limita a um uso especulativo: a Dialética Transcendental revela a tendência natural da razão de ultrapassar os limites da experiência em busca do incondicionado, enquanto o Cânone explicita essa tendência como uma exigência prática legítima. Assim, o “fracasso” especulativo da razão em demonstrar a realidade da liberdade transcendental converte-se na condição positiva de seu uso prático. Com isso, observa-se que teoria e prática não se opõem na primeira *Crítica*, mas constituem momentos complementares de uma mesma investigação cujo eixo é a liberdade.

Essa relação entre teoria e prática será aprofundada na *Crítica da Razão Prática*, com a afirmação de que a realidade do conceito de liberdade pode ser provada por uma lei apodíctica da razão prática, tornando-se, assim, “a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura e mesmo da razão especulativa” (*KpV*, A4). Mas o que significa dizer que a liberdade é a “pedra angular” do sistema da razão pura e, inclusive, da razão especulativa? Seria ela, portanto, o próprio fundamento do sistema? E, se assim for, como poderia a liberdade ser o fundamento “mesmo da razão especulativa” se sua realidade ainda não pode ser provada na *Crítica da Razão Pura*? Para esclarecer essa questão – central para compreender a natureza da relação entre teoria e prática mediada pelo conceito de liberdade –, torna-se indispensável examinar como Kant desenvolve e articula sua teoria da liberdade nas duas primeiras *Críticas*.

⁹⁶ Essa leitura evidencia também que o primado da prática sobre a teoria — um dos pontos centrais da *Crítica da Razão Prática* — já se encontra, em certa medida, presente na *Crítica da Razão Pura*. Com efeito, como procuramos demonstrar ao longo deste trabalho, é o interesse prático da razão que impulsiona a investigação da Dialética acerca das ideias transcendentais principais, precisamente com o intuito de abrir um espaço conceitual que permita empregá-las praticamente, sem reservas, ao final da obra, no Cânone da Razão Pura.

BIBLIOGRAFIA

Primária

- KANT, I. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.
- KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Monique Hulshof. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.
- KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulkebian, 2010.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- KANT, I. **Critique of Pure Reason**. Tradução de Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KANT, I. **Critique of Practical Reason**. Tradução de Werner S. Pluhar. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, I. **Gesammelte Schriften**: Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft, 23 v.
- KANT, I. **Groundwork of the Metaphysics of Morals**. Tradução de Mary Gregor e Jens Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Felix Meiner, 1998.
- KANT, I. **Os Progressos da Metafísica**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.
- KANT, I. **Prolegômenos a Toda Metafísica Futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KANT, I. Que é Esclarecimento? In: KANT, I. **Textos seletos**. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Rio de Janeiro: Vozes, 1985. p. 100-116.

Secundária

- ALLISON, H. **Idealism and Freedom**: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ALLISON, H. **Kant's Conception of Freedom**: A Developmental and Critical Analysis. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- ALLISON, H. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- ALLISON, H. **Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense**. New Haven: Yale University Press, 2004.
- ALLISON, H. **Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense**. New Haven: Yale University Press, 1983.
- ALLISON, H. Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason. **Kant-Studien**, v. 73, n. 1-4, p. 271-290, 1982.
- ALLISON, H. The Antinomy of Pure Reason, Section 9. In: **Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft**. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 1998, p. 465-490.
- BAUM, M. Freiheit und Verbindlichkeit in Kants Moralphilosophie. In: **Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics**, v. 13, p. 31-43, 2005.
- BECK, L. W. **A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"**. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BECK, L. W. Five Concepts of Freedom in Kant. In: SRZEDNICKI, Jan T. J. (ed). **Stephan Körner: Philosophical Analysis and Reconstruction**. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- BECKENKAMP, J. O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica kantiana. **Kant e-prints**, v. 1, n. 2, p. 31–56, 2006.
- BOJANOWSKI, J. Buchbesprechungen. **Kant-Studien**, v. 101, n. 3, p. 401-407, 2009.
- BOJANOWSKI, J. **Kants Theorie der Freiheit: Rekonstruktion und Rehabilitierung**. Walter de Gruyter GmbH, 2006.
- CARNOIS, B. **The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom**. Chicago: Chicago Press, 1987.
- CAYGILL, H. **Dicionário Kant**. Zahar, 2000.
- CHAGAS, F. Liberdade e caráter na KrV. **ethic@**, v. 10, n. 2, p. 203–222, 2011.
- CHAGAS, F. O Cânon da razão pura. In: **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012. p. 721-746.
- CHAGAS, F. **O caminho crítico da Grundlegung à Crítica da Razão Prática**. 2009. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2009.
- COELHO, H. **Idealismo e Romantismo: uma história geral das filosofias do saber e da liberdade**. Rio de Janeiro: Vozes, 2024.
- DE ALMEIDA, G. A. Liberdade e moralidade segundo Kant. **Analytica**, v. 2, n. 1, p. 175-202, 1997.
- DELBOS, V. **La philosophie Pratique de Kant**. Paris: PUF, 1969.
- ENGSTROM, S. Allison on Rational Agency. **Inquiry**, n. 36, p. 405-418, 1993.
- ERDMANN, B. **Kant's Kritikismus in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Eine historische Untersuchung**. Leipzig: Leopold Voss, 1878.
- ERDMANN, B. **Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie**. Leipzig: Leipzig Fues's Verlag, 1882.

- ESTEVEVES, J. A Liberdade no Cânon da Razão Pura: uma interpretação alternativa. **Kant e-Prints**, Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, p. 43-65, 2009.
- ESTEVEVES, J. Kant tinha de compatibilizar Natureza e Liberdade no interior da Filosofia crítica? **Studia Kantiana**, Rio de Janeiro, v. 2, n.1, p. 53-70, 2000.
- ESTEVEVES, J. Kant tinha de compatibilizar tese e antítese da 3^a antinomia da “Crítica da Razão Pura”? **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 123-173, 1997.
- ESTEVEVES, J. The alleged incompatibility between the concepts of practical freedom in the dialectic and in the canon of the critique of pure reason. **Kant-Studien**, v. 105, n. 3, p. 336–371, 2014.
- FIGUEIREDO, V. A reconstituição da moral na Crítica da razão pura. **Discurso**, n. 34, p. 87-107, 2004.
- FILHO, R.R.T. Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, n. 7, p. 67-86, 2001.
- GARDNER, S. **Routledge philosophy guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason**. Londres: Routledge, 1999.
- GEISMANN, G. Kant über Freiheit in spekulativer und praktischer Hinsicht. **Kant-Studien**, v. 98, p. 283–305, 2007.
- GIDEON, A. **Der Begriff Transcendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft**. Marburg, 1977.
- GUÉROULT, M. Canon de la raison pure et critique de la raison pratique. **Revue Internationale de Philosophie**, v. 8, n. 30(4), p. 331-357, 1954.
- GUYER, P. **Kant on freedom, law and happiness**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- GUYER, P. **Kant**. Londres: Routledge, 2006.
- HEIMSOETH, H. **Transzendente Dialektik: Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Teil: Vierfache Vernunftantinomie; Natur und Freiheit; intelligibler und empirischer Charakter**. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.
- HEIMSOETH, H. **Transzendente Dialektik: Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Vierter Teil: Die Methodenlehre. Mit einem Nachwort und Register für alle vier Teile**. Berlin, Boston: de Gruyter, 1971.
- HEIMSOETH, H. Zum Kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie. **Kant-Studien**, v. 57, n. 1–4, 1966.
- HINSKE, N. **Kants Weg zur Transcendentalphilosophie**. W. Kohlhammer, 1970.
- HÖFFE, O. **Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie**. München: C.H. Beck, 2004.
- HULSHOF, M. O conceito de liberdade e a unidade sistemática entre razão teórica e razão prática em Kant. **Cadernos de Filosofia Alemã: crítica e modernidade**, v. 19, n. 2, p. 27-37, jul.-dez., 2014.
- JOSIFOVIĆ, S. Das “Kanon-Problem” in Kants Kritik der reinen Vernunft. **Kant-Studien**, v. 106, n. 3, p. 487–506, 2015.

- KOHL, M. Transcendental and Practical Freedom in the Critique of Pure Reason. **Kant-Studien**, v. 105, n. 3, p. 313-335, 2014.
- KUEHN, M. **Kant: A Biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- LAFER, M. À guisa de conclusão. In: HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. São Paulo: Iluminuras, 2019. p. 89.
- LOUZADO, G. L. O Realismo Transcendental e o Fundamentos da Terceira Antinomia da Crítica da Razão Pura. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 12 n. 1, p. 13-30, 2008.
- LUDWIG, B. Die Kritik der reinen Vernunft hat die Wirklichkeit der Freiheit nicht bewiesen, ja nicht einmal deren Möglichkeit. Über die folgenreiche Fehlinterpretation eines Absatzes in der Kritik der reinen Vernunft. **Kant-Studien**, v. 106, n. 3, p. 398-417, 2015.
- ONOF, C. Kant and the Possibility of Transcendental Freedom. **Kant-Studien**, v. 112, n. 3, p. 343-371, 2021.
- ORTWEIN, B. **Kants problematische Freiheitslehre**. Bouvier, 1983.
- PAVÃO, A. A imputabilidade moral na CRP. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 6, p. 33–49, 2000.
- PAVÃO, A. A liberdade no Cânon da razão pura: uma discussão com Julio Esteves. **Kant e-Prints**, v. 4, n. 1, p. 121–130, 2009.
- PAVÃO, A. Liberdade transcendental e liberdade prática na Crítica da Razão Pura. **Síntese**, v. 29, n. 94, p. 171-190, 2002.
- PERIN, A; DE MORAES, S. A teoria kantiana da causalidade por liberdade na “Crítica da Razão Pura”. **Disciplinarum Scientia**, Santa Maria, Série: Ciências Sociais e Humanas, v. 2, n. 1, p. 15-35, 2001.
- PERIN, A. The Canon of Pure Reason: Kant on the non-dependent establishment of the practical use and the unity of reason. **ethic@**, Florianópolis, v. 7, n. 2, p. 137-150, 2008.
- PERIN, A. Sobre a metáfora da liberdade como "pedra angular" (Schlußstein) do sistema da razão pura. **Studia Kantiana**, v. 15, n. 2, p. 87–109, 2017.
- PINZANI. Sobre a terceira antinomia. In: **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012. p. 561-590.
- PRAUSS, G. **Kant über Freiheit als Autonomie**. Verlag Vittorio Klostermann, 1983.
- PROOPS, I. **The Fiery Test of Critique: A Reading of Kant's Dialectic**. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- RECKI, B. “Der Kanon der reinen Vernunft. ...nichts mehr als zwei Glaubensartikel?”. In: **Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft**. Hrsg. von G. Mohr und M. Willaschek. Berlin, 1998.
- SCHÖNECKER, D. **Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit: eine entwicklungsgeschichtliche Studie**. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- SMITH, N. K. **A commentary to Kant's Critique of pure reason**. London: Macmillan and co., limited, 1918.

TORRETI, R. **Manuel Kant**: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. 1967.

WATKINS, E. 18. The Antinomy of Pure Reason, Sections 3–8. In: **Immanuel Kant**: Kritik der reinen Vernunft. Akademie Verlag GmbH, 1998. p. 447–464.

WATKINS, E. **Kant and the Metaphysics of Causality**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WILLASCHEK, M. **Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant**. Stuttgart/Weimar, 1992.

WOOD, A. Kant's Compatibilism. In: **Kant's Critique of Pure Reason**: critical essays. Lanham: Rowman e Littlefield Publishers, 1998, p. 239-263.

ZINGANO, M. **Razão e História em Kant**. São Paulo: Madamu, 2022.