

**Universidade Federal de Mato Grosso do Sul  
Faculdade de Ciências Humanas  
Curso de Graduação em Filosofia**

**Paola Dias Bauce**

**CAUSALIDADE POR LIBERDADE: A IDEIA DE LIBERDADE TRANSCENDENTAL  
COMO CONDIÇÃO PARA A LIBERDADE PRÁTICA NA FILOSOFIA KANTIANA**

Campo Grande – MS  
2023

**Paola Dias Bauce**

**CAUSALIDADE POR LIBERDADE: A IDEIA DE LIBERDADE TRANSCENDENTAL  
COMO CONDIÇÃO PARA A LIBERDADE PRÁTICA NA FILOSOFIA KANTIANA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como pré-requisito para graduação no Curso de Licenciatura em Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Amir Abdala

Campo Grande – MS  
2023

## DEDICATÓRIA

À minha família e amigos

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a meus professores, cujas figuras sempre foram inspiradoras em minha vida. Em especial, agradeço ao professor Amir Abdala, que me ajudou imensamente, e ao professor Ronaldo José Moraca. Palavras não bastam para expressar o respeito e gratidão que tenho por eles.

Agradeço à minha família, em especial, minha mãe, e meus amigos, que sempre me deram forças para continuar.

## EPÍGRAFE

*Oh, sim! À ideia tal todo me voto,  
É da sapiência a derradeira máxima:  
Que só da liberdade e vida é digno  
Quem cada dia conquistá-las deve!  
Assim robusta vicia, entre perigos,  
Crianças, homens, velhos, aqui pasmam.  
Pudesse eu ver o movimento infindo!  
Livre solo pisar com povo livre!  
Ao momento tão fugaz então dissera  
“És tão belo, demora-te! Por séculos  
E séculos de meus terrenos dias  
Não se apaga o vestígio” – Agora mesmo,  
Somente em pressentir tanta delícia,  
Gozo ditoso o mais celeste instante.  
(Fausto, de Goethe)*

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo discutir o conceito de liberdade na *Crítica da razão pura*, de Immanuel Kant, enquanto uma ideia transcendental necessária à razão humana, fundamental para o escape do consequente determinismo causal posto pela estruturação do processo de conhecimento na filosofia kantiana. De início, tratamos como Kant caracteriza o conhecimento científico, regulado pelo sujeito, e estabelece a diferenciação entre o que é acessível para nós na experiência – os fenômenos – das coisas em si mesmas – o númeno –, que, por serem inacessíveis para nós, não podem ser conhecidas. Em um segundo momento, tratamos como emerge a ideia de liberdade no interior das questões metafísicas, no discorrer da terceira antinomia da razão pura, e como a liberdade transcendental é imprescindível para a compreensão e devida fundamentação da liberdade prática. Por fim, transitamos para a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, obra em que Kant trata mais especificamente do uso prático da razão, isto é, da liberdade aplicada na experiência. Com isso, buscamos evidenciar a importância da ideia transcendental de liberdade na primeira obra crítica de Immanuel Kant, assim como sua essencialidade para nossas ações, se consideradas livres.

**Palavras-chave:** Liberdade. Metafísica. Liberdade Transcendental. Liberdade Prática. Immanuel Kant.

## ABSTRACT

The present paper aims to discuss the concept of freedom in *the Critique of pure reason*, by Immanuel Kant, as a transcendental idea that is necessary to human reason, fundamental to the escape of the causal determinist, resulting from the structure of the knowledge process in Kant's philosophy. Initially, we address how Kant characterizes scientific knowledge, regulated by the subject, and establish the difference between what is accessible to us in the experience -- the appearances -- from the things in themselves -- the noumena -- that, for being inaccessible to us, thus can't be known. Secondly, we handle how the idea of freedom emerges inside metaphysical questions, in the discourse of the third antinomy of pure reason, and how transcendental freedom is essential to the comprehension and proper reasoning of practical freedom. In the end, we transition to the *Groundwork of the metaphysics of morals*, a work in which Kant explores more precisely the practical use of reason, that is, of freedom applied in experience. With that, we aim to demonstrate the importance of the transcendental idea of freedom in Immanuel Kant's first critical work, such as its essentiality to our actions if considered freely.

**Keywords:** Freedom. Metaphysics. Transcendental Freedom. Practical Freedom. Immanuel Kant.

## Sumário

|  |    |
|--|----|
| <b>Introdução</b> .....  | 8  |
| <b>1 Crítica da razão pura: metafísica e conhecimento</b> .....  | 12 |
| 1.1 Por uma crítica da razão.....  | 12 |
| 1.2 A constituição do conhecimento científico.....   | 14 |
| 1.3 A causalidade como representação da natureza.....  | 21 |
| 1.4 A razão pura para além dos limites de toda experiência possível.....   | 25 |
| <b>2 Liberdade enquanto possibilidade transcendental</b> .....   | 32 |
| 2.1 Antinomias da razão pura e o conflito das ideias cosmológicas.....   | 32 |
| 2.2 A busca pela solução do conflito.....  | 35 |
| 2.3 Causalidade por natureza e causalidade por liberdade.....  | 39 |
| <b>3 A ideia de liberdade na <i>Fundamentação da metafísica dos costumes</i>, ou de uma razão essencialmente moral</b> ..... | 44 |
| 3.1 Razão e vontade.....   | 44 |
| 3.2 Os imperativos categóricos.....  | 47 |
| 3.3 Vontade livre e reino dos fins.....  | 52 |
| <b>Considerações finais</b> .....  | 58 |
| <b>Referências bibliográficas</b> .....  | 63 |



## Introdução

O século XVIII representou grandes marcos para a humanidade, descobertas científicas, revoluções políticas e transformações intelectuais, caracterizando uma época em que o ser humano se julgava capaz de ultrapassar os limites estabelecidos pela tradição cultural e intelectual. Dentre essas mudanças, situa-se o debate das teorias físicas de Leibniz e Newton, com notáveis repercussões para as áreas das ciências naturais. Isso porque já se expressava, na física newtoniana, um afastamento da metafísica dogmática<sup>1</sup>. Em *Newton e a consciência europeia*, Paolo Casini observa:

Desde 1670 Newton cortara pela raiz a árvore cartesiana do conhecimento humano. Fizera *tabula rasa* da antiga ontologia, entendida como prolongamento da física. A acolhida da física newtoniana ao longo do século XVIII provocou em toda a Europa uma crise e uma rearticulação da tradicional ordem do saber. Também a árvore de Bacon parecia superada. O declínio da metafísica era rápido e irreversível. O método experimental, com os seus seguros e definitivos progressos, não apenas se tornara autônomo; usurpava, de fato, o primado; e a dinâmica – ciência rainha da física celeste e terrestre – tornava-se o paradigma do novo saber. As ciências físicas e as ciências humanas passaram a imitar a sua ordem racional e as suas leis. Era ela a nova “ciência primeira” (1995, p. 59-60).

Instauram-se as provas *a posteriori*, uma ciência experimental de observação dos fenômenos na busca de acontecimentos constantes e de leis capazes de explicá-los. Desde reformulações às noções de espaço e tempo ao movimento e queda livre dos corpos, podem-se prescrever leis gerais da matéria, limitadas à nossa maneira de compreensão do mundo<sup>2</sup>. Contudo, se todas as nossas ações no âmbito material e físico podem ser prescritas e explicadas objetivamente, podemos ainda dizer que há liberdade naquilo que fazemos? Há algo no mundo que não seja objetivamente determinado, e, porquanto, há algo que garanta que somos inteiramente livres?

Nesse contexto, apresenta-se a filosofia de Immanuel Kant. Apesar do grande apreço pela física newtoniana<sup>3</sup>, Kant não se dispôs a reduzir as ações e o intelecto humano a mecanismos inteiramente naturais. Ele constata os avanços científicos das ciências naturais, ao

---

<sup>1</sup> Não à toa Newton denomina sua obra *Principia mathematica*, em contraposição à *Principia philosophiae* de Descartes. Nesse sentido, a segunda seção do segundo capítulo, intitulada *Semântica da metafísica* (p. 49-51), presente no livro *Newton e a consciência europeia*, de Paolo Casini (1995), faz-se muito informativa e esclarecedora.

<sup>2</sup> Sobre o uso dos termos “leis” e “axiomas” no contexto da física newtoniana, ver Casini (1995, p. 59-69). Faço aqui esta observação pois, nas páginas citadas, é possível notar como Newton reconhece a limitação do conhecimento dada à cognição humana (assim como Kant, de forma diferente, o fará na *Crítica da razão pura*).

<sup>3</sup> Ver cap. VI da obra *Newton e a consciência europeia* (CASINI, 1995, p. 123-146); seção intitulada *Apresentação global da filosofia teórica de Kant*, presente em *Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant* (GRAYEFF, 1951, p. 219-226); e introdução de título *O céu estrelado e a lei moral*, em *Kant* (GUYER, 2009, p. 17-44).

passo que metafísica, desacreditada, aparenta permanecer em suas intermináveis disputas. Deveríamos, então, abandonar a metafísica? Ela teria algum dia o posto de uma ciência, assim como os conhecimentos das áreas naturais?

Essas e outras questões o mobilizam a elaborar a *Crítica da razão pura*, publicada em 1781. Nessa obra, que futuramente viria a compor o criticismo kantiano<sup>4</sup>, núcleo essencial de sua filosofia, Immanuel Kant visa instaurar um tribunal da razão, a fim de reconhecer quais seus limites e o que essa faculdade pode conhecer efetivamente. Há algum conhecimento possível para além da experiência? O que caracteriza um conhecimento científico? E por que a metafísica, em drástico contraste com as demais áreas, não avançou em seu campo de estudos?

Tendo em vista tais questionamentos, é estabelecido, no decorrer da obra, a impossibilidade de um conhecimento para além dos limites da experiência – e isso se dá pela própria constituição do sujeito conhecedor do mundo. Segundo Kant, nós, enquanto seres de intuição sensível, só temos acesso às *representações* dos objetos, isto é, aos fenômenos, e jamais somos capazes de conhecê-los como eles são em si mesmos. Nem por isso, afirma o filósofo, devemos abandonar a metafísica. Mesmo que o conhecimento científico se restrinja à experiência, é necessário reconhecermos a legitimidade das pretensões metafísicas da razão, pois também é preciso considerar o ser humano para além dos determinismos naturais, isto é, sujeito inteiramente às leis causais regentes do mundo fenomênico. Sob essa perspectiva, que inclui a limitação do conhecimento humano, a diferença entre o mundo fenomênico e as coisas em si mesmas, e as pretensões da razão para além das leis e causas naturais, Kant oferece, em sua primeira *Crítica*, um fundamento para a liberdade humana.

Posto isto, o presente trabalho visa, inicialmente, examinar como emerge o conceito de liberdade transcendental no contexto da obra *Crítica da razão pura*, tendo em vista a elaboração do processo do conhecimento científico estabelecido pelo filósofo que, de início, parece impossibilitar a confluência da natureza com a liberdade humana. Nesses termos, examinaremos como a hipótese de uma liberdade transcendental fundamenta a construção de uma filosofia prática, foco dos argumentos desenvolvidos na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, publicada em 1785.

Para tanto, faz-se imprescindível a compreensão do projeto kantiano traçado na *Crítica da razão pura*, a saber, se é possível legar à metafísica o estatuto de ciência e,

---

<sup>4</sup> O criticismo kantiano inicia-se a partir da publicação de sua primeira *Crítica*, isto é, a *Crítica da razão pura*. Posteriormente, pelos problemas indicados nessa obra, Kant publicaria a *Crítica da razão prática* em 1788 e, em 1790, a *Crítica da faculdade de julgar*, completando assim o conjunto de seus textos críticos. Vale ressaltar alguns textos complementares no criticismo kantiano, como os *Prolegômenos a toda metafísica futura* (1783) e a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785).

consequentemente, qual a caracterização de um conhecimento científico. O primeiro capítulo tem por objetivo familiarizar o leitor com os conceitos principais presentes nessa obra, a saber, a importância da constituição humana, de caráter sensível e intelectual, significativa para o conhecimento possível acerca do mundo; a formulação de juízos analíticos, sintéticos e sintéticos *a priori*; a limitação do entendimento ao campo da experiência; e as pretensões metafísicas da razão com sua conseqüente dialética. O desenvolvimento de tais aspectos é essencial para a compreensão do fundamento oferecido à possibilidade da liberdade compatível com a experiência.

Já no segundo capítulo, posta a discussão acerca das ilusões, fruto de uma dialética natural da razão, veremos como, dentre as ideias dessa faculdade, a liberdade transcendental coloca-se, de certa maneira, como essencial. Assim, veremos a proposta de Kant para solucionar a aparente incompatibilidade entre leis da natureza e liberdade. Primeiramente, inspecionaremos como o conceito de liberdade aparece em contraposição à ordem dos acontecimentos nas *antinomias* da razão e, na sequência, explanaremos sobre o encaminhamento que o filósofo apresenta para a solução desse conflito. Passaremos, enfim, para as indicações da passagem da liberdade transcendental para a liberdade em âmbito prático.

Por fim, no terceiro capítulo, veremos como Kant esboça uma *razão pura prática*<sup>5</sup>, isto é, a razão capaz de determinar a vontade humana em suas ações. O que caracteriza uma ação livre no sistema filosófico kantiano? E, sendo a liberdade uma ideia da razão, prescreve ela também leis, diz daquilo que devemos ou não fazer? Será discutido, portanto, não só como a liberdade transcendental pode, mesmo que problematicamente, servir de fundamento à liberdade prática, mas também se, de forma semelhante às leis da natureza, a razão prescreve à vontade leis da liberdade. Ainda, se agimos livremente, isto é, se agimos independentemente de influências sensíveis e inclinações pessoais, agimos, segundo Kant, moralmente. Agir livremente é agir submetendo-se às leis morais. E isso se torna possível graças à autonomia da vontade humana, isto é, sua capacidade de prescrever a si mesma suas leis, sem ser determinada por causas externas – justamente, sua característica de *liberdade*.

Tal discussão é significativamente importante para o conjunto filosófico de Immanuel Kant, afinal, conforme esse filósofo, o ser racional é o único capaz de agir livremente. E, se consideramos que a razão pura prática possui seus próprios princípios, responsáveis por guiarem e delimitarem nossas decisões exclusivamente *a priori*, poderíamos estabelecer uma

---

<sup>5</sup> Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant anuncia o caminho para o exame da *razão pura prática*, questão que seria detalhadamente desenvolvida na *Crítica da razão prática*. Neste trabalho, não tratamos da *Crítica da razão prática*.

moral racional prescrita à vontade humana a partir de si mesma, sempre tendo em vista o fim mais elevado almejado pela razão. Do contrário, devemo-nos contentar com o delineado alcance do conhecimento possível, devido às limitações da natureza humana.

## 1 Crítica da razão pura: metafísica e conhecimento

### 1.1 Por uma crítica da razão

Inicialmente, é de grande valia registrar a influência de David Hume sobre o projeto crítico de Kant. Como o filósofo afirma nas páginas iniciais de *Prolegômenos a toda metafísica futura*, não houve ataque mais decisivo à metafísica do que o desferido por Hume. As críticas de Hume dirigem-se precisamente à conexão de causa e efeito como gerada pela razão, ou seja, à possível demonstração *a priori* da relação necessária entre a existência de um objeto e a existência de outro. Para Hume, tal necessidade não seria fruto da razão, e sim do hábito e da imaginação, derivando daí senão uma necessidade subjetiva, que se passaria então por uma necessidade objetiva, ou seja, um conhecimento seguro e universal. Embora Kant não corrobore integralmente as reflexões do filósofo escocês, diz que "foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa" (1988, p. 17).

Essas e outras questões compõem o empreendimento kantiano na *Crítica da razão pura* (1781), isto é, se a metafísica, caso não possa ser uma ciência, deve ser descartada. Ainda, instaurado um tribunal da razão, situam-se o possível reconhecimento de seus limites e a natureza de suas pretensões, que muitas vezes se situam para além de toda experiência. Vale, porém, ressaltar as restrições deste trabalho, pois não trataremos detalhadamente de todos os aspectos da discussão kantiana acerca do conhecimento, destacando apenas os pontos indispensáveis para a compreensão do problema aqui disposto.

Já na *Introdução* da primeira *Crítica* (2015, p. 45-63), Kant aponta como se dá o conhecimento seguro: "Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência; [...] *No que diz respeito ao tempo*, portanto, nenhum conhecimento antecede em nós à experiência, e com esta começam todos." (2015, p. 45). Isso implica que o conhecimento científico *necessita* de um conteúdo provindo da experiência – o que não significa que ela seja precisamente a origem do conhecimento. Kant pontua que, enquanto sujeitos do conhecimento, somos dotados de *sensibilidade*, ou seja, da capacidade de sermos afetados por objetos externos a nós, assim como possuímos uma *espontaneidade* da razão, capaz de produzir conhecimento por si mesma. Se nos referimos prioritariamente à sensibilidade, falamos de *juízos sintéticos*, ao passo que, se tratamos da razão pura, obtemos *juízos analíticos* ou *conhecimentos a priori*, vista sua independência de toda e qualquer experiência. A distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos delinea o ponto de partida do exame kantiano da natureza do conhecimento, e, por isso, merece atenção especial.

Os juízos analíticos, por serem formulados segundos as leis da razão, são *necessários e universais*. Mas, por sua independência em face da experiência, são apenas juízos explicativos, ou seja, só dizem do sujeito aquilo que está contido nele mesmo, explicitando um predicado que pertence à sua identidade. Por exemplo, Kant dirá da expressão “todos os corpos são extensos”: no conceito de *corpo* já está contida a noção de *extensão*, e a experiência dos corpos na sensibilidade simplesmente concordará com o que se sabe dele. Tais juízos, então, são conhecimentos puros, pois abrangem universalidade e necessidade anterior à experiência e que jamais poderiam ser extraídas dela, destoando, assim, dos *juízos sintéticos*, isto é, aqueles formados a partir da experiência e que só possibilitam, portanto, um conhecimento *a posteriori*.

Por possibilitarem um conhecimento *a posteriori*, são justamente os juízos sintéticos os que permitem a ampliação do conhecimento que temos acerca de um determinado objeto. Eles são os responsáveis por oferecer o acréscimo de características ligadas sinteticamente ao objeto por meio da experiência. Por transcorrerem exclusivamente na experiência, tais juízos são de caráter contingente, isto é, não exprimem valor de ligação *universal e necessária*<sup>6</sup>. Se digo, como exemplifica Kant, que “todos os corpos são pesados”, não trato mais de uma propriedade contida *a priori* no conceito de corpo, como a de extensão, mas falo agora de uma característica atribuída a ele exclusivamente pela experiência, isto é, a de peso. Trata-se, portanto, de um juízo sintético.

Vimos, até aqui, que são os juízos analíticos, possíveis pela nossa própria constituição enquanto sujeitos do conhecimento, os de valores necessários e universais. Contudo, por se limitarem apenas ao predicado contido no objeto, isto é, um mero conhecimento puro sem elementos da experiência, portanto, apenas explicativo, não ampliam o que sabemos dele. Por outro lado, os juízos sintéticos, ao saírem do simples conceito do objeto e atribuírem a ele características apreendidas pela experiência, contribuem para um acréscimo de nosso saber. Mas, nem por isso, os juízos sintéticos exprimem uma relação de necessidade ou universalidade presente na ligação de certas características a um determinado objeto, não estabelecendo, portanto, um conhecimento seguro e efetivo deste. Então, como se dá a constituição de um conhecimento científico?

Diante desta questão, Kant discrimina um terceiro tipo de juízo. Se os juízos analíticos atribuem universalidade e necessidade, mas não ampliam o conhecimento, e se os juízos sintéticos não possuem a validade precisa para a segurança do que apreendemos do objeto, os

---

<sup>6</sup> Os juízos sintéticos permitem, no máximo, *generalizações*, pois dizem respeito ao que refere à experiência – que é, por si mesma, contingente. Somente juízos analíticos, por se disporem *a priori*, possuem valor necessário e universal.

juízos pelos quais a ciência seria composta teriam de, simultaneamente, permitir a ampliação de seus conceitos pela experiência e oferecer uma universalidade posta *a priori*. Este terceiro tipo de juízo são os juízos *sintético a priori*, ou seja, juízos de ampliação do conhecimento a partir de uma síntese concebida anteriormente ao contato com a experiência.

Um exemplo de ciência constituída de juízos sintéticos *a priori* seria a matemática: suponhamos uma soma “ $7+5=12$ ”; o número 12 não está contido previamente no número 7 ou 5, mas o resultado da soma de ambos é dado *sinteticamente a priori* na medida em que o resultado 12 se dá como necessário e verdadeiro, e jamais a soma de ambos poderá dar outro resultado. É algo que, antes mesmo da experiência, sabemos ser correto e irrefutável.

Mas vale questionar: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Para Kant, este é problema geral da razão pura (2015, p. 56), e sua crítica se faz necessária ao passo que precisamos analisar como se realiza o conhecimento. Ademais, a resposta para esse problema faz-se imprescindível para a inspeção das controvérsias em que a metafísica está envolta e, por conseguinte, para a compreensão das inclinações naturais da razão humana que, segundo o filósofo, sempre se voltam para questões além de toda experiência possível.

Vejamos, então, quais os elementos permissivos de um juízo sintético *a priori*.

## 1.2 A constituição do conhecimento científico

Nas linhas iniciais da seção intitulada *Estética transcendental* (2015, p. 71-95), Kant indica as duas vias pelas quais podemos apreender um objeto: por *intuições* e por *conceitos*. Nestes, o objeto nos é dado quando pensado pelo *entendimento*, isto é, por meio de nossa capacidade intelectual, e se refere indiretamente à experiência. As intuições, por sua vez, são oferecidas pela sensibilidade, a saber, pela sensação provocada em nós por um objeto quando somos afetados por ele. Em uma intuição empírica, fruto de uma sensação originada do contato com um objeto na experiência, o objeto de tal intuição é denominado *fenômeno*.

Os fenômenos constituem-se de matéria e forma: a matéria corresponde àquilo apreendido pela sensação, ou seja, suas características empíricas; já a forma diz respeito àquilo que ordena as diversas experiências em determinadas relações. Em outras palavras, a matéria nos é dada *a posteriori*, enquanto a forma é dada *a priori*. Há no sujeito do conhecimento, especificamente no entendimento, algo *a priori* que permite a compreensão de certas relações e conexões de um diverso dado na experiência e que, de certa maneira, até mesmo a possibilita. No que diz respeito à sensibilidade, são as *formas puras* da intuição em geral, isto é, a intuição pura, que possibilita *a priori*, enquanto forma, a experiência em geral.

Dadas as duas faculdades relacionadas ao conhecimento, a saber, sensibilidade e entendimento, Kant isola em um primeiro momento aquela que possibilita a experiência de objetos externos e atribui ordem às sensações, cabendo, pois, à estética transcendental analisar os princípios das formas puras da intuição, sendo elas o *espaço* e o *tempo* – ambas são condições necessárias, inerentes ao sujeito e essenciais à percepção dos objetos. Para Kant, espaço e tempo não são entidades existentes e subsistentes em si mesmas, assim como não são noções retiradas da experiência. Tratemos primeiro do espaço.

Quando pensamos em um objeto e, por conseguinte, no espaço preenchido por ele, este é sempre tido por nós como um fundamento para aquele, e não o contrário – posso pensar um espaço sem objetos, mas não posso pensar em um objeto que não esteja no espaço, ou melhor, que não ocupe um espaço com sua existência. Assim, servindo de fundamento para a experiência, como uma condição *a priori* do próprio sujeito, o espaço é, antes, uma intuição pura, quer dizer, a forma pura de nosso sentido externo, e não um conceito derivado da experiência.

Portanto, tal intuição pura é o fundamento para a experiência, aspecto da constituição formal do sujeito, por meio do qual ele é afetado por objetos externos em geral. O espaço, enquanto forma pura *a priori* da intuição, é que torna possível toda e qualquer experiência pela sensibilidade.

É o que se nota também quanto à outra intuição pura, igualmente fundamental na constituição sensível do sujeito – o tempo: como poderíamos perceber a ordem dos acontecimentos na experiência, e o que teríamos senão representações desconexas, sem que elas estivessem inseridas em uma relação temporal? Logo, enquanto o espaço é a forma pura do sentido externo, ou melhor, o fundamento *a priori* da intuição de objetos a partir da experiência – limitando-se, portanto, a objetos externos –, o tempo é a fundamentação *a priori* de todos os fenômenos em geral, sejam eles objetos dos sentidos externos – na medida em que o sujeito é afetado por eles através da sensibilidade – ou objetos dos sentidos internos – estados privados do sujeito, como sentimentos, pensamentos etc. Podemos compreender as relações de causa e efeito nos fenômenos ou perceber que existimos e permanecemos existindo apesar das modificações de nosso estado, não porque tais relações e apercepções tratem-se de realidades intuídas a partir da experiência, mas sim porque tais relações estão fundamentadas *a priori* na forma pura de nosso sentido interno e, assim, adquirem ordem e relação. Sem tal intuição pura, a experiência seria, antes, um todo desconexo e sem sentido.

Percebemos, então, que tanto o espaço quanto o tempo são *concepções transcendentais*, ou ainda, condições *a priori* da intuição: não podemos conceber um objeto não existente no



espaço nem cujas modificações se deem fora do tempo, isto é, cujas relações não sejam temporais<sup>7</sup>, de sucessão e de simultaneidade. Além disso, consistem na *forma* da experiência, não se trata de intuições formuladas a partir do contato com ela, mas, antes, que a possibilitam e ordenam o diverso da experiência – viabilizam, portanto, um conhecimento sintético *a priori*.

Assim, são as formas puras da intuição, sem as quais não poderíamos, em primeiro lugar, ter a experiência de um objeto, que possibilitam os juízos sintéticos *a priori*, e, por sua vez, fundamentam o conhecimento científico. Tais juízos oferecem base para a descoberta de características sensíveis de um objeto da experiência cujos princípios são postos *a priori*, mas não mais restritos ao seu conceito, ampliando-o por meio de suas intuições correspondentes e ligadas a ele sinteticamente. Em outras palavras, as intuições puras fornecem ao entendimento o conteúdo provindo de uma experiência possível, de forma a atribuir a ela fundamentos *a priori* que garantam sua compreensão.

Contudo, devemos ressaltar que, por serem *condições* da intuição sensível, essas formas puras restringem seu domínio aos objetos apenas enquanto *fenômenos, representações* dos objetos, e jamais como coisas em si mesmas:

O tempo e o espaço são, assim, duas fontes de conhecimento das quais se podem extrair *a priori* diferentes conhecimentos sintéticos [...]. Tomados em conjunto, eles são, com efeito, as formas puras de toda intuição sensível, tornando possíveis, assim, as proposições sintéticas *a priori*. Mas por isso mesmo (porque são meras condições da sensibilidade) essas fontes *a priori* de conhecimento determinam-se os seus limites, quais sejam, que elas só se aplicam aos objetos na medida em que eles sejam considerados fenômenos, e que não apresentam as coisas em si mesmas. Unicamente aqueles são o seu campo de validade, fora do qual, caso dele se saia, não existe nenhum uso objetivo dessas fontes. (KANT, 2015, p. 84-85).

Mas não é por se restringirem aos fenômenos que não seja possível um conhecimento seguro da experiência. Segundo Kant, o erro, quando acontece, procede de um equívoco de nossa faculdade de julgar, e não pelo fato de o conteúdo de nossos juízos referirem-se a fenômenos. Neste sentido, o uso do termo *fenômeno* para os objetos da experiência não deve significar *aparências* destituídas de sentido e ilusórias, mas sim referindo-se a como tais objetos *aparecem para nós*, segundo nossa constituição sensível *a priori*, a saber, as formas puras de intuição, espaço e tempo.

Vimos, até o momento, que são as intuições puras as formas *a priori* de toda experiência, que permitem ao sujeito, por lhe serem inerentes, a compreensão e, antes, a possibilidade de ser

---

<sup>7</sup> Tal ponto será abordado nos *esquematismos da intuição*. A intuição pura dos sentidos em geral – o tempo – terá grande importância na formulação do conhecimento, pois estabelece a relação dos fenômenos entre si, apreendidas pelo sujeito. Isso implica que a percepção da experiência, na medida em que é realizada sob condições temporais, só pode proceder em uma relação de *causalidade*.

afetado por ela. Ademais, são as intuições puras, quando articuladas com conceitos, as constituintes de um juízo sintético *a priori*. Resta-nos tratar dessa outra via do conhecimento, dada pelo entendimento.

Na *Introdução da Lógica transcendental* (2015, p. 96-104), segunda parte da *Crítica da razão pura*, Kant define o entendimento como a “faculdade de produzir representações por si mesma, ou a *espontaneidade* do conhecimento” (2015, p. 96), isto é, aquela capaz de pensar um objeto da intuição. Dessa maneira, o autor identifica duas faculdades de conhecimento no sujeito – entendimento e sensibilidade –, sendo o conhecimento efetivamente realizado na articulação de ambas, e nenhuma deve ser preferível a outra, pois

[...] Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (i.e., acrescentar-lhes o objeto na intuição) é tão necessário quanto tornar compreensíveis suas intuições (i.e., colocá-las sob conceitos). Ambas as faculdades ou capacidades também não podem trocar suas funções. O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos nada podem pensar. Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento (KANT, 2015, p. 97).

Assim como a sensibilidade, o entendimento também possui formas puras, independentes de toda experiência. Estas são as *categorias*, de natureza *transcendental*, isto é, estabelecem *como e de que maneira* certas representações são possíveis ou aplicáveis a objetos da experiência, ou melhor, determinam como é possível que se conheça um objeto antes de estabelecida uma relação com ele, não se referindo especificamente ao *modo* de conhecê-lo (seja exclusivamente por meio de juízos sintéticos ou analíticos, isto é, empiricamente ou *a priori*), mas sim à *possibilidade* de tal conhecimento<sup>8</sup>.

A sensibilidade opera com intuições, e o entendimento, com conceitos. Na *Analítica dos conceitos* (2015, p. 105-171), Kant estabelece que os conceitos são representações comuns ordenadas por funções, ou melhor, representações gerais concebidas pelo entendimento a partir de representações particulares e formando, a partir dessas diferentes representações, um conceito.

As funções da unidade de tais representações são denominadas *juízos*, concepções de nosso entendimento, conhecimentos estabelecidos a partir de “abstrações” de representações, da concatenação de todas as particularidades para a formulação de uma representação mais

---

<sup>8</sup> Kant estabelece, na *Analítica dos conceitos*, a tábua dos juízos (2015, p. 108), composta de quatro funções: quantidade, qualidade, relação e modalidade. Tais funções prescrevem como o entendimento concatena representações particulares em outras mais gerais, capazes de lhe oferecer mais informações em uma única representação. A partir dessa tábua, mais adiante, o filósofo formula a tábua das categorias (2015, p. 114), constituída, igualmente, de quatro conceitos puros do entendimento, que determinam como este pode compreender o diverso da experiência dado pela intuição. Pela finalidade desse trabalho, tais aspectos não serão tratados com profundidade ao decorrer da discussão, mas a menção faz-se necessária no contexto da filosofia kantiana.

geral. Assim, ao que o entendimento opera por representações de representações, os conceitos, mas estes não são senão aqueles estabelecidos pelos juízos. Dessa forma, o entendimento pode ser tomado como uma *faculdade de julgar*.

Neste ponto, devemos nos questionar: como condições subjetivas de nosso pensamento podem não só se relacionarem *a priori* com objetos, mas, ainda, estabelecem uma relação válida, isto é, necessária e universal? Como observa Kant:

Mostra-se aqui uma dificuldade, pois, que não encontrávamos no campo da sensibilidade, a saber, como as *condições subjetivas do pensamento* deveriam ter *validade objetiva*, i.e., fornecer condições de possibilidade de qualquer conhecimento dos objetos: pois fenômenos podem certamente nos ser dados na intuição sem as funções do entendimento (2015, p. 123).

Devemos nos atentar para a questão colocada pelo autor: em um primeiro momento, a sensibilidade parece não oferecer esse problema, a saber, que não seja determinada por algum elemento anterior ao contato com a experiência, pois nossas formas puras de intuição proporcionam recepção direta dos objetos. Agora, que tais objetos tenham de ser dados conforme as condições de nosso *entendimento*, isto é, sob condições *a priori* de nossa faculdade intelectual, completamente anteriores ao contato com eles, isso não se faz tão claro nem óbvio.

Examinemos a questão acima a partir das ponderações feitas por Kant acerca da experiência. Como vimos, ela só pode nos oferecer generalidades – uma regra de valor universal não é propriedade de nenhuma regra empírica<sup>9</sup>. Se queremos fundamentar conhecimentos científicos (portanto, juízos sintéticos *a priori*), nos resta somente a aplicabilidade das categorias do entendimento, pois são elas que nos oferecem princípios universais e necessários.

Kant prossegue em sua análise, considerando duas hipóteses: ou quando o objeto torna a representação possível, ou quando esta possibilita aquele. No primeiro caso, a relação estabelecida com o objeto é meramente empírica e não pode ser dada *a priori* – é o caso da representação empírica pela via da sensibilidade. Contudo, se é a representação que antecede o objeto, ou seja, quando só por meio dela se torna possível conhecer o objeto, tal relação é determinada *a priori*. Os objetos, então, só podem ser dados através de nossa sensibilidade, ou seja, intuídos, *ao passo que sua condição formal se encontra em nossa mente*, isto é: o

---

<sup>9</sup> Vale observar a diferença entre *generalidade* e *universalidade*. A generalidade dada pela experiência corresponde a uma correlação entre uma quantidade *x* de ocorrências comuns – podemos extrair dela uma generalização entre coisas que acontecem, mas não tirar daí uma *regra universal*, ou seja, *sempre* e *necessariamente* que um fato *Y* ocorrer, será sucedido de *Z*, e assim por diante. Não posso extrair da experiência uma relação necessária entre o fato *Y* e *Z*, pois a observação se limita ao tempo presente, de forma que não há garantia que isso ocorra em um tempo futuro, e não há, portanto, a possibilidade de me oferecer uma regra *universal*. Pela observação, ou seja, após observar a sucessão do fato *Z* após o fato *Y*, realizo uma generalização da experiência – posso *supor* que, toda vez que ocorra o fato *Y*, ocorrerá após ele o fato *Z*. Contudo, a observação jamais me dará a *certeza* de tal relação. Quem o faz são as categorias do entendimento

conhecimento seguro acerca do mundo, com sua universalidade e necessidade, só pode ser estabelecido pois as condições que regem nossa sensibilidade, os princípios pelos quais podemos nos relacionar com objetos, encontram-se *a priori* no entendimento e fundamentam toda a nossa experiência. As categorias – essas condições subjetivas de todo pensamento – possuem validade objetiva visto que somente por meio delas podemos nos relacionar com o mundo.

Tal ponto é de extrema importância pois, ao dizer que as categorias do entendimento possibilitam, *a priori*, a experiência em geral, também dizemos que seu campo de aplicação também se limita a ela, ou seja, as categorias devem ser tomadas apenas como aquelas que possibilitam *a priori* toda experiência, e só devem fazer referência a uma experiência possível.

Assim, podemos extrair da experiência um conhecimento seguro pois são as categorias que permitem, antes, que qualquer experiência seja possível. Todavia, ainda não se esclarece precisamente como os fenômenos se determinam sob as relações impostas pelas categorias. Reaparece, então, a questão anterior em termos diferentes: como a matéria, apreendida pela sensibilidade, pode se relacionar com os conceitos puros do entendimento?

A correlação dos fenômenos não pode ser dada por nós através da sensibilidade – novamente, ela só nos oferece generalidades, e não regras universais e necessárias. Se são as condições subjetivas do pensamento as regentes de toda experiência, são elas que realizam a ordenação do diverso segundo sua necessidade – é esta função do entendimento, a qual Kant denomina *ligação*, que estabelece a conexão daquilo que nos é dado pela intuição e as categorias, possibilitando assim, ou melhor, estabelecendo uma condição *a priori* do conhecimento. Essa ligação “não é dada através dos objetos, mas é executada pelo próprio sujeito, pois é um ato de sua autoatividade” (KANT, 2015, p. 128).

Kant assinala que, além de trazer consigo os conceitos de diverso e de síntese, a ligação também aponta para a *unidade* – é a “representação da *unidade sintética do diverso*” (2015, p. 129). A concepção de unidade antecede a ligação feita pelo entendimento, pois tanto a síntese realizada pelas categorias como o diverso dado pela intuição pura pressupõem uma unidade capaz de estabelecer a conexão entre eles – esta unidade, para Kant, seria o *eu penso*, isto é, o sujeito que acompanha e participa de todos os momentos da construção de um conhecimento.

Portanto, a ordem nos fenômenos é posta quando a condição da sensibilidade se situa, originalmente, na unidade da consciência. E é também nesta unidade que se constitui a validade objetiva das categorias, isto é, ela acompanha necessariamente todas as instâncias do conhecimento, ordena e possibilita toda experiência e representação advinda dos fenômenos, na medida em que é dada *a priori*. Ademais, tal validade objetiva difere de uma mera subjetiva,

referindo-se a “princípios da determinação objetiva de todas as representações na medida em que podem tornar-se conhecimento” (KANT, 2015, p. 135), derivados da unidade da consciência. Dessa maneira, se fazem referência às relações dos conceitos puros do entendimento, são juízos válidos e necessários; não tratam de situações particulares, restritas a nossas experiências singulares – e aquilo mesmo que é subjetivo só pode ser dado pelo entendimento, pois só por intermédio de suas categorias é que se pode compreender e experienciar o mundo.

Porém, por mais que o conhecimento dos fenômenos se situe sob conceitos puros *a priori*, nem por isso estes podem, separados das intuições, constituir conhecimento próprio. As categorias são regras para a faculdade do entendimento, e não podem por si mesmas *conhecer*, mas apenas *organizar e ligar* o conteúdo dado a elas pela intuição. Como pontua Kant, “elas [as categorias] são apenas regras para um entendimento cuja faculdade consiste inteiramente no pensar, i.e., na ação de trazer à unidade da apercepção a síntese do diverso, que lhe foi dado de outra parte na intuição [...]” (2015, p. 137). Se, no entanto, aplicamos as categorias a objetos inteiramente intelectuais, isto é, possíveis somente no pensamento, não temos aí conhecimento algum, e esse objeto nada vale para nós – “apenas a *nossa* intuição sensível e empírica pode fornecer-lhes sentido e significado” (KANT, 2015, p. 139).

Vimos, assim, como se dá a validade das categorias, e como elas podem ser aplicadas às nossas intuições. Contudo, resta responder como a natureza pode ser determinada *a priori* pelo entendimento, se suas categorias não são dela retiradas, mas, antes, trata-se da própria estrutura cognitiva do sujeito. Em outros termos, como as categorias podem determinar os fenômenos *a priori*, se ambos são constituídos de naturezas diferentes, isto é, como formas puras do entendimento, sem qualquer constituição sensível, podem determinar *a priori* fenômenos empíricos?

Inicialmente, Kant registra que, se os fenômenos são representações dadas às nossas faculdades, as leis regentes dos fenômenos não existem neles mesmos, mas são impostas a eles pelo sujeito a que tais faculdades, capazes de apreender e compreender os fenômenos, são inerentes. Os fenômenos,

como meras representações [...], não estão submetidos a nenhuma lei de conexão além daquela que é prescrita pela faculdade de conexão. [...] Como, no entanto, toda percepção possível depende da síntese da apreensão, mas ela própria, síntese empírica, depende da transcendental, portando das categorias, então todas as percepções possíveis, portanto tudo aquilo que sempre pode chegar à consciência empírica, i.e., todos os fenômenos da natureza, têm de estar sob as categorias no que diz respeito à sua ligação – categorias de que a natureza [...] depende como do fundamento originário de sua necessidade conforme a leis [...] (KANT, 2015, p. 147-148).

Logo, as leis da natureza – o conhecimento científico – não se dão a partir da própria natureza, mas sim das *categorias de nosso entendimento*, necessárias e imprescindíveis para que, em primeiro lugar, a compreensão do mundo seja possível. Ao passo que toda experiência – a síntese empírica do diverso – exige, antes, a unidade sintética do diverso dado *a priori* – a síntese pura –, todos os fenômenos, na medida em que são imprescindíveis para a construção do conhecimento, são colocados sob as categorias do entendimento. Só podemos compreender o mundo e atribuir significado aos objetos de nossa experiência pois todos estão sob as condições de nosso pensamento, isto é, os fenômenos são, por nós, organizados e ligados às categorias, aos conceitos do pensamento; e é porque se situam sob as categorias que são passíveis de sentido e significado. O sujeito, lidando com o mundo e retendo suas experiências, é que deduz a lei nos fenômenos, pois a ordem destes é dada *a priori* por sua faculdade de julgar, ao passo que esta é que possibilita toda e qualquer experiência<sup>10</sup>.

### 1.3 A causalidade como representação da natureza

Na *Analtica dos Princípios* (2015, p. 171-274), Kant inspeciona sob quais condições as categorias do entendimento realizam a síntese do diverso apreendido pelas intuições, quer dizer, procura demonstrar como os princípios do entendimento se aplicam efetivamente à experiência.

O filósofo, inicialmente, indaga o seguinte: se a representação de um objeto que aparece como fenômeno tem de ser compatível com ele, como lidamos com o fato de que, certamente, categorias e objetos são heterogêneos? Para o autor, é necessário um terceiro elemento, que permita a subsunção dos objetos na intuição pela faculdade de julgar, que torne o sensível homogêneo ao inteligível:

É evidente, pois, que tem de haver um terceiro elemento que seja homogêneo com as categorias, de um lado, e com os fenômenos, de outro, e que torne possível a aplicação das primeiras aos últimos. Esta representação mediadora tem de ser pura (sem nenhum elemento empírico) e, ao mesmo tempo, por um lado *intelectual*, por outro *sensível*. Tal representação é o *esquema transcendental* (KANT, 2015, p. 175).

Este terceiro elemento será aquele do sentido interno; mas, na medida em que o sentido interno permite, em primeiro lugar, a apreensão organizada do que é dado no sentido externo,

---

<sup>10</sup> Contextualiza-se, sob tais considerações, a “revolução copernicana” proposta por Kant em alusão a Copérnico, que remodelou todo o sistema planetário e colocou o Sol como centro, e não a Terra. De forma análoga, Kant toma o sujeito como ponto central e característico para o conhecimento, e não mais os objetos, contrariando a perspectiva tradicional cuja dinâmica afirmava o contrário, isto é, o sujeito regulado pelo objeto. Essa concepção kantiana caracteriza sua filosofia como “idealismo transcendental”, expressão que designa a existência de elementos prévios no plano cognitivo, necessários ao conhecimento (as categorias do entendimento), mas que não implica, com isso, a possibilidade de conhecimento além da experiência. Acerca da revolução copernicana, ver Kant (2015, p.28).

torna-se também a condição formal dos fenômenos em geral – e ele não é outro senão o *tempo*. Vejamos como é possível: sendo o tempo uma intuição pura, os fenômenos só podem existir (para nós) sob condições temporais. Mas também tais condições são *a priori* no sujeito que percebe tais fenômenos, na medida em que o tempo é a condição formal do diverso dado no sentido interno. Em suma, o tempo efetua a mediação porque, enquanto forma pura, é da mesma natureza das categorias, assim como, por ser forma da sensibilidade, remete aos fenômenos.

Assim, o tempo, enquanto forma transcendental, assim como condição formal *a priori* do sentido externo (da percepção dos fenômenos) é *homogêneo*, pois é uma regra universal *a priori*, contida *necessariamente* em toda representação empírica. O tempo age, portanto, como elemento intermediário entre categorias do entendimento e os fenômenos, e é sob a determinação do tempo que os conceitos da faculdade de julgar podem subsumir o diverso dado na experiência, isto é, colocá-lo sob regras *a priori*.

A partir disso, temos os *esquematismos transcendentais*, isto é, as condições formais sob as quais os conceitos puros do entendimento se aplicam à sensibilidade, ou melhor, as únicas condições em que as categorias podem ser aplicadas a um objeto. O *esquema* de um conceito se define, então, como as condições puras da sensibilidade a qual ele está restrito.

Os esquemas se tornam possíveis por meio de nossa faculdade de *imaginação*, capaz de percorrer o diverso dado pela intuição para a realização da síntese sob os conceitos do entendimento. Dessa maneira, a imaginação oferece aos conceitos uma representação universal, fornecendo-lhes imagens correspondentes. Contudo, esquemas de conceitos não devem ser confundidos com reprodução de imagens subordinadas a regras empíricas: estas nos são dadas através da experiência por meio de uma imaginação reprodutiva, ao passo que os esquemas são postos por uma imaginação *pura a priori*, sendo que somente por meio delas as imagens são possíveis.

Assim, compreendemos a realidade na medida em que os esquemas oferecem *a priori* às categorias do entendimento condições sob as quais elas podem ser aplicadas. Kant desenvolve os esquemas que nos possibilitam conhecer a realidade segundo a divisão das categorias, de forma que os esquemas são somente determinações postas aos fenômenos, de maneira *a priori*, conforme as condições do tempo, e são, seguindo a ordem das categorias, “*a sequência do tempo, o conteúdo do tempo, a ordem do tempo e, finalmente, o conjunto completo do tempo, sempre no que diz respeito a todos os objetos possíveis*” (KANT, 2015, p. 179).

Esses esquematismos, organizados em uma tábua dos princípios (2015, p. 188), são divididos em: 1) *axiomas* da intuição; 2) *antecipações* da percepção; 3) *analogias* da experiência; 4) *postulados* do pensamento empírico em geral. De acordo com os propósitos

deste trabalho, trataremos apenas das analogias da experiência, em específico, a segunda analogia, ou do princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade (2015, p. 206).

Inicialmente, o princípio das analogias da experiência nos diz que “*a experiência só é possível por meio da representação de uma conexão das percepções*” (KANT, 2015, p. 198). A experiência, nesse sentido, “é um conhecimento empírico, i.e., um conhecimento que determina um objeto por meio de percepções” (KANT, 2015, p. 198); tais percepções ligam-se, como vimos, de forma contingente na sensibilidade, sem que uma necessidade de conexões postas se evidencie. Tal necessidade é imposta por conectivos *a priori*, permitindo, em primeiro lugar, a experiência por meio de ligações dadas pelas categorias do entendimento.

Toda experiência se fundamenta, portanto, em regras de *permanência, sucessão e simultaneidade*, isto é, regras temporais dos fenômenos (visto que o tempo é a condição formal *a priori* do sentido em geral). Subordinamos, então, *a priori* a existência dos fenômenos segundo regras. Assim, quando tratamos da conexão necessária entre dois fenômenos na percepção, não nos referimos às condições empíricas às quais eles estão submetidos, mas sim a *como* duas percepções podem estar necessariamente ligadas, dadas as suas existências em um determinado modo do tempo. Referimo-nos, portanto, a regras estabelecidas *a priori* em uma experiência possível.

O conteúdo de tais analogias só pode ser conhecido empiricamente, e, ainda, elas são apenas *regulativas* dos fenômenos, isto é, não se encontram na própria constituição dos fenômenos, mas, sim, são impostas pelo sujeito do conhecimento como condição necessária para sua apreensão.

Dentre as três regras<sup>11</sup> às quais os fenômenos estão submetidos *a priori*, vejamos a segunda analogia posta por Kant. Segundo ela, *todas as modificações acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito* (2015, p. 206). Temos, então, que todos os fenômenos só podem ser dados na experiência segundo uma relação causal. Esta relação, contudo, não é dada nos fenômenos, isto é, a relação sucessiva dos acontecimentos pode ser tida apenas como contingente na experiência – a necessidade de tal relação só pode ser identificada *a priori*, por meio da síntese realizada por intermédio da imaginação com as formas puras da intuição.

Se é o sentido interno, ou seja, a forma pura da intuição em geral – o tempo – que possibilita *a priori* a síntese do diverso, as relações entre os fenômenos não são dadas na

---

11 As três analogias postas pelo autor são: A) Primeira analogia ou do princípio de permanência da substância (KANT, 2015, p. 201); B) Segunda analogia ou do princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade (KANT, 2015, p. 206); C) Terceira analogia ou do princípio da simultaneidade segundo a lei da reciprocidade ou comunidade (KANT, 2015, p. 220).



percepção, mas são postas antes mesmo de ela acontecer. De tal forma que só podemos ter uma experiência pois subordinamos os fenômenos *a priori* às regras das relações temporais, ou seja, subordinamos o diverso da intuição pura aos princípios de nosso sentido interno. Somente assim tornam-se possíveis as percepções sensíveis. Assim, identificamos modificações nos fenômenos porque conseguimos conhecer objetos da experiência segundo as próprias leis dadas *a priori* pelo entendimento. Desta maneira, como declara Kant,

[...] A própria experiência, portanto, i.e., o conhecimento empírico dela, só é possível porque nós subordinamos a sucessão dos fenômenos, portanto toda modificação, à lei da causalidade; mesmo eles, portanto, só são possíveis, como objetos da experiência, segundo essa mesma lei (2015, p. 207).

Dessa forma, a lei da causalidade é posta *a priori*. Seu conteúdo, por outro lado, ou as condições empíricas necessárias para a sua aplicação, são os fenômenos. Mas mesmo que os fenômenos só possam ser dados *a posteriori*, somos capazes de realizar *a priori* a síntese do diverso dos fenômenos – tratando-se apenas, portanto, de um diverso formal. A ligação deste diverso, enquanto mera forma dos fenômenos em geral, com as categorias do entendimento, efetua-se em uma *dedução subjetiva*, ou melhor: como o conteúdo pode ser observado apenas empiricamente, mas a necessidade da lei, por sua vez, é anterior à experiência, em vez de deduzirmos objetivamente a sequência dos fenômenos, o que garante sua validade é não ser possível outra ordem que não seja esta, isto é, a *apreensão dos fenômenos segundo a lei da causalidade*. Nas palavras do próprio filósofo:

Se nós temos a experiência, pois, de que algo acontece, nós sempre pressupomos nela que há algum precedente ao qual ele se segue segundo uma regra. [...] É sempre em relação a uma regra, portanto, segundo a qual os fenômenos são determinados pelo antecedente em sua sequência, i.e., tal como acontecem, que eu torno objetiva a minha síntese subjetiva (da apreensão), e é somente sob essa pressuposição que a própria existência de algo é possível (KANT, 2015, p. 211).

Nessa perspectiva, tais observações são coerentes com o que foi antecipado na *Estética transcendental*, a saber, que o conhecimento tido dos objetos se regula, na filosofia kantiana, pela natureza do sujeito. Dessa forma, a lei da causalidade não é *constitutiva* dos fenômenos, ou seja, tais relações não são impostas pela própria natureza dos objetos. Na verdade, tal lei encontra-se na própria relação das categorias, ou seja, na *natureza do entendimento*, de maneira que não é possível, para nós, compreender o mundo senão por uma relação de causa e efeito – e, conseqüentemente, sem pressupormos a validade objetiva de tal lei, que transcorre conforme

apreendemos a experiência *exclusivamente* por meio dela. Assim, não podemos imaginar ou perceber um objeto da experiência que não seja, necessariamente, precedido por um outro<sup>12</sup>.

Portanto, as categorias do entendimento possuem validade objetiva – capazes de constituírem um conhecimento seguro – se ligadas à experiência possível. Sem uma relação com as intuições em geral, as categorias não podem formular conhecimento, e, com referência às leis da natureza, por mais que seus princípios sejam postos *a priori*, seus conteúdos podem ser conhecidos exclusivamente em uma intuição empírica, nunca por meios unicamente intelectuais.

Ao entendimento resta apenas fundamentar *a priori* a experiência, sem poder ultrapassar os limites da sensibilidade. Seus princípios são apenas os da exposição dos fenômenos, e, sem as condições formais da sensibilidade (a saber, o espaço e tempo), as categorias podem até ter significado transcendental, mas jamais um *uso transcendental*<sup>13</sup>, pois já não possuem as condições de aplicação, isto é, objetos em uma experiência possível. Assim,

[...] Até onde alcançam, pois, a percepção e seus complementos segundo leis empíricas, até aí alcança também o nosso conhecimento da existência das coisas. Se não começamos pela experiência, ou não prosseguimos segundo leis da concatenação empírica dos fenômenos, tentamos em vão adivinhar ou investigar a existência de alguma coisa (KANT, 2015, p. 230).

Se as categorias do entendimento se restringem aos limites da percepção, resta investigar se a razão, em seu uso puramente intelectual, poderá ampliar seu conhecimento.

#### 1.4 A razão pura para além dos limites de toda experiência possível

Nosso conhecimento limita-se à experiência, na medida em que temos, pelas formas puras da intuição, acesso a *representações* dos objetos, regulados *a priori* por nosso entendimento. Temos da experiência exclusivamente *fenômenos*, mas nem por isso não podemos ter deles um conhecimento seguro. Agora, em contraste com os fenômenos, existe o objeto em si, o *númeno*, cujo acesso nos é impossível. Se somos constituídos de uma intuição sensível, a percepção das coisas deve ser sempre calcada em uma experiência possível, isto é, sob as condições das intuições puras; e aquilo que nos foge à sensibilidade jamais pode por nós ser conhecido.

<sup>12</sup> Como levanta Thomas Friedman (2009) em *Leis causais e os fundamentos da ciência natural*, Kant não está preocupado aqui com acontecimentos particulares, do tipo “sempre que A, se seguirá B”, e sim “toda-causa-algum-efeito”.

<sup>13</sup> Um significado transcendental no sentido de nos informar *como poderíamos* conhecer um objeto para além das condições formais de nossa sensibilidade, mas sem um *uso transcendental*, isto é, nem nenhuma possibilidade de que tais categorias possam, de fato, conhecer objetos metafísicos. Isso porque, como vimos, as categorias dependem das formas de nossa intuição (pura e empírica) para dar significado aos conceitos do entendimento; sem intuições, os conceitos não possuem significado algum para o conhecimento.

Como vimos, as categorias não possuem um uso transcendental, mas apenas empírico, ou seja, são princípios de exposição dos fenômenos, sem poder, caso se almeje o conhecimento, serem aplicadas a objetos em si mesmos, acessíveis somente pelo pensamento, sem o recurso das intuições, sempre sensíveis<sup>14</sup>. Na etapa final da *Analítica dos princípios*, Kant ressalta como o entendimento deve reconhecer seus limites e nos adverte quanto à árdua tarefa que estamos prestes a enfrentar – se saímos do campo da experiência, provavelmente estamos lidando com fantasias e jogos da imaginação:

Nós agora não apenas percorremos a terra do entendimento puro e inspecionamos cuidadosamente cada parte dela, mas também a medimos e a cada coisa determinamos nela o seu lugar. Esta terra, no entanto, é uma ilha, e foi inscrita pela própria natureza em fronteiras imutáveis. Ela é a terra da verdade (um nome instigante), cercada por um vasto e tormentoso oceano que é o verdadeiro lugar da ilusão, onde muitos bancos de névoa e blocos de gelo prestes a derreter simulam novas terras e, enganando incessantemente, com esperanças vazias, o navegador errante que sai em busca de descobertas, atraem-no para aventuras que ele não consegue evitar, mas que, ao mesmo tempo, nunca consegue levar a cabo (KANT, 2015, p. 242).

Assim, no terceiro capítulo da *Analítica dos princípios*, intitulado *Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em phaenomena e noumena* (2015, p. 242-275), o autor reforça o limite empírico do uso das categorias para o conhecimento e trata da possibilidade de um objeto dado somente por meio das categorias do entendimento, isto é, o núneno. É possível que as categorias do entendimento estabeleçam um conhecimento metafísico, que, afastadas de toda experiência possível, conheçam a coisa em si?

Se consideramos o núneno como oposto ao fenômeno, ou seja, um hipotético objeto da intuição não sensível, e sim *intelectual*, então não podemos ter acesso a tal objeto, pois nossa intuição é de todo sensível e precisa, portanto, apoiar-se na experiência. Logo, o núneno só pode ser tomado em seu sentido negativo, ou seja, das coisas em si mesmas como objetos abstraídos da sensibilidade.

Para a filosofia kantiana, conforme constatamos em linhas anteriores, o conhecimento se realiza como base em nossa própria constituição, fruto da unidade sintética de nossas faculdades, quer dizer, da unidade do diverso dado pelas intuições sensíveis puras e subsumido pelas categorias do entendimento. Conhecimento, então, refere-se necessariamente a fenômenos. Certamente, se nossa intuição fosse *intelectual*, e não *sensível*, isto é, se pudéssemos apreender os objetos sem que dependêssemos de considerá-los e contextualizá-los

---

<sup>14</sup> “O uso transcendental de um conceito, em algum princípio, se dá quando ele é referido a coisas *em geral* e *em si mesmas*; o empírico, quando ele é referido apenas a *fenômenos*; i.e., a objetos de uma *experiência* possível” (KANT, 2015, p. 244).

em uma experiência possível (inseridos no espaço e tempo), tal objeto em si mesmo, o númeno, poderia ser cognitivamente acessível para nós e, conseqüentemente, teria validade objetiva. Porém, não há intuição intelectual. Assim, quanto ao númeno, podemos apenas pensar sua existência e possibilidade, mas jamais conhecê-lo. Segundo o próprio Kant:

[...]; e embora aos seres sensíveis correspondam certamente seres inteligíveis, e possam até existir seres inteligíveis, com os quais nossa faculdade intuitiva sensível não tem qualquer relação, nossos conceitos do entendimento, como meras formas do pensamento para nossa intuição sensível, não se estendem sequer minimamente a eles; o que denominamos númeno, portanto, tem de ser compreendido, enquanto tal, apenas em sentido negativo (KANT, 2015, p. 252).

Como aponta Félix Grayeff (1987) em sua obra *Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant*, conhecer, na filosofia kantiana, é conectar e ordenar sob uma unidade sintética: é realizar a síntese do que nos é apreendido na experiência sob as categorias de nosso entendimento, imprimindo-lhes ordem e relação. Mas haveria, além da unidade pela qual conhecemos o mundo, outra maneira que viabilizaria o acesso às coisas em si? Podemos, sim, considerar “que existe uma outra espécie de unidade – unidade absoluta [...]. Todavia, um intelecto que não necessita da lógica, que não precisa, portanto, de distinguir, confrontar e comparar, para pensar e conhecer, é-nos completamente alheio” (GRAYEFF, 1987, p. 210).

Assim, para Grayeff, poderíamos pensar, do ponto de vista lógico, a cisão entre uma natureza determinada (aquela conhecida, pensada e experimentada por nós) e uma natureza indeterminada (a das coisas em si mesmas). Enquanto a natureza é concebida em matéria-forma, na natureza indeterminada há a simples forma e a simples matéria, sem a necessidade da síntese de ambas para sua compreensão; já na natureza determinada – aquela conhecida por nós – as duas se mesclam necessariamente. Por sua vez, do ponto de vista metafísico, isto é, da cisão entre realidade fenomênica e realidade absoluta, uma não implica o conhecimento da outra, por mais que Kant identifique o númeno como base para o fenômeno ou, como diz Grayeff,

embora todos os fenômenos, nós próprios incluídos, dependam de uma fonte absoluta de realidade, o nosso conhecimento dos fenômenos [...] é completamente independente do conhecimento da coisa em si. Em resumo, a coisa em si é realidade absoluta; esta, porém, é completamente distinta da realidade fenomênica” (1987, p. 211-212).

Posto isto, fica claro que não há possibilidade de conhecimento no campo da metafísica e de suas questões clássicas. Qualquer conceito de nosso entendimento, se buscamos algo seguro e de valor universal, deve-se ligar às intuições. Por conseguinte, podemos pensar objetos que ultrapassem em muito a experiência, mas não podemos efetivamente conhecê-los.

Na *Dialética transcendental* (2015, p. 275-525) de sua *Crítica da razão pura*, Kant analisa a razão e como essa faculdade, dada a sua própria natureza, enreda-se em questões metafísicas (às quais jamais poderá responder definitivamente). Por mais que não haja campo para o conhecimento quando avançamos para além dos limites sensíveis das categorias, isso não significa, para esse filósofo, que devemos abandonar essa pretensão natural da razão. Devemos, antes, investigá-la e reconhecer o motivo de tais empreitadas.

A razão, assim como o entendimento, também possui um uso meramente formal, ou seja, lógico, ao abstrair todo o conteúdo que lhe é dado pelo entendimento. Contudo, também tem um uso real, na medida em que contém a origem de princípios e conceitos que não toma emprestados nem dos sentidos nem do entendimento. Se possui um uso real, possui também um uso transcendental, caracterizando-se como uma *faculdade de princípios*, isto é, a razão é a faculdade que permite o conhecimento por princípios. Significa dizer que, com base nos princípios da razão, podemos conhecer um particular no universal por meio dos conceitos oferecidos à razão pelo entendimento<sup>15</sup>. O conceito universal da faculdade da razão é o da *unidade das regras do entendimento sob princípios*, de forma que nunca se refere primeiro à experiência, mas ao entendimento, e fornece aos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, “que se pode denominar unidade da razão e é um tipo inteiramente distinto daquela que pode ser produzida pelo entendimento” (KANT, 2015, p. 280).

Assim, os princípios oferecem a base para a construção e aplicação dos conceitos do entendimento na experiência possível, de forma que, por meio de noções gerais e, portanto, de princípios universais (que dizem respeito a uma experiência em geral), tomemos ciência de situações mais particulares quando avançamos para o campo da sensibilidade. Esses princípios postos pela razão, para a aplicação das regras do entendimento como faculdade de julgar, fundamentam a possibilidade do conhecimento e da própria experiência em geral. Portanto, a inferência da razão visa sempre reduzir a diversidade do conhecimento presente no entendimento, com o objetivo de produzir a maior unidade possível de seus conceitos e garantir mais universalidade a eles.

A razão não se relaciona diretamente com as intuições, mas sim com os conceitos e juízos do entendimento – ainda que a razão, quanto ao conhecimento, se limite à experiência,

---

<sup>15</sup> Kant dá o exemplo do princípio da causalidade: que tudo o que acontece tem uma causa não pode ser deduzido da experiência; não tenho, a partir de experiências particulares, um universal do qual formulo a lei que me permite explicar os fenômenos. Na verdade, é o princípio da lei, posto *a priori* pela razão, que permite a aplicabilidade universal à experiência. Os princípios da razão fornecem, assim, base para a construção e aplicação dos conceitos às intuições da experiência possível – o universal nos permite, assim, o conhecimento de situações mais particulares.

não há entre elas uma relação imediata. A unidade da razão não vem da unidade com uma experiência possível, mas dela própria, essencialmente diferente da unidade produzida pelo entendimento. Ademais, a razão sempre busca uma *condição universal* em seu uso lógico, de forma que o princípio geral da razão é o de atribuir ao conjunto condicionado dos conhecimentos do entendimento (restritos à experiência) um incondicionado, responsável por completar a unidade realizada por essa faculdade de conceitos. É como se a razão, em busca de uma regra universal, almejasse a condição última de todo condicionado posto na experiência, para alcançar a unidade de si mesma com todo o conhecimento abarcado pelo entendimento – e os princípios derivados dessa busca pela razão serão sempre transcendentais<sup>16</sup> em sua relação com os fenômenos, pois nunca se poderá fazer um uso empírico deles.

Nesse sentido, a razão, em busca da totalidade do condicionado, recai necessariamente em um incondicionado que, em tese, tornaria em primeiro lugar tal totalidade possível. O conceito puro da razão pode ser explicado, pois, pelo conceito de um incondicionado, visto que este é a base da síntese na qual a razão almeja a totalidade.

Essa totalidade está posta somente na razão humana, e não determinada pela própria natureza, ou melhor, posta objetivamente na sensibilidade. Ademais, a razão sempre cairá em um incondicionado – ou seja, a totalidade absoluta de todas as relações nos fenômenos –, de forma que busca conduzir, a partir da unidade das categorias do entendimento (e que deveria, portanto, restringir-se a um uso empírico) até um absolutamente incondicionado. Assim, a razão refere-se ao entendimento não enquanto ele diz respeito a uma experiência possível, mas sim para atribuir-lhe unidade num todo absoluto.

A razão se refere à totalidade da série nos fenômenos e, por conseguinte, à unidade de todo conceito do entendimento. Os conceitos puros da razão, na medida em que não são oriundos dos sentidos, mas tomam os fenômenos como dados em uma totalidade, são as *ideias transcendentais*<sup>17</sup>, visto que não se referem a nenhum objeto na experiência, e sim ao conceito que se tem dele. Esse conceito, por sua vez, é oferecido pela própria razão e necessita do entendimento ao passo que este contém a forma pura da sensibilidade. Os conceitos puros do entendimento diferenciam-se da razão no que diz respeito à unidade sintética das representações

---

<sup>16</sup> Transcendentes, pois se utiliza de seus princípios para um uso antinatural, a saber, buscar um objeto para além da experiência.

<sup>17</sup> A partir desse momento, Kant atribui um nome provisório para os conceitos da razão pura; agora, eles são denominados *ideias transcendentais*. Isso porque o termo *ideia* remete quanto àquele usado por Platão, no sentido de algo não emprestado dos sentidos, mas que ultrapassa em muito estes – como arquétipos das próprias coisas, que brotavam da mais elevada razão e, daí, eram transmitidas à razão humana.

provindas da intuição; os conceitos da razão pura – as ideias transcendentais – almejam a unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral – sejam elas empíricas ou não.

As ideias transcendentais têm seu lugar na *dialética transcendental*, pois esta deve conter *a priori* a origem dos conceitos e conhecimentos postulados pela razão pura acerca de objetos que nunca podem ser dados empiricamente e que, portanto, se localizam inteiramente fora do entendimento. As inferências dialéticas, a partir das quais podemos elaborar um conceito, assim como os silogismos da razão, são de três tipos: (1) a relação ao sujeito, (2) ao diverso do objeto no fenômeno e (3) a todas as coisas em geral. A primeira diz respeito à unidade absoluta do sujeito pensante, a segunda, à unidade absoluta da série das condições dos fenômenos, a terceira, à unidade absoluta das condições de todos os objetos do pensamento em geral. Assim, os objetos de investigação metafísica dividem-se nas áreas da *psicologia*, da *cosmologia* e da *teologia*, respectivamente. Todavia, o projeto dessas ciências não parte delas mesmas, mas é, antes, fruto da própria razão, ao passo que ela não se refere a objetos da experiência.

Por fim, tais investidas metafísicas visariam apenas a três ideias: imortalidade, liberdade e Deus, posto que os conceitos se interligam a partir do conhecimento de si (alma) ao conhecimento do mundo e, através deste, avança naturalmente a um ser originário, assemelhando-se com a progressão natural da razão que vai desde suas premissas até a conclusão. Tais inferências da razão levam aos paralogismos, quando tomam o sujeito como um ser de unidade absoluta; às antinomias, quando se busca uma unidade incondicionada das condições objetivas nos fenômenos; e aos ideais, quando a razão toma uma ideia enquanto ente realíssimo.

No interior dessa argumentação se situa a discussão metafísica sobre a liberdade, enquanto uma ideia transcendental essencial à própria natureza da razão. Mesmo enquanto apenas uma ideia, portanto, que talvez jamais venhamos a encontrar um objeto a ela correspondente na experiência, há legitimidade em sua busca, pois será ela que, no contexto do criticismo kantiano, garantirá ao ser humano a possibilidade de situar-se acima do determinismo causal fenomênico.

Se é próprio da razão buscar sempre um incondicionado dado na série dos fenômenos, e, com isso, a unidade absoluta de tudo que lhe é posto pelo entendimento, cabe considerar se a razão, devido à sua própria natureza, permite a possibilidade de um agente livre no mundo fenomênico. Afinal, Kant mesmo assume que a experiência só pode ser dada pela lei da causalidade – tudo o que acontece é precedido por uma causa, relacionando-se com os demais objetos como causa também ou como efeito. Nós, também enquanto seres fenomênicos,

existentes empiricamente, não estaríamos fadados a um determinismo da natureza? E, ainda, não é próprio da razão nos tomar assim?



## 2 Liberdade enquanto possibilidade transcendental

### 2.1 Antinomias da razão pura e o conflito das ideias cosmológicas

Constatamos, no final do capítulo anterior, que é próprio da razão extrapolar os limites da experiência e desenvolver conceitos puros em busca da unidade sistemática e do incondicionado. Nesse percurso metafísico, os objetos da razão não são dados em uma experiência possível. Segundo Kant (2015, p. 301), portanto, atingem-se, então, conceitos problemáticos, e não exatamente ideias às quais correspondam objetos efetivos de conhecimento.

A dialética da razão procede pela via dos *silogismos*<sup>18</sup> necessários. As inferências realizadas pela razão, na medida em que não se articulam com uma experiência possível, caracterizam-se como inferências sofisticadas<sup>19</sup> e dividem-se em três classes: os *paralogismos*, as *antinomias* e, por fim, o *ideal* da razão pura.

Registramos ainda que as três inferências correspondem, nesta sequência, às ideias transcendentais da razão, isto é, a unidade absoluta do sujeito, a unidade absoluta da série dos fenômenos e, enfim, a unidade absoluta e incondicionada das coisas em geral. Concernem, respectivamente, às dimensões metafísicas da psicologia, da cosmologia e da teologia. Em consonância com os objetivos deste trabalho, devemos focar nas *antinomias* da razão pura, pois seu objeto diz respeito ao mundo e à natureza de sua causalidade, contendo, assim, a discussão sobre a liberdade.

As antinomias procedem da busca de uma unidade incondicionada das condições objetivas no fenômeno mediante conceitos cosmológicos, ideias transcendentais referidas à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos e com as quais se constitui uma cosmologia pura.

Essa disposição especulativa da razão deriva, segundo Kant, do seguinte princípio geral: “*se é dado o condicionado, também é dada toda a soma das condições, portanto, o absolutamente incondicionado através do qual aquele é possível*” (2015, p. 354). O procedimento da razão se dá em uma regressão, que parte das relações de causa e efeito nos fenômenos rumo a algo que excede o plano fenomênico, ou seja, busca, em seu processo regressivo, um incondicionado. Portanto, nesse empreendimento, a razão se utiliza das

---

<sup>18</sup> Para Kant, a razão opera como um silogismo, ou seja, a partir das premissas retira sua conclusão. Especificamente, a razão toma as premissas como um condicionado dado na experiência e, assim, conclui também que é dado um *incondicionado* a partir do que já lhe é dado nos fenômenos.

<sup>19</sup> Kant se refere a essas inferências da razão como sofisticadas não para deslegitimar os procedimentos dessa faculdade, mas para ressaltar o caráter ilusório dos argumentos metafísicos que, embora muito bem arquitetados, não constituem conhecimento, pois não se articulam com as intuições (imprescindíveis para o empreendimento científico).

categorias do entendimento para além dos limites de sua aplicação – para além de qualquer experiência possível.

O regresso da razão ao incondicionado se expressa em duas perspectivas distintas. Uma consiste no próprio todo da série, ou seja, na apreciação de que todos os membros da série se articulam em uma totalidade absolutamente incondicionada em si mesma. A outra situa o incondicionado absoluto como parte da série a que todos os demais componentes se subordinam.

Nota-se, então, que a razão não cria conceitos, mas liberta-os do entendimento, ou seja, das limitações da experiência. Isso se dá quando a razão oferece aos conceitos a hipótese de uma totalidade absoluta, transformando as categorias em ideias transcendentais para seguir na síntese dos fenômenos até o incondicionado. Assim, rigorosamente, as ideias transcendentais cosmológicas não são mais que as categorias do entendimento estendidas até o incondicionado, especificamente aquelas categorias em que a síntese se constitui em uma *série*, ou seja, nas condições de um condicionado relacionadas entre si.

Kant propõe quatro ideias cosmológicas<sup>20</sup> (2015, p. 358), dentre as quais pode-se observar na terceira, a saber, *a completude absoluta do surgimento de um fenômeno em geral*, o problema sugerido pelo próprio criticismo kantiano, ou melhor: se o conhecimento se limita à experiência, e esta só pode ser apreendida pelas leis de causalidade, próprias e inerentes ao entendimento, como pode haver uma causa espontânea na série dos fenômenos? Ou, até mesmo, como pode haver uma primeira causa?<sup>21</sup>

Passemos, portanto, à *antitética* da razão, nas qual o filósofo investiga as antinomias. Kant discute, na seção *Antitética da razão pura* (2015, p. 361-390), quatro conflitos estabelecidos pelas ideias, divididas em teses e antíteses. Do lado das teses, a razão estabelece: (1) que o mundo tem um começo e também está encerrado no espaço; (2) que cada substância no mundo é composta de partes simples; (3) que a causalidade segundo leis da natureza não é a única na série dos fenômenos; (4) que ao mundo pertence um ser absolutamente necessário. Do lado das antíteses: (1) o mundo não tem começo no tempo nem está limitado no espaço; (2) nenhuma coisa no mundo é composta de partes simples; (3) não há liberdade, e tudo no mundo acontece segundo leis da natureza; (4) não existe um ser absolutamente necessário no mundo enquanto sua causa.

---

<sup>20</sup> São elas: 1) A completude absoluta da *composição* do todo dado de todos os fenômenos; 2) A completude absoluta da *divisão* de um dado todo no fenômeno; 3) A completude absoluta do *surgimento* de um fenômeno em geral; 4) A completude absoluta da *dependência da existência* do modificável no fenômeno.

<sup>21</sup> Fica implícito, neste ponto, o esforço de Kant para preservar a filosofia teórica (a saber, como se dá o conhecimento científico) e, simultaneamente, garantir a possibilidade de uma filosofia prática (moral).

No *terceiro conflito das ideias transcendentais* (KANT, 2015, p. 377-383) emerge a controvérsia acerca da liberdade. Do lado da tese, afirma-se que: “a causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser deduzidos em seu conjunto. Para explicá-los é também necessário assumir uma causalidade por meio da liberdade” (KANT, 2015, p. 377).

O argumento da tese desenvolve-se nos termos seguintes. Suponha-se que não houvesse causalidade por liberdade, tudo seguiria uma regra, ou seja, seria necessário pressupor um estado anterior ao qual tudo o que acontece se segue, sempre de acordo com essa lei. Mas se tudo o que acontece deve ter uma causa que o anteceda, deve haver, seguindo a lógica, uma causa primeira que deu início a toda a série dos fenômenos. Contudo, estando a causa primeira inserida na série dos acontecimentos, teria ela também de ter uma causa que a antecedesse (isto segundo a própria regra que rege o que se supõe nessa concepção), e seria impossível, assim, alcançar uma causa primeira ou o começo da série. Contradiz-se, então, a própria proposição de que tudo acontece segundo leis da natureza – pois a definição mesma de uma lei da natureza é que tudo o que acontece é determinado *a priori* por uma causa. Deve haver, portanto, uma causalidade pela qual algo possa acontecer sem ser determinado por uma causa anterior segundo leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta*: “uma liberdade transcendental sem a qual a sequência dos fenômenos, mesmo no curso da natureza, não seria jamais completa pelo lado das causas” (KANT, 2015, p. 379).

A antítese, por sua vez, declara que “não há liberdade, e tudo no mundo acontece segundo leis da natureza” (KANT, 2015, 377). Pois, supondo que há liberdade em um sentido transcendental, isto é, uma causa absolutamente espontânea capaz de começar uma série de acontecimentos a partir de si mesma, incorre-se em uma contradição com a causalidade da natureza. Se a liberdade supõe um início sem nenhuma concatenação entre causas, pois não há uma causa determinante anterior, ela contradiz a lei natural de causalidade e, caso seja admitida, impossibilita a ordem e a correta percepção da experiência. Neste sentido, a liberdade seria uma *ausência* de leis, ao passo que a natureza é uma *conformidade* a leis, e, assim, a liberdade se trata de um mero produto do pensamento, que, ainda, impossibilitaria qualquer experiência, visto que destrói o “fio condutor” de todas as relações dos acontecimentos no mundo:

Natureza e liberdade transcendental se diferenciam, portanto, como conformidade a leis e ausência de leis, a primeira delas sobrecarregando o entendimento com a dificuldade de procurar a origem dos acontecimentos sempre mais alto na série das causas, visto ser sempre condicionada a causalidade nestas últimas, mas prometendo também, em compensação, uma unidade da experiência que é completa e conforme a leis; ao passo que a fantasia da liberdade promete repouso na cadeia das causas ao entendimento

investigativo, na medida em que o conduz a uma causalidade incondicionada que começa a atuar por si mesma, mas esta última, sendo cega, destrói o único fio condutor das regras em que uma experiência completamente concatenada seria possível (KANT, 2015, p. 379-380).

Notemos que tanto a tese quanto a antítese procuram comprovar sua validade pela exposição das contradições da argumentação oposta. A tese, para provar a existência de uma causa por liberdade, posiciona-se contra a exclusividade da causa por natureza e aponta sua incongruência. A antítese, por sua vez, demonstra a incompatibilidade de se assumir uma causa por liberdade. Assim, ambas são exitosas e, aparentemente, somos levados a considerar ambas como corretas – o que, dado o caráter da própria antinomia, parece inconcebível. É preciso, então, buscar uma solução para esse conflito antinômico.

## 2.2 A busca pela solução do conflito

Sob a perspectiva kantiana, o que seria a busca pela solução das antinomias? É importante termos em mente que tanto tese como antítese retratam argumentações impossíveis de serem demonstradas pela via da experiência. Logo, solucioná-las não implica conferir a um dos argumentos caráter de conhecimento efetivo, e sim esclarecer, criticamente, como se dá o desenvolvimento das antinomias da razão pura. Tratando-se do terceiro conflito das ideias, cabe identificar por quais motivos tese e antítese são, em suas argumentações, ambas aparentemente verdadeiras.

Na disputa cosmológica da ideia de liberdade, não se pode confirmar sua existência ou inexistência, mas talvez considerá-la compatível com a lei de causalidade da natureza. Por mais que não possamos encontrar na experiência um objeto corresponde à ideia – nesse caso, afirmar a existência da liberdade transcendental –, nem por isso, adverte Kant (2015, p. 390), ela é arbitrária: a razão segue, naturalmente, em sua síntese na progressão empírica dos fenômenos, mas acaba por exceder a experiência e abarcar em sua totalidade o incondicionado – que, por sua vez, não pode ser encontrado na experiência, e a razão se força a libertar-se dela.

As antinomias tratadas pelo autor dizem respeito a problemas naturais da razão. Mas a razão, vendo-se emaranhada em um jogo de fundamentos e contra fundamentos, sem poder tomar como certo nenhum deles, percebe não ser seguro avançar no campo da especulação e deve, agora, refletir sobre a origem desses conflitos.

O ponto de partida desse empreendimento, etapa imprescindível para a solução das antinomias, é a identificação do interesse da razão. Na seção *Do interesse da razão neste seu conflito* (2015, p. 390-402), Kant examina os princípios que conduzem à adesão à tese ou à antítese no jogo das antinomias.

Segundo Kant, a adesão da razão pela antítese procede de inclinações pelo *empirismo*, isto é, pelo fato de observações da antítese trazerem consigo uma homogeneidade perfeita e unidade integral de suas máximas. Na adesão à antítese, não se mostra nenhum interesse prático. Isso porque, se não há um ser originário; se o mundo não possui um começo; se nossa vontade não é livre; e se a alma é perecível como a matéria, todas as ideias e princípios morais perdem validade – como podemos agir moralmente se sequer podemos escolher agir de outra forma? Por outro lado, o empirismo apresenta vantagens ao interesse especulativo da razão, pois o entendimento se encontra sempre no solo das experiências possíveis, pelas quais pode ampliar seu conhecimento. Contudo, observa Kant, o empirismo rompe o fio condutor das próprias investigações empíricas: pretendendo ampliar seu conhecimento, conecta-o às ideias *transcendentais*.

Já a adesão aos argumentos apresentados pela tese procede do dogmatismo da razão, ou seja, quando a razão toma por fundamento, além das explicações empíricas na inteira série dos fenômenos, começos intelectuais. Com isso, a razão demonstra um interesse prático, pois: se o mundo tem um começo; se meu *eu pensante* é de natureza simples (portanto, incorruptível); se eu sou, ao mesmo tempo, livre em minhas ações e não de todo coagido pela natureza; e se, na inteira ordem dos fenômenos, há um ser originário capaz de conferir a tudo a unidade e conexão conforme fins, assumem-se com isso constituintes fundamentais da religião e da moral. A razão também demonstra interesse especulativo, visto que, se assumimos uma ideia transcendental capaz de abarcar toda a cadeia de condições, inteiramente *a priori*, podemos muito bem começar por um incondicionado até chegarmos à derivação do que é condicionado.

A razão tende, naturalmente, às afirmações da tese – isso porque, para o autor, essa faculdade humana é, em sua natureza, *arquitetônica*. Logo, a razão sempre considera seus conhecimentos como pertencentes a um sistema e só admite princípios que não sejam impossíveis de conciliar com um “edifício” de conhecimentos. Percebe-se, assim, que as proposições da antítese não oferecem essa completude buscada pela razão – a síntese segue buscando um primeiro incondicionado que nunca será capaz de atingir, em uma regressão sem fim.

Se consideramos as afirmações da razão, pontua o autor, estaríamos sempre em constante oscilação, visto não encontrarmos saída para esse embate. Mas, agora, se tratamos do *fazer* e do *agir*, “esse jogo da razão meramente especulativa desapareceria como as sombras e imagens de um sonho, e ele escolheria seus princípios apenas segundo o interesse prático” (KANT, 2015, p. 398). Assim, temos de saber o que é *justo* ou *injusto*, pois isso diz respeito à nossa obrigação; igualmente, não temos obrigação nenhuma quanto àquilo que não podemos

saber. Kant aponta, neste momento, para um possível uso prático da razão pura, de maneira que a liberdade transcendental seja condição fundamental para a liberdade prática. Ainda assim, mesmo que vinculada ao interesse prático, a ideia de liberdade não assegura conhecimento seguro na via especulativa.

Se um objeto é dado na experiência, este só se refere à adequação a uma ideia da razão; agora, se o objeto é transcendental (ou seja, produzido inteiramente pelas ideias), então temos de buscar um objeto de uma experiência possível que se adeque a ele. Visto que a ideia parte apenas dos conceitos puros da razão, e resta à síntese empírica apenas aproximar-se dessa ideia (sem jamais explicá-la totalmente), as ideias cosmológicas têm em si a propriedade de pressupor seus objetos como dados, pois tratam da totalidade da síntese empírica.

Agora, que a totalidade absoluta desta síntese seja dada em uma experiência possível é algo que jamais pode ser apreendido. As ideias cosmológicas têm como foco a síntese de todos os fenômenos, mas, visto que isso não pode ser dado, elas contam com a vantagem de poder pressupor esse objeto como dado, mesmo que seja transcendentalmente. Esse objeto das ideias cosmológicas só é dado, portanto, em nosso pensamento, e cabe a nós procurarmos a sua causa em nossa própria ideia.

Nessa perspectiva, Kant se propõe a buscar a resolução do conflito cosmológico da razão, discorrendo sobre seus critérios na seção *Resolução crítica do conflito cosmológico da razão consigo mesma* (2015, p. 409-415). Retoma, assim, a seguinte observação: “Toda antinomia da razão pura baseia-se no seguinte argumento dialético: se é dado o condicionado, também é dada a inteira série de todas as condições do mesmo; agora, os objetos dos sentidos nos são dados como condicionados; logo etc.” (KANT, 2015, p. 409).

Primeiramente, se é dado o condicionado, é também imposto um regresso na série de condições (que todo acontecimento tenha uma causa, e assim por diante, regredindo na série dos fatos na experiência). Se o condicionado e a condição são tomados por coisas em si mesmas, não apenas o regresso é imposto, mas o condicionado e a condição e, portanto, toda a série das condições – a saber, o incondicionado – são dados *ao mesmo tempo*. Agora, se tomamos os fenômenos não como coisas em si mesmas, mas pelo que são – representações –, não podemos inferir daí nenhuma totalidade absoluta, visto que não podemos inferir a partir da experiência um condicionado, muito menos a inteira série das condições<sup>22</sup>. O erro deste silogismo pode ser

---

<sup>22</sup> Relembrando: a experiência não pode oferecer uma lei causal universal, apenas *generalizações*. Quem o faz são as categorias do entendimento que, ligadas às formas puras da sensibilidade *a priori*, possibilitam a percepção congruente e significativa da experiência conforme regras.

notado, assim, no fato de que a premissa maior toma o condicionado em sentido transcendental, e a premissa menor, no sentido empírico.

As ideias cosmológicas tomam seu objeto como dado e, por esse motivo, consideram o objeto de suas investigações – o mundo – como algo dado *em si mesmo*. Mas, uma vez que o mundo não existe em si mesmo, não pode corresponder a nenhuma dessas posições: o mundo só pode ser encontrado no regresso da série dos fenômenos na experiência, mas jamais como algo dado em si mesmo. Logo, não cabe a nós buscar responder se há uma causa primeira na série dos acontecimentos, ou melhor, que o mundo tenha ou não começo, pois essa oposição é meramente ilusória: toma a ideia de totalidade absoluta (que só vale como condição de coisas em si mesmas) e a aplica a fenômenos, que só existem enquanto representações dadas na experiência, cuja condição só pode ser apreendida no regresso sucessivo.

Este regresso, por sua vez, é regido por um princípio da razão que não o permite permanecer em uma regressão absolutamente incondicionada. Ademais, este princípio não é *constitutivo* – de forma que se estende como constituinte para além de toda experiência possível –, e sim apenas *regulativo*, visto que é um princípio de extensão da experiência para o qual nenhum limite empírico deve valer como absoluto. Em outras palavras, o *princípio regulativo da razão* postula o que deve ser feito por nós no regresso, sem antecipar, contudo, o que seria dado antes de o regresso ser realizado. Assim, a razão pura não poderia dizer o que o objeto é, apenas como deve ser feito o regresso empírico para que possamos chegar ao conceito completo do objeto dela.

Posto isto, a solução encontrada para o conflito se efetua sob os termos do *idealismo transcendental*, a saber, que jamais poderemos conhecer as coisas em si mesmas, muito menos tomar o mundo enquanto tal. O que conhecemos efetivamente refere-se a representações de objetos, fenômenos, ou seja, como estes *aparecem para nós* e são conhecidos a partir da síntese realizada entre as categorias intelectuais e as intuições, cujo conteúdo tem sempre de referir-se à experiência possível. Se tese e antítese tomam o mundo como realidade em si mesma, a contradição de que ambas sejam verdadeiras em suas argumentações se dissipa. A antítese é verdadeira se do ponto de vista do entendimento em sua aplicação aos fenômenos, assim como a tese o é se considerada do ponto de vista da razão no âmbito do inteligível. Pontua Kant:

[...] se os fenômenos fossem coisas em si mesmas, não haveria como salvar a liberdade. A natureza seria então a causa completa e em si suficiente de todo acontecimento, e a sua condição estaria sempre contida apenas na série dos fenômenos, que, juntamente com seu efeito, são necessários sob a lei da natureza. Se, pelo contrário, os fenômenos não são tomados por mais do que de fato são, ou seja, por coisas em si, mas sim por meras representações que se concatenam segundo leis empíricas, então eles devem, por seu turno,

possuir fundamentos que não são fenômenos. Essa causa inteligível, no entanto, não é determinada por fenômenos no que diz respeito à sua causalidade, muito embora os seus efeitos apareçam e possam ser determinados por outros fenômenos (2015, p. 431-432).

Com essas considerações, o filósofo reafirma as bases de sua filosofia teórica ao mesmo tempo que garante a possibilidade da filosofia prática, admitindo a hipótese de compatibilidade entre liberdade transcendental e leis causais dos fenômenos com base na distinção entre nùmeno e fenômeno.

### 2.3 Causalidade por natureza e causalidade por liberdade

Na *Solução das ideias cosmológicas da totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir de suas causas* (2015, p. 429-443), o filósofo estabelece que tudo o que acontece no mundo só pode ter por causa ou a *natureza* ou a *liberdade* – cabe, agora, examinar a hipótese da confluência entre ambas.

Por liberdade, no sentido de ideia transcendental, Kant entende o caráter de começar um estado *por si mesmo*, sem estar sujeito, portanto, a uma causa que a determine temporalmente. É uma ideia transcendental na medida em que não toma emprestado nada da experiência e nem pode ser determinada em experiência alguma. Como a razão não pode tirar da experiência uma totalidade absoluta da série das condições em uma relação causal – na qual se exige sempre uma causalidade da causa –, acaba por produzi-la pela ideia de uma causa espontânea transcendental, que possa agir por si mesma, sem nenhuma outra causa que lhe anteceda e estabeleça com ela uma relação.

Mesmo que a liberdade seja uma ideia transcendental e não seja extraída da experiência, ela possui em seu fundamento a indicação de um preceito prático, a saber, sua independência do determinismo causal (diante do qual se contrapõe como uma causa espontânea), de maneira que a liberdade prática se caracteriza, no plano de nossas ações, pela sua independência em relação à coação da sensibilidade.

Nesse sentido, Kant pondera que, embora o arbítrio humano seja *arbitrium sensitivum* (de natureza sensível), não é por isso *brutum* (animal, instintivo), e sim *liberum* (livre, passível de escolha), visto que a sensibilidade não torna uma ação necessária. Quer dizer, mesmo que o arbítrio humano se caracterize em ser *efetivado* na sensibilidade – ou seja, só podemos agir no plano da sensibilidade –, isso não implica que nosso arbítrio seja determinado por ela, nem que estejamos sujeitos a impulsos de necessidade da realidade empírica: nosso arbítrio é livre e independente dos impulsos e necessidades da sensibilidade. A liberdade prática, então, vincula-se à esfera das ações humanas no mundo.



Sendo a causalidade por liberdade uma ideia transcendental, a supressão da liberdade prática não a aniquilaria – por mais que não se possa *agir livremente*, há ainda a ideia da liberdade<sup>23</sup>. O problema, portanto, é de ordem transcendental. Sob esse prisma é que Kant investiga se há alguma possibilidade da ideia da liberdade em confluência com a lei da causalidade da natureza:

[...]; desse modo, já na questão sobre natureza e liberdade encontramos a dificuldade de saber se a liberdade é em geral possível e, em sendo-o, se pode coexistir com a universalidade da lei natural da causalidade; se, portanto, é correta a proposição disjuntiva pela qual cada efeito no mundo tem de surgir ou por natureza ou por liberdade, ou se não é antes possível que existam ambos ao mesmo tempo, em diferentes sentidos, em um mesmo acontecimento (KANT, 2015, p. 431).

Examinando a questão, Kant registra que a ideia de liberdade seria descartada apenas se os fenômenos fossem as coisas em si mesmas. Os fenômenos, porém, são representações que se concatenam segundo as leis empíricas em conformidade com o sujeito cognoscente. Assim, eles devem possuir algo mais em seu fundamento que não seja fenômeno quanto à sua causalidade, por mais que os efeitos dessa causalidade espontânea se situem na série de condições empíricas. Desta forma, o efeito poderia ser considerado livre (referente à causa inteligível) e, ao mesmo tempo, de acordo com a necessidade da natureza (no que diz respeito aos fenômenos). Estabelece-se, portanto, a legitimidade da ideia de liberdade transcendental na distinção entre fenômeno e nûmeno.

Kant prossegue assinalando que, se consideramos que um fenômeno no mundo sensível também possui um aspecto que não pode ser objeto da intuição sensível, mas ainda assim pode ser uma causa do fenômeno, é possível considerar a causalidade dele por duas vias: como *sensível*, enquanto seus *efeitos* como fenômenos no mundo sensível, e como *inteligível* quanto à sua *ação* de iniciar-se por si mesmo. Por inteligível, o filósofo entende algo que, no objeto dos sentidos, não seja ele próprio uma realidade fenomênica.

---

<sup>23</sup> Ainda na *Crítica da razão pura*, o tema da liberdade é retomado na seção do *Cânone da razão pura* (2015, p. 579-599). Nessas páginas há, de certa forma, uma dissonância argumentativa em relação às considerações de Kant sobre a liberdade na terceira antinomia: “E deve-se observar primeiramente, pois, que só empregarei o conceito de liberdade, por ora, no sentido prático, deixando inteiramente de lado [...] o significado transcendental, que, embora sendo um problema para a razão, não pode ser pressuposto empiricamente como um fundamento de explicação dos fenômenos. [...] A liberdade prática pode ser provada pela experiência [...]. Assim, nós conhecemos a liberdade prática, por meio da experiência, como uma das causas naturais, qual seja, uma causalidade da razão na determinação da vontade, ao passo que 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 contraditória à lei da natureza e, portanto, a toda experiência possível, razão pela qual permanece um problema” (2015, p. 583-584). Antes, Kant apontava a ideia transcendental de liberdade como imprescindível para a admissão da liberdade prática. Contudo, nesse trecho reproduzido do *Cânone*, sugere que a liberdade prática independe da ideia transcendental de liberdade. Essa questão é objeto de diversas interpretações. O presente trabalho não examinará esse ponto.

Dessa forma, considerar uma dupla causa no mesmo fenômeno não contradiz nenhum conceito pelo qual temos de pensá-lo na experiência possível. Se os fenômenos não são coisas em si, deve haver algo, para a razão, que coloque um objeto transcendental como seu fundamento, e, assim, nada a impede de atribuir a esse objeto uma causalidade inteligível, embora seu efeito se dê no fenômeno. Portanto, quanto a seu caráter inteligível, a causa não estaria sob qualquer condição temporal, pois está fora da condição dos fenômenos (da qual o tempo é a condição formal).

Neste ponto, reafirma-se algo anteriormente constatado na inspeção da teoria kantiana do conhecimento: esse caráter inteligível jamais é conhecido, pois não podemos efetivamente conhecer nada que não seja dado nos sentidos, ou melhor, que não seja objeto de intuições. Contudo, ele pode ser pensado conforme condições empíricas, uma vez que localizamos um objeto transcendental como fundamento dos fenômenos, embora não conheçamos nada de tal objeto. Uma causa inteligível, quanto ao seu caráter, tem de ser considerada totalmente livre da influência de condições sensíveis e da determinação da natureza – as quais só seriam encontradas em seus efeitos nos fenômenos.

Kant destaca que, quando falamos estritamente das causas no fenômeno, não pode haver nada inserido nele que seja capaz de iniciar uma série por si mesmo, pois cada efeito tem sua causa, e assim por diante. Se pensamos, então, em uma causa originária, isto é, uma causa capaz de iniciar uma série de fenômenos, mas que não seja ela mesma precedida por algo, ela teria de estar completamente fora da conexão dos acontecimentos na experiência. Esse fundamento inteligível de uma causa originária não diz respeito, portanto, a questões empíricas, e sim aos fundamentos postos pelo entendimento puro, de tal modo que a *ação* da causa no *fenômeno* seja conforme a lei da natureza<sup>24</sup>.

Adiante, Kant ressalta que só conseguimos encontrar este duplo caráter de causa em apenas um determinado sujeito – o ser humano:

Na natureza inanimada ou meramente animada, 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 [...]; e é ele mesmo, por certo, de um lado fenômeno, de outro, um objeto meramente inteligível, já que a sua ação não pode, de forma alguma, ser atribuída à receptividade da sensibilidade [...] (2015, p. 437).

---

<sup>24</sup> O entendimento concebe *a priori* os fundamentos para os acontecimentos no fenômeno; as categorias não se situam na sensibilidade, mas sua aplicabilidade se limita a ela. Somos capazes, então, de compreender que a causa não esteja na série das condições na experiência, mas seu efeito tem de estar *necessariamente* nela.

Nesse sentido, o filósofo explica que a razão é capaz de colocar-se como causa pelos *imperativos*, isto é, que no âmbito prático – das ações e escolhas morais humanas – ela é capaz de impor regras a partir do *dever*. O entendimento conhece somente *aquilo que é* posto conforme as regras de necessidade da natureza. A razão, contudo, consegue ir além das conexões sensíveis e estabelece ela mesma aquilo que *deveria ser*. Assim, o autor pontua que a razão não é determinada por condições naturais, mas, sim, estabelece ela própria tal relação de ordem própria segundo ideias, deliberando sobre eventos que não aconteceram e sobre os quais a razão pode agir como causa sobre eles, estabelecendo a medida e a finalidade<sup>25</sup>.

Se consideramos então as ações humanas completamente pertencentes aos fenômenos, elas são determinadas a partir das leis de causalidade e necessidade. Agora, se consideramos as mesmas ações segundo a razão, enquanto causa originária, aí há uma regra diversa daquela da sensibilidade.

Neste momento, aparece a seguinte questão: se a razão pode agir como causa no fenômeno, a ação pode ser considerada livre? Segundo Kant, se a razão não é determinada pelas condições empíricas, a ação racional não acontece a partir delas, ou seja, como se a ação fosse precedida de outra causa nos fenômenos. A razão é capaz de ponderar acerca da ação da qual é causa, prevendo, inclusive, seus efeitos no fenômeno e decidindo se agirá ou não.

Dessa forma, é possível que haja, no fenômeno, uma causa *empiricamente incondicionada*, pois as leis da natureza não se aplicam à razão, e ela, por sua vez, pode ter um caráter de causalidade em relação aos fenômenos, sendo uma faculdade capaz de iniciar uma série empírica de efeitos e estar ainda fora da cadeia empírica causal. A razão é sempre *determinante*, nunca *determinável* em relação à sensibilidade:

A razão é, portanto, a condição permanente de todas as ações voluntárias 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. [...]; e esta sua liberdade não pode, portanto, ser apenas considerada negativamente como independência das condições empíricas [...], mas tem de ser também designada positivamente como uma faculdade de iniciar por si mesma uma série de acontecimentos, de modo que nada comece nela, mas ela mesma, como condição incondicionada de toda ação voluntária, não admita sobre si nenhuma condição precedente no tempo, ao passo que seu efeito, embora começando na série dos fenômenos, não pode jamais constituir aí um começo absolutamente primeiro (KANT, 2015, p. 440-441).

Assim, as considerações de Kant sobre a liberdade partem de uma questão cosmológica e possui dimensão transcendental, isto é, não se referem propriamente ao agir e à liberdade

---

<sup>25</sup> Ver Kant (2015, p. 438). Embora a sensibilidade incite o ser humano a *querer* algo, nem por isso pode produzir o *dever* de agir – somente a razão pode ponderar acerca daquilo que *deveria ser*, segundo seus próprios princípios.

humana. Contudo, ao propor a solução para a terceira antinomia, o filósofo situa a liberdade transcendental como condição para a liberdade prática. Partindo da distinção entre fenômeno e nùmeno, estabelece a legitimidade da ideia transcendental de liberdade e destaca o ser humano simultaneamente enquanto ser sensível e inteligível: da mesma maneira como estamos sujeitos às inclinações e afetações da experiência, somos capazes de projetar nossas ações para além do determinismo sensível, graças a nossa faculdade racional. Tais ponderações preservam, no criticismo kantiano, tanto a validade de sua filosofia teórica quanto a possibilidade de sua filosofia prática, que recebe sua primeira forma na *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

### 3 A ideia de liberdade na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ou de uma razão essencialmente moral

#### 3.1 Razão e vontade

Vimos que a solução oferecida por Kant ao problema da liberdade transcendental, abordado principalmente no terceiro conflito das ideias da razão pura, permite a preservação de sua filosofia teórica e anuncia, legitimamente, uma filosofia prática. Assim como a razão, em seu uso especulativo, é constituída de princípios e possui uma finalidade, a saber, servir de regulativa para o entendimento, teria a *razão pura prática* seus próprios princípios, que determinam o agir?<sup>26</sup> Em outras palavras, como é possível a existência de leis práticas fundamentadas inteiramente *a priori* em nossa razão, as *leis morais*, na medida em que somente elas aparentam oferecer possibilidade da objetividade conceitual da liberdade no âmbito prático.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, texto em que Kant transita da filosofia teórica para a filosofia prática, ele declara sua pretensão de conciliar a razão pura prática e a razão especulativa, procurando explicar a procedência *a priori* dos princípios do nosso agir, que não devem ser compreendidos como contingentes e incertos. Nesse sentido, Kant defende a necessidade de uma metafísica dos costumes que considere as ações humanas morais guiadas inteiramente pela faculdade racional. Além disso, busca um *princípio supremo da moralidade*, que seria o princípio supremo da razão se guiada por si mesma. Veremos adiante que, para tal, como aponta Gefferson Silva em sua dissertação de mestrado intitulada *A ideia de liberdade em Kant: o percurso da Crítica da razão pura à Fundamentação da metafísica dos costumes* (2014, p.52-53), Kant retorna, na terceira seção de sua obra<sup>27</sup>, à problemática da possibilidade da liberdade transcendental.

---

<sup>26</sup> Existiriam leis regentes de nossa liberdade? Quanto a esse questionamento, gostaria de trazer alguns apontamentos. Na solução da terceira antinomia, é posto por Kant que a liberdade transcendental seria uma *ausência* de leis da natureza, resultando, portanto, em um conceito negativo. A liberdade prática, isto é, a razão enquanto determinante da vontade, é, por sua vez, capaz de estabelecer um conceito positivo por meio das leis morais. Ademais, há liberdade se subordinada a leis? Neste sentido, como bem observa Leandro Rodrigues em *O conceito de liberdade em Kant* (2015), forjou-se no imaginário comum que uma ação livre seria aquela sem uma causa, isto é, fazer o que se quer. Em Kant, o conceito de liberdade prática se caracteriza justamente por situar uma ação livre como uma ação determinada por uma vontade *na medida em que esta é causa de si mesma*, portanto, *sujeita às suas próprias leis*.

<sup>27</sup> A *Fundamentação da metafísica dos costumes* estrutura-se em três seções, respectivamente: *Transição do conhecimento moral da razão para o conhecimento filosófico* (2019, p. 21-40), *Transição da Filosofia Moral Popular para a Metafísica dos Costumes* (2019, p. 41-97) e *Transição da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura* (2019, p. 99-123).

No capítulo anterior deste trabalho, ao discorrermos sobre as considerações iniciais de Kant sobre a liberdade prática em suas possíveis conexões com a liberdade transcendental, registramos que, para o filósofo, a liberdade no mundo se dá por uma ação voluntária, possível graças à razão, iniciada a partir de si mesma e de caráter determinante diante da sensibilidade. Se a razão é *determinante* sobre a sensibilidade, capaz de ser uma causa espontânea (mesmo que não possamos afirmar que ela seja em absoluto), a razão determina, em primeiro lugar, a *vontade humana*. Em outras palavras, ponderamos acerca do que queremos e devemos fazer.

Sob esse prisma, na primeira seção da *Fundamentação* (2019, p. 21-40), Kant reflete sobre a finalidade humana. Seria ela a felicidade? Não; caso o fosse, pontua o filósofo, nossa *vontade* não estaria sob o domínio da razão. Afinal, se a felicidade não é senão a satisfação de nossas necessidades, a natureza teria feito bem em deixar a vontade de acordo com nossos instintos, de maneira que iríamos saciá-los, e não seria preciso uma faculdade intelectual. Contudo, enquanto seres racionais, ponderamos sobre nossas ações e consideramos o que *devemos fazer*.

A partir disso, podemos pensar em uma vontade sem influências sensíveis ou inclinações (sentimentos, desejos); uma vontade inteiramente racional, ou seja, uma *boa vontade*. A boa vontade pode ser concebida como uma vontade suprema e infinitamente boa, pois, se é inteiramente racional, o querer pauta-se somente pela razão e, então, aspira apenas ao que lhe é indicado por ela. Disposição racional de agir por dever, a boa vontade não é afetada por inclinações e interesses individuais: almeja só o que *deveria ser*, indicando, portanto, aos seres humanos ações que seguem as leis morais impostas pela razão.

A boa vontade é boa por si mesma, estabelecendo uma finalidade que lhe é própria – não é boa porque permite o alcance disto ou aquilo, mas apenas pelo *querer* orientado exclusivamente pelo intelecto:

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. (KANT, 2019, p. 23).

Contudo, nós, humanos, não somos seres inteiramente racionais. Por mais que nossa vontade possa ser determinada pela razão, estamos sujeitos a afetações de outra natureza. Dessa forma, aquilo tido como objetivamente necessário, do ponto de vista do intelecto, é tido por nós, muitas vezes, como subjetivamente contingente. A boa vontade prevalece quando impõe sobre a vontade humana “imperfeita” (influenciada por aspectos sensíveis e inclinações

particulares) o conceito de *dever*, isto é, um conceito “que contém em si o de boa vontade, posto sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara” (KANT, 2019, p. 27).

Neste ponto, Kant diferencia ações praticadas *por dever* e ações *conforme o dever*. Ambas realizam o que é estabelecido pela boa vontade. Porém, as ações simplesmente conforme o dever são mobilizadas por inclinações – sentimentos e interesses individuais – e sempre como meio para algum outro fim que não a própria ação moral. Ações por dever, por sua vez, são aquelas realizadas inteiramente pelo dever da ação mesma e, muitas vezes, contrariam as inclinações particulares. Logo, por mais que uma ação esteja de acordo com o dever, isto é, que seu conteúdo corresponda ao que orienta nossa razão, nem por isso ela será uma ação moral (proveniente da boa vontade).

Por exemplo, mesmo que alguém seja caridoso com outra pessoa, digamos, contribuindo materialmente para o seu conforto, se tal ação é realizada com um intuito egoísta (que o contribuinte venha a se sentir melhor consigo mesmo, que se torne bem-visto na sociedade etc.), ainda que se trate de uma ação boa, não é autenticamente moral porque não deriva da estrita observação de regras determinadas pela boa vontade – disposição racional de agir por dever. E mesmo uma ação orientada pela piedade ou compaixão – portanto, sentimentos valorizados como positivos – não exprime moralidade, pois não é realizada exclusivamente pela razão, mas impulsionada por outras causas: tal ação, mesmo que parta de sentimentos ou intenções nobres, não possui valor moral, pois este se exprime apenas quando ações não são motivadas por inclinações, e sim exclusivamente *por dever* da ação mesma. Agora, se alguém realiza uma boa ação pela identificação racional do que deve ser feito, o sujeito realiza verdadeiramente uma ação moral (por exemplo, quando o agente ajuda uma pessoa por quem não nutre simpatia, mas reconhece racionalmente que é o que se deve fazer).

Somente ações por dever possuem valor moral, isso porque não são realizadas com um propósito além da própria conduta, mas apenas segundo a máxima que as orienta; não se trata, portanto, das consequências visadas pela ação, mas do *princípio do querer*, pelo qual a razão é capaz de abstrair quaisquer elementos particulares da ação praticada. O autor ressalta que o valor não reside na ação, e sim no *princípio da vontade*, abstraída de todos os fins possíveis por meio da ação:

pois que a vontade está colocada entre o seu princípio *a priori*, que é formal, e o seu móbil *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa encruzilhada; e, uma vez que ela tem de ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a acção seja

praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material (KANT, 2019, p. 31)<sup>28</sup>.

Portanto, o *dever* se impõe sobre a vontade como a “*necessidade de uma ação por respeito à lei*” (KANT, 2019, p. 31-32). O sentimento de respeito não é a causa inicial da ação, mas o seu efeito, de maneira que só é objeto de respeito àquilo que serve à razão como princípio, e não como finalidade; aquilo, diz Kant, que domina a vontade no plano da razão, e não o que serve a inclinações contingentes e individuais.

Podemos concluir, até o momento, com base nas considerações acerca da vontade determinada pelo intelecto em seres racionais, que somente nestes pode-se encontrar o conceito de bem supremo e incondicionado, portanto, *moral*, a partir do qual podemos agir sem considerar ou visar aos efeitos, mas apenas segundo a lei encontrada em nós mesmos, ou melhor, em nossa faculdade racional.

### 3.2 Os imperativos categóricos

Mas que lei é essa, afinal, que determina racionalmente a vontade? Despojada de todos os estímulos sensíveis, ela deve seguir o seguinte princípio: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*. Aqui é pois a simples conformidade à lei em geral [...] o que serve de princípio à vontade [...]” (KANT, 2019, p. 34).

Para explicar tal princípio, Kant dá o exemplo da falsa promessa: se uma pessoa se vê em apuros, pode prometer algo sem a intenção de cumpri-lo? Ora, o que assegura, logicamente, a natureza e a credibilidade de uma promessa, é a compreensão de que ela deverá ser cumprida. Assim, a máxima em questão, a saber, a apresentação de uma promessa sem a intenção de realizá-la, não é universalizável: se todos os seres humanos estivessem autorizados a proceder assim, a própria base lógica das promessas seria dissolvida. Para que haveria promessas, então? Assim, se o que se pretende fazer não pode se tornar princípio para uma lei universal, deve-se rejeitar tal máxima, e não porque a ação resultaria em prejuízo para si ou para terceiros, mas sim porque sua máxima não pode ser admitida como um princípio de legislação universal<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Como observa Leandro Oliveira, em *O conceito de liberdade em Kant*, a intenção de Kant é “estabelecer que uma vontade livre, acima de tudo, deve se embasar numa lei ou num princípio de determinação que seja independente de sua própria matéria” (2015, p. 20). A esse respeito, Oswald Külpe, em sua obra *Kant*, comenta que a exclusão de todo elemento material deu espaço para acusações de um “formalismo”. Entretanto, para esse estudioso, os exemplos dados por Kant evidenciam como esse ponto de vista da mera forma pode ser adotado na resolução de casos mais particulares e, sendo um princípio meramente formal, pode ser aceito e praticado por todos (1939, p. 128-129).

<sup>29</sup> Não se deve confundir essa máxima com seguinte: “não faça aos outros o que não quer que faça a si mesmo”. Neste caso, observa-se ainda uma inclinação *egoísta* (não faço algo a outra pessoa por receio de que ela fará o mesmo *a mim*). Além disso, convém reiterar que, para Kant, a ação verdadeiramente moral jamais procede de



Podemos, assim, perceber como a capacidade de julgar de nosso entendimento se avanteja no campo prático, sendo mais frutífera do que aquela pela via especulativa proposta por nossa razão, que só nos oferecia ideias cujos objetos jamais poderiam ser encontrados na experiência. Contudo, para, novamente, a razão não cair em uma *dialética natural*, à medida que se deixa seduzir por dúvidas e inclinações, faz-se necessária uma crítica da razão com auxílio da filosofia, para a correta identificação de seus princípios morais.

Nesse sentido, Kant argumenta, na segunda seção da *Fundamentação* (2019, p. 41-97), em defesa da necessidade de uma filosofia prática de base metafísica. Ele observa que, apesar de a razão prática sobressair-se em relação à razão especulativa, nem por isso devemos inferir que se pode retirar da experiência autênticos princípios morais. Até porque é “absolutamente impossível” encontrar seguramente na experiência uma ação realizada inteiramente por dever: “quando falamos de valor moral, não é das acções visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não veem” (KANT, 2019, p. 42). O dever não se dá pela experiência, mas da noção de uma razão capaz de determinar a vontade humana segundo princípios exclusivamente *a priori*.

Sendo dada *a priori* pela razão à vontade e, conseqüentemente, sem nenhum móbil sensível, uma *metafísica dos costumes*, como assinala Kant, não é fruto de um constructo ou convenção social, nem deve ser tomada, ainda, como derivada da natureza humana<sup>30</sup>. Em realidade, tendo os conceitos morais sede *a priori* na razão, não são exatamente características específicas do ser humano, mas remetem, isto sim, a *todo e qualquer ser racional*:

Mas aqui não se deve, como a filosofia especulativa o permite e por vezes mesmo o acha necessário, tomar os princípios dependentes da natureza particular da razão humana; mas, porque as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzir (KANT, 2019, p. 49).

Reconhecemos facilmente na experiência (mesmo que não sejam daí deduzidas) leis postas *a priori* pela razão que fundamentam o agir. O ser humano, em sua racionalidade, pertence à dimensão inteligível em que se estabelece a boa vontade como disposição racional de agir por dever. Entretanto, pertence igualmente ao mundo sensível, no qual é afetado por apetites, interesses e sentimentos. E, se a vontade não é determinada somente pela razão, estando sujeita à interferência de inclinações, impõe-se racionalmente o *dever*, postulado como

---

inclinações. Retornando à situação exemplificativa: se não praticamos a mentira porque ela nos trará mais prejuízos futuramente, agimos conforme o dever, e não por dever.

<sup>30</sup> Quando Kant se refere à natureza humana, remete ao ser humano empiricamente existente, ou seja, dotado tanto de razão quanto de sensibilidade. Sendo assim, os princípios morais não provêm de observações antropológicas, pois procedem exclusivamente da razão pura. Logo, os seres humanos só são seres morais dada sua dimensão inteligível, isto é, racional.

uma *obrigação em respeito* à lei. Coloca-se, então, aquilo que é um princípio objetivo e universal (isto é, necessário do ponto de vista da razão) enquanto elemento obrigante de uma vontade, ou seja, o mandamento da razão cuja fórmula é o *imperativo categórico*.

Os *imperativos categóricos* expressam o dever, nos prescrevem o que seria bom (ou não) fazer, quer dizer, o que devemos (ou não) fazer. Em outras palavras, determinam a vontade por meio da razão, portanto, por causas objetivas – por princípios válidos para todo ser racional, visto não se basearem em princípios subjetivos individuais e contingentes<sup>31</sup>. Imperativos categóricos, característicos da moralidade, expressam-se pelos *mandamentos* da lei moral, dado que a lei traz em seu conceito a necessidade incondicionada, isto é, universal e objetiva, que deve ser obedecida independentemente de qualquer inclinação.

Considerando que os imperativos categóricos enunciam uma *necessidade objetiva* segundo a qual a ação é um fim em si mesma, Kant observa que é preciso saber como a lei atuante é possível. E, não sendo deduzida da experiência, sua possibilidade só pode ser encontrada totalmente *a priori* – e somente os imperativos categóricos configuram uma *lei prática*.

Destacamos, anteriormente o princípio de universalização das máximas: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 2019, p. 62). Kant afirma que esse é, na realidade, o único imperativo, quer dizer, o princípio do qual derivam todos os demais imperativos categóricos. E, na medida em que a lei deve valer para todo ser racional, portanto, universalmente, tal imperativo também pode ser expresso assim: “*Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (KANT, 2019, p. 62). Em outras palavras, a lei moral deve ser tomada igualmente – analogamente – como uma lei universal da natureza, de forma que não só constitui a realidade (em sua forma), mas a determina *a priori* através da obrigação sobre nossa vontade.

Contudo, o que garante a *necessidade* da lei moral, a saber, de que todo ser racional *deve* agir segundo a máxima de que possa querer que sua ação se torne uma lei universal? Ademais, como provamos a existência *a priori* deste princípio moral na razão? Nos termos do próprio Kant:

A questão que se põe é, portanto, esta: – É ou não é uma lei necessária *para todos os seres racionais* a de julgar sempre suas ações por máximas tais que

---

<sup>31</sup> Kant divide os imperativos em hipotéticos e categóricos. Os primeiros tratam de uma ação realizada como meio para se alcançar algo, não tendo, portanto, valor moral e subordinando-se, então a finalidades propostas e a interesses específicos. Os últimos, por sua vez, não visam ao efeito da ação, mas apenas à realização da ação em si mesma, a despeito, inclusive, de circunstâncias – estes sim estabelecem uma ação moral. Por este motivo, os imperativos categóricos também são chamados de *imperativos da moralidade*.

eles possam querer que devam servir de leis universais? Se essa lei existe, então tem ela de estar já ligada (totalmente *a priori*) ao conceito de vontade de um ser racional em geral. [...] Numa filosofia prática, em que não temos de determinar os princípios do que *acontece* mas sim as leis do que *deve acontecer*, mesmo que nunca aconteça, quer dizer leis objectivas-práticas; [...] isto é, da relação de uma vontade consigo mesma enquanto essa vontade se determina só pela razão, pois que então tudo o que se relaciona com o empírico desaparece por si, porque, se *a razão por si só* determina o procedimento [...], terá de fazê-lo necessariamente *a priori* (2019, p. 69-70).

A vontade, enquanto faculdade de autodeterminação a agir em conformidade à representação da lei, só pode ser encontrada no ser racional – e o que serve como princípio objetivo a tal determinação, pontua Kant, é o *fim* em si mesmo, que, dado pela razão, tem de ser válido para todo ser racional. Nesses termos, é preciso admitir que há algo cuja existência em si mesma possua um valor absoluto e, tomada enquanto fim em si, seja a base de leis morais, isto é, servem como fundamento para um imperativo categórico. Que coisa seria essa cujo valor seria dado por sua própria existência e, a partir de sua natureza racional, seria um fim em si mesma?

O ser humano, enquanto ser racional, existe como fim em si mesmo. Assim, sendo um princípio para a lei prática, ele deve ser tomado como fim, tanto nas ações que dizem respeito a si mesmo quanto para com outros seres racionais. Pois que todas as demais coisas não são senão *meios* para nós e, portanto, *condicionais* – estes são chamados por Kant de seres irracionais. Agora, seres cuja própria natureza os toma como fins em si são *pessoas*, e jamais podem ser empregados meramente como meios, mas sempre como fim de todas as ações. Além disso, esse fim não é *subjetivo*, característico de cada pessoa, mas *objetivo*, ou seja, deve valer para todo ser racional, universal e incondicionalmente.

Dessa maneira, o princípio prático ou, antes, o imperativo categórico determinante da vontade pode ser assim expresso: “*A natureza racional existe como fim em si*”; e, assim como vale subjetivamente, na medida em que guia as ações, também vale objetivamente, como princípio supremo do qual devem se seguir todas as leis que determinem a vontade. Kant sumariza o imperativo prático como sendo o que segue: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (2019, p. 73).

Que tal princípio supremo da humanidade e da natureza dos seres racionais não seja retirado da experiência se dá, primeiro, pela sua universalidade – refere-se a todo e qualquer ser racional, pois não se fundamenta em inclinações ou aspectos subjetivos particulares. E, contendo valor universal, representa objetivamente o ser humano como finalidade em si mesma, capaz de limitar todos os fins pessoais e constituir a lei pela qual todos os seres humanos devem

se guiar. O princípio se coloca, do ponto de vista objetivo, na regra e em sua forma universal (de que vale para todos, independentemente de inclinações); já subjetivamente, coloca-se no *fim*; mas se o fim é o ser racional em si mesmo, resulta disto uma terceira expressão do princípio prático, a saber: que a vontade de todo ser racional deve ser concebida como *vontade legisladora universal*.

Como consequência, a vontade não deve ser compreendida como simplesmente submetida e determinada pela lei moral, mas, assim diz o filósofo, submetida a tal ponto que tem de ser considerada, ao mesmo tempo em que segue as leis morais, *legisladora ela mesma*, único motivo pelo qual ela pode ser considerada como submetida à lei – da qual ela é também autora.

Kant registra que, até este momento, não se demonstra a existência necessária do imperativo categórico – ou da necessidade da lei moral dada inteiramente *a priori* – na razão humana. Apenas assume-se, sempre em comparação com a ordem natural dos fenômenos, que, assim como tudo na natureza possui finalidade e acontece por uma causa, também a vontade humana (sendo a existência do ser humano uma finalidade em si mesma) e suas ações determinam-se pelo imperativo da razão, gerando daí o conceito de dever. Em face dessa constatação, o filósofo pondera:

podia ter acontecido uma coisa, a saber: indicar no próprio imperativo, por qualquer determinação nele contida, a renúncia a todo o interesse no querer por dever como caráter específico de distinção do imperativo categórico em face do hipotético. Ora é precisamente o que acontece na presente terceira fórmula do princípio, isto é na ideia da vontade de todo o ser racional como *vontade legisladora universal* (KANT, 2019, p. 78).

Assegurada a existência de tal princípio, ele convém perfeitamente ao imperativo categórico, pois prova a ligação *a priori* da lei moral ao dever, e não por meio de qualquer interesse – e, conseqüentemente, assegura-se o valor universal do princípio, pois fundamenta na própria natureza do ser racional sua finalidade incondicional. Se há um imperativo categórico, ele só pode ser lei ao mesmo tempo em que é, para si, legislador universal da vontade, pois só dessa maneira tanto o imperativo quando a lei prática procedente dele são incondicionais, visto que não tomam nenhum interesse como fundamento da ação.

Considerar que o imperativo categórico seja dado *a priori* na razão em confluência com a vontade enquanto *legisladora* é a única maneira possível de garantir a universalidade da lei, pois ele não se pauta em interesses quaisquer, mas diz respeito à vontade, capaz de estabelecer o seu próprio fim – que não é outro senão ela mesma, isto é, a existência do ser racional em si

mesma. E a vontade só poderia estabelecer o seu próprio fim (e com isso, assegurando a possibilidade de um imperativo moral) dado o seu princípio de autonomia.

Autonomia define-se pela capacidade da vontade de ser para ela sua própria lei; de colocar-se como legisladora universal, cujo fim não é imposto a ela por causas externas, mas encontrado nela mesma. Oswald Külpe, em sua obra *Kant* (1939, p. 132), explica a autonomia como uma força da vontade que dá a si mesma sua lei:

Só deve aprovar-se, moralmente, de um modo ilimitado, o caráter, que, livre de toda a autoridade, decide-se por si mesmo e escolhe suas normas, se dá a si mesmo sua lei fundamental e se educa para a virtude. Fichte expressou este pensamento fundamental da Ética kantiana com uma frase contundente: quem obedece a uma autoridade exterior o faz necessariamente sem consciência (KÜLPE, 1939, p. 132, *tradução nossa*)<sup>32</sup>.

Neste sentido, a autonomia difere-se da heteronomia da vontade, isto é, quando a vontade busca leis não em si mesma, mas em fontes externas, resultando em princípios morais ilegítimos – se submetida à heteronomia, a vontade não mais se determina racionalmente como fim em si, mas apenas como meio para uma finalidade estranha a ela. Contudo, também podemos nos questionar, o que garante a autonomia da vontade? Como ela poderia determinar a si mesma, impor a si uma lei, e não ser completamente determinada por causas alheias?

O que assegura a autonomia da vontade, a capacidade de governar e ser causa de si mesma por meio de sua natureza racional, é, precisamente, a liberdade<sup>33</sup>.

### 3.3 Vontade livre e reino dos fins

Kant inicia sua terceira seção (2019, p. 99-124) da *Fundamentação* ressaltando que nós, humanos, enquanto seres racionais, somos dotados de *vontade*, uma espécie de causalidade. O que nos difere dos demais seres vivos é a capacidade de agirmos por *representações* das leis; portanto, não estamos sujeitos inteiramente às leis naturais. Na medida em que podemos ser causa de nossas próprias ações, ou melhor, se agimos racionalmente (seguindo a *boa vontade*), admitimos como propriedade da vontade a *liberdade*, afinal, “que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão a autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?” (KANT, 2019, p. 100).

<sup>32</sup> “Sólo debe aprobarse, moralmente, de un modo ilimitado un carácter, que, libre de toda autoridad, se decide por sí mismo y escoge sus normas, se da a sí mismo su ley fundamental y se educa para la virtud. Fichte ha expresado este pensamiento fundamental de la Ética kantiana con una frase terminante: quien obedece a una autoridad exterior, obra necesariamente sin conciencia” (KULPE, 1939, p. 132).

<sup>33</sup> A partir daqui, não seguirei a ordem argumentativa de Kant. Escolho tratar, primeiro, da liberdade para expor, a partir daí, os conceitos de dignidade e reino dos fins, como poderá ser observado pelo leitor. Explico isso pois, dado a forma expositiva escolhida, a sequência de paginação das citações diretas pode parecer indevida.

A partir disso, relembremos a observação de Kant na terceira antinomia em sua *Crítica da razão pura*: a causalidade por liberdade, uma concepção transcendental que satisfaz às aspirações da razão, é compreendida como uma *ausência* de leis, em contraste com a causalidade por natureza, determinada por juízos sintéticos *a priori*. Tem-se aqui apenas um conceito negativo de liberdade. O avanço para o conceito positivo de liberdade parte da possibilidade da liberdade prática em nossa natureza sensível e intelectual. A ideia de liberdade transcendental é o fundamento para a liberdade prática. Para delinear a liberdade prática em sua consonância com a liberdade transcendental, o filósofo ultrapassa a via especulativa em direção ao uso prático da razão pura.

Que a vontade tenha de ser considerada como livre – portanto, como dotada de autonomia – é algo considerado, como diz Külpe (1939, p. 130), em uma “lógica da vontade”. Se ela tem de ser capaz de ditar a si mesma suas próprias leis, sem influência ou obediência a causas externas, deve-se considerar, igualmente, que a vontade não esteja sujeita também a determinismos da natureza, isto é, que algo se impõe a ela enquanto causa e da qual ela é meramente efeito – a vontade, antes de qualquer coisa, tem de ser *causa primeira*, independentemente dos efeitos provocados por suas ações. Essa propriedade de ser uma causa primeira e de iniciar uma série de acontecimentos a partir de si é, justamente, a propriedade da *liberdade*. E, a partir disso, vemos a possibilidade não só de um conceito *positivo* de liberdade, como também leis e princípios que partem de tal causalidade, ou seja, a possibilidade de estabelecermos um conhecimento problemático da liberdade.

Ademais, enquanto propriedade da vontade de ser causa de si mesma, a liberdade tem de ser considerada como presente na vontade de todos os seres racionais: a todo ser racional, portanto, também dotado de vontade, tem de ser atribuída a concepção de liberdade. E o ser que não pode agir senão sob a ideia de liberdade – neste sentido, um ser cujas ações só sejam possíveis pela determinação racional da vontade – é um ser, em sentido prático, *verdadeiramente livre*, pois a vontade, por sua própria definição, é livre em si mesma.

Notamos a característica peculiar da liberdade prática na filosofia kantiana – ela só pode ser concebida através da razão, enquanto sua propriedade fundamental e essencial para se pensar o agir. Na condição de seres racionais, só podemos agir por meio da liberdade. Na verdade, conforme observamos antes, só somos verdadeiramente livres se seguimos as leis da vontade, isto é, as leis morais: “assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e mesma coisa” (KANT, 2019, p. 100).

Contudo, que a propriedade da liberdade obrigue a vontade a seguir suas leis morais (ou seja, explique *a priori* a necessidade das leis) ainda não foi explicado. Parece, segundo Kant,

que caímos em um círculo vicioso: “Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamos-nos como submetidos a essas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade” (2019, p. 105).

O que acontece é que, posta a diferença estabelecida pelo autor ao decorrer da *Crítica da razão pura*, a saber, da nossa percepção dos objetos como fenômenos – e, a partir disso, a remissão dos fenômenos às coisas em si mesmas, inacessíveis graças à nossa constituição cognitiva –, não é possível ao ser humano, enquanto projetado num mundo sensível e, ao mesmo tempo, para além dele, supor uma causalidade além da natureza que não seja a da liberdade. Mas, se a liberdade prática não é senão autonomia da vontade, ela corresponde à moralidade, e suas leis não são senão as leis morais, válidas universalmente para todo e qualquer ser racional.

Respondendo, portanto, à pergunta: o que me obriga a seguir a lei moral? Ou: como é possível o imperativo categórico? Se nós, como seres sensíveis e racionais, existimos tanto como fenômeno quanto como inteligência, vemo-nos para além do determinismo das leis naturais e reconhecemos, racionalmente, a autonomia de nossa vontade por meio da ideia de liberdade. Só somos completamente livres se agimos de acordo com nossa vontade, o que implica dizer, na filosofia kantiana, se agimos de acordo com as leis impostas a ela *por ela mesma*, que não são senão o que nos diz o imperativo moral.

Dessa maneira, por meio da razão, conseguimos nos projetar em um *mundo inteligível*, isto é, um mundo “regido” inteiramente pela razão – um mundo no qual a razão é a única causa. Este mundo inteligível, caso siga exclusivamente os princípios da razão e, conseqüentemente, de uma *boa vontade*, estabelece leis e promove ações inteiramente de acordo com o seu fim – este é a humanidade que, como vimos, deve ser colocada tanto como *causa* de nossas ações como o *fim* delas, e jamais como mero meio para um interesse próprio. Esse mundo, cujo fim último é a humanidade e cujo princípio universal é o da vontade enquanto legisladora universal (plenamente livre), Kant denomina *reino dos fins*.

Por reino, entende-se “a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (KANT, 2019, p. 80). Isso se dá quando os seres racionais, não se vendo mais uns aos outros como diferentes e abstraindo suas distinções pessoais, concebem-se em um conjunto em que são todos um fim em si mesmos e estão, a partir disso, submetidos à lei que os obriga a tratarem-se não como simples meios (já abstraídas todas as inclinações pessoais), mas sim reciprocamente como fins. Nesse sentido, resulta “uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objectivas comuns, isto é, um reino que, exatamente por que estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é apenas um ideal)” (KANT, 2019, p. 80).

Nesse reino, o ser racional também tem de considerar sua vontade como legisladora universal – é parte dele não só como membro que segue as leis, mas também enquanto legislador. E legisla não em favor de si próprio e suas inclinações, mas em favor de todos que compõem o reino dos fins, pois eles, enquanto conjunto, são o fim de todas as suas ações. Ademais, o dever para com este princípio legislador universal da vontade não é efeito de sentimentos ou inclinações, mas parte essencial da relação dos seres racionais entre si, à medida que reconhecem, uns aos outros, como legisladores e membros sujeitos às mesmas leis – leis estas que não são senão a própria vontade, se completamente livre. Diz Kant acerca disso:

A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da ideia da *dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá (2019, p. 81-82).

O respeito que sentimos pela lei não é causa, e sim efeito. Isso porque, no reino dos fins, não há senão obrigação para com a humanidade (enquanto seres racionais membros desse conjunto), e ela é fim em si mesma – possui um valor absoluto e íntimo, para além de qualquer coisa, tem então *dignidade*. Somente a moralidade, possível a nós pela razão, é capaz de estabelecer uma finalidade existente em si mesma – isto é, a própria existência dos seres racionais. Logo, “a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade” (KANT, 2019, p. 82).

Apesar de tratar-se apenas de uma ideia, Kant ressalta que não é algo que devemos projetar como inalcançável; trata-se, antes, de uma “ideia prática”, diz-nos o que devemos fazer para alcançar esse reino – tornar algo que ainda não existe, mas pode vir a existir, por meio de nossas ações morais. E, por mais que não possamos garantir a existência da liberdade, como o fazemos com fenômenos, é imprescindível que tenhamos de considerá-la como possível, pois só através dela o ser humano tem, em sua própria existência, dignidade – sujeitos, portanto, a uma ideia cujo fundamento sequer pode ser conhecido, pois sua procedência é transcendental, mas tem de ser considerado:

que a simples dignidade do homem considerado como natureza racional, sem qualquer outro fim ou vantagem a atingir por meio dela, portanto o respeito a uma mera ideia, deva servir no entanto de regra imprescindível da vontade, e que precisamente essa independência da máxima em face de todos os motivos desta ordem consista a sua sublimidade e torne todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins; pois de contrário teríamos que representá-lo somente como submetido à lei natural das suas necessidades (KANT, 2019, p. 88).



Külpe comenta como a ética kantiana não se pauta por “exclusivismo refinado”, que retira dos “grandes homens” a capacidade de julgar a moralidade com critérios distintos dos da moral social. “Está saturada de um generoso espírito social e democrático. *O homem moral é homem, nada mais, nada menos*, isto é, membro daquela comunidade ideal de vontades, em que cada um quer o mesmo que devem querer os demais” (KÜLPE, 1939, p. 135, *tradução e grifo nossos*)<sup>34</sup>. Assim, nosso valor moral está em nossas “qualidades puramente racionais e humanas” (KÜLPE, 1939, p. 136)<sup>35</sup>.

Contudo, não é porque temos razão que nossa vontade está completamente alheia às leis naturais. Como bem observa Külpe, se a vontade está a todo momento condicionada pela razão, é livre; “pode, logo deve” – se devemos agir sem sermos determinados por causas inteiramente naturais, é porque podemos. O dever, na razão prática, *pressupõe* o poder, e este não é outro que a liberdade da vontade. E,

Ao julgar o valor moral de uma ação da vontade, não se trata de compreender ou de explicar o que faz da vontade um fenômeno e como se aplica a ela as formas gerais do conhecimento. Todas as desculpas posteriores não tem nada a ver com a responsabilidade do autor nem apagam sua culpa, porque já supomos que, apesar de todos os motivos imagináveis e de todas as circunstâncias atuantes, ele poderia proceder ajustando-se à lei moral (KÜLPE, 1939, p. 138, *tradução nossa*)<sup>36</sup>.

Külpe ainda aponta como a ética metafísica tem sido objeto de críticas – afinal, sua suposição da liberdade da vontade é tão discutível, sob o ponto de vista de conhecimentos efetivos, quanto outras ideias da razão pura. Pela nossa natureza racional somos levados a buscar algo que nunca podemos, de fato, conhecer e que, entretanto, é tão essencial à nossa compreensão enquanto seres humanos. Podemos, ao menos, pensar a dignidade intrínseca à própria existência, e que, assim como me é permitido desejar e almejar que meus fins se tornem concretos, que isso seja possível para todo ser humano. Se há liberdade, portanto, um imperativo moral posto *a priori* pela razão, que nos sirva de impulso para a ação e criação de um mundo alcançável – talvez, esse ideal possa responder à dúvida da existência, mesmo temporariamente. Não podemos compreender como se concebe objetivamente na razão a moralidade, mas

---

<sup>34</sup> “Está saturada de un generoso espíritu social y democrático. El hombre moral es hombre, ni más ni menos, es decir, miembro de aquella ideal comunidad de voluntades, en que cada uno quiere lo mismo que deben querer los demás” (KÜLPE, 1939, p. 135).

<sup>35</sup> Vale citar aqui o trecho na íntegra: “El valor moral de una persona no depende de su talento o de las empresas que realice, de su nacionalidad o de su posición social, sino de sus cualidades puramente racionales y humanas. [...]” (KÜLPE, 1939, p. 136).

<sup>36</sup> “Al juzgar el valor moral de un acto de la voluntad, no se trata de comprender o de explicar lo que convierte a la voluntad en fenómeno y aplica a ella las formas generales del conocimiento. Todas las disculpas posteriores no tienen nada que ver con la responsabilidad del autor ni borran su culpa, porque hemos supuesto ya que, a pesar de todos los motivos imaginables y de todas las circunstancias atenuantes, podía proceder ajustándose a la ley moral” (KÜLPE, 1939, p. 138).

convém observar que sua *inconcebibilidade* (KANT, 2019, p.124) reduziria a humanidade a meros efeitos das leis naturais.

A filosofia prática, embora não se estabeleça seguramente como conhecimento efetivo nos termos da filosofia teórica kantiana, é por ela legitimada, sobretudo porque a ideia de liberdade transcendental, própria da natureza da razão, torna-se condição essencial para a liberdade prática. E esta, por sua vez, mesmo que não possa ser afirmada como objeto seguro de investigação científica, é a que nos garante a dignidade na simples existência da humanidade.

### Considerações finais

Segundo Immanuel Kant, como conhecemos a natureza? Podemos conhecê-la por meio de juízos sintéticos *a priori*, formulados a partir do conteúdo de nossas intuições puras (tempo e espaço), que apreendem o diverso da experiência, sintetizado pelas categorias de nosso entendimento. Tal unidade das intuições com as categorias – uma unidade heterogênea e sintética – torna-se possível por meio do tempo, um elemento intermediário entre nossos componentes intelectuais e sensíveis. Dessa maneira, tais juízos sintéticos apenas podem ser considerados no fenômeno em uma relação temporal, isto é, estabelecendo necessariamente uma relação de causa e efeito em tudo que pode ser por nós percebido. Pode-se notar como Kant foi profundamente influenciado pelo debate em torno da física newtoniana, vigente no século XVIII, a saber, da possibilidade da postulação de leis da natureza, capazes de serem aplicadas a fenômenos em geral.

Entretanto, como endossar a física de Newton na explicação fenomênica sob relações causais sem, contudo, cair em um determinismo da natureza? A razão humana, por sua capacidade de libertar os conceitos do entendimento de seus elementos sensíveis, deriva de tal questionamento a antinomia acerca da liberdade. Tudo o que acontece é precedido por uma causa, logo, seria possível uma causa de todo *livre*, isto é, uma causa absolutamente espontânea que não seja precedida por outra? Se tudo o que acontece está sob relações causais, uma primeira causa não teria também de estar submetida a essa condição? Se admitirmos a liberdade, rompemos com o fio condutor dos acontecimentos fenomênicos? Como podemos sair desse conflito?

Na terceira antinomia, a tese da causalidade pela liberdade supre os anseios da razão, enquanto a antítese, que declara a causalidade exclusiva da lei da natureza, satisfaz ao entendimento em suas relações com a experiência. As antinomias, porém, não passam de uma falsa oposição entre tese e antítese, pois tomam o mundo fenomênico não como *representação*, ou seja, como ele *aparece para nós* devido a nossa constituição (sensível e intelectual), e sim como *coisa em si*, jamais acessível ao conhecimento humano. Se consideramos o mundo apenas como fenômeno, tal conflito cessa de existir. O que podemos conhecer se restringe aos fenômenos, e estes só são possíveis por uma relação temporal de causa e efeito.

Agora, de acordo com o filósofo, devemos simplesmente descartar as pretensões de nossa razão, que sempre se lançam para além dos limites da experiência? Não; a razão visa sempre à unificação dos conceitos do entendimento e se constitui como princípio regulativo quanto aos limites do próprio entendimento em relação ao conhecimento. As reivindicações metafísicas são legítimas e naturais para a razão em sua aspiração à unidade plena. Dada a sua

natureza arquetônica, a razão supõe a possibilidade da existência de uma causa espontânea, livre das condições empíricas, mesmo que seu efeito se manifeste necessariamente na experiência.

Desta maneira, a causa por liberdade pode ser pensada pela razão pois, graças à limitação da apreensão acerca de acontecimentos no mundo enquanto apenas representações, tal faculdade estabelece, em oposição ao fenômeno, o *númeno*, isto é, a coisa em si mesma que poderia ser compreendida não como uma representação da unidade sintética realizada para que se estabeleça seu conhecimento, e, sim, a aspiração de que tal coisa possa ser apreendida *simultaneamente* ao seu conceito. Isso fica mais claramente estabelecido se pensamos na hipótese de um ser puramente intelectual, sem diferenciação entre intuição e entendimento – sua intuição seria, ao mesmo tempo, entendimento, seria *intelectual*, e não sensível. Portanto, não haveria a realização de uma síntese do objeto para a construção de seu conceito. Para esse ser, não haveria diferença entre o que ele percebesse e o que seu intelecto concebesse como conceito, pois ele, por ter uma intuição intelectual, seria capaz de conhecer a “coisa em si”.

Não é o caso do ser humano. As intuições sensíveis são imprescindíveis para a efetivação de nossos conhecimentos. Não conhecemos o númeno, mas podemos pensá-lo. Se consideramos apropriadamente que, além do nível fenomênico das representações, há a coisa em si, conseguimos conceber legitimamente a possibilidade de uma causa por liberdade.

Na ordem dos fenômenos, há um ser em especial cuja constituição o habilita a projetar suas ações para além das causas sensíveis – o ser humano, enquanto dotado de razão, pode ponderar acerca de suas ações e, por tal motivo, considerar-se *livre*. Essa faculdade de conceber a unidade aos conceitos do entendimento e, muitas vezes, de libertá-los dos limites da experiência, é a que garante ao ser humano a habilidade de projetar-se como causa espontânea de suas próprias ações, livre e agente por si mesmo. E, novamente, por mais que os efeitos de tais ações se manifestem somente na série dos fenômenos, a razão viabiliza uma causa para além da experiência e que pode ser, portanto, uma causa absolutamente livre.

A liberdade transcendental (enquanto “fruto” legítimo da razão) não passa de uma ideia. Ela tem de ser considerada, segundo Kant, enquanto necessária. Entretanto, tal liberdade aqui considerada – transcendental – fundamenta-se apenas na oposição de fenômeno e númeno, isto é, na necessidade extrassensível (metafísica) da razão e, por conseguinte, na possibilidade de uma causa por liberdade.

Neste trabalho, procuramos examinar como a liberdade transcendental se apresenta como condição para a filosofia prática no pensamento de Kant. Sendo a oposição entre causa por natureza e causa por liberdade uma antinomia da razão, ela mesma tem de ser capaz de

encontrar a solução – justificada prontamente pela possibilidade de uma causa livre de ordem transcendental. Kant insiste na legitimidade da ideia de liberdade transcendental e, conseqüentemente, no livre-arbítrio e nas ações livres dos seres racionais. A ideia de liberdade transcendental, conceito negativo de liberdade, proporciona as condições para o exame da liberdade prática, conceito positivo de liberdade.

Agora, que agimos livremente porque somos dotados de razão, não estando inteiramente submetidos aos impulsos e instintos, podemos considerar. Mas, se a razão é capaz de determinar nossa vontade, de maneira a guiar nossas ações e, assim, instaurar uma ação livre na ordem dos fenômenos, não podemos também considerar que existam leis capazes de ditar o que deve ou não ser feito? E, se tais leis existem, o que garante que a razão deve segui-las?

Somos levados pela razão a considerar uma *boa vontade*, ou seja, uma vontade sem influências sensíveis e, portanto, abstraída de qualquer subjetividade particular. Essa boa vontade contrasta com a vontade humana, subjetivamente imperfeita, que muitas vezes se deixa levar por motivos sensíveis, pelas inclinações. Se queremos saber o que devemos fazer, basta agirmos de acordo com uma boa vontade. Isso implica que devemos, em nossas ações, seguir exclusivamente os princípios de nossa razão – e porque nos dizem o que deve ser feito, sem elementos de subjetividade individual, tais princípios estabelecem *leis morais*.

Se a razão é capaz de agir sobre a nossa vontade, Kant ressalta que a finalidade humana não é a felicidade – bastaria que seguíssemos nossos instintos para sermos felizes, se fosse o caso. Não; a finalidade humana não é outro senão ela mesma: a sua própria existência possui um valor absoluto, incomparável – possui *dignidade*. Dessa maneira, quando agimos moralmente (isto é, quando agimos exclusivamente segundo princípios da razão), não devemos visar à ação como um meio para algo (senão tal ação não tem valor moral algum), e sim considerar que a ação seja um fim em si mesma. Ademais, que esse fim esteja sempre aliado àquilo que instaura em si mesmo um valor incomparável – a humanidade.

Tais princípios, portanto, dizem-nos que, em nossas ações, devemos querer que elas possam ser uma máxima universal, ou seja, que valham para todo e qualquer ser racional. Isso implica que, quando consideramos o que devemos fazer ou não, deve ser levado em conta que nossa ação deva valer universalmente, de maneira a ser independente de qualquer inclinação pessoal. Somente assim a ação conflui com a humanidade, de maneira que se instaura outro princípio da razão, a saber, que a humanidade sempre seja tomada como o fim último em nosso agir, e nunca como simples meio.

Contudo, o que garante a *necessidade* ou, antes, a *obrigação* de seguirmos esses princípios? Para Kant, é a *autonomia* de nossa vontade, isto é, a característica única da vontade

de estabelecer a si mesma suas próprias leis, em contraste com a heteronomia (ser determinada por causas externas). Em sua autonomia, a vontade revela sua plena independência das relações causais fenomênicas; ela não está submetida ou determinada pelas leis da natureza, mas é capaz de impor a si própria suas leis, ou seja, leis prescritas pela razão – que não são senão as leis morais.

Mas assumir a autonomia da vontade, tão necessária à lógica de uma ação moral, pressupõe que seja assumida, igualmente, outra causalidade além daquela que configura a natureza. Pressupõe que retornemos ao problema posto por Kant na *Crítica da razão pura*, a saber, da existência de uma causa por liberdade. Novamente, ela se torna plausível se consideramos a limitação de nosso conhecimento ao mundo fenomênico, mas reconhecemos a capacidade da razão de se projetar para além dele, supondo, portanto, um mundo inteligível (do núnemo ou coisa em si).

A partir disso, Kant discute a possibilidade de um *reino dos fins*, no qual todos os seres racionais podem se projetar tanto como membros quanto como legisladores, pois habitam e relacionam-se neste reino uns com os outros simultaneamente como *meios e fins* de suas ações. Significa que, nesse reino regido exclusivamente por nossa razão, vemo-nos como legisladores, na medida em que nossa vontade é tomada de acordo com uma máxima universal, mas também enquanto membros, submetidos a essas mesmas leis seguidas por todos e impostas pela razão, garantidas pela autonomia de nossa vontade, que não está submetida a nenhuma outra causa que não ela mesma.

Só podemos agir livremente se agimos de acordo com a razão; mas a razão só pode agir sobre a vontade e, assim, provocar uma ação livre se a vontade tem essa característica, a saber, se tem autonomia. E a autonomia só pode ser garantida se pressupomos a liberdade. Em que medida nossa existência possui alguma dignidade? O que garante que nossos fins sejam tão possíveis quanto os de qualquer outro? Para Kant, é justamente nossa condição de *ser humano* enquanto ser racional. Somos seres sensíveis, sujeitos a inclinações e influências da experiência, mas, ao mesmo tempo, seres racionais e, por isso, podemos reconhecer a dignidade de todos os seres humanos por sua racionalidade, seres capazes de projetarem-se para além de princípios individuais, para além dos fenômenos.

A dignidade da existência e a vontade plenamente livre não são propriamente conhecimento nos termos fixados pelo próprio Kant. Mas nem por isso elas devem ser abandonadas: são postulações legítimas e necessárias – é impossível não conceber a liberdade humana e a vontade livre, sem as quais não seríamos mais do que meros efeitos da natureza.

Neste sentido, valemo-nos, para finalizar, do trecho presente na tragédia do personagem *Fausto*, de Goethe (2016):

Oh! Feliz quem a esperança nutre ainda  
De surgir deste mar imenso de erros!  
Daquilo que não sabe, o homem carece;  
E o que sabe, utilizar não pode.  
(1131-1134)

### Referências bibliográficas

- CASINI, Paolo. **Newton e a consciência europeia**; tradução de Roberto Leal Ferreira – São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.
- FRIEDMAN, Michael. Leis causais e os fundamentos da ciência natural. *In*: GUYER, Paul (org). **Kant**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009. p. 197-242.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**; tradução de Agostinho D’Ornellas – São Paulo: Martin Claret, 2016.
- GRAYEFF, Felix. **Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant**; tradução de Antônio Fidalgo. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1987.
- GUYER, Paul. Introdução: O céu estrelado e a lei moral. *In*: \_\_\_\_\_ (org). **Kant**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009. p. 17-44.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**; tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**; tradução de Paulo Quintela. – Lisboa, Portugal: Edições 70, 2019.
- \_\_\_\_\_. Introdução. *In*: **Prolegômenos a toda metafísica futura que queria apresentar-se como ciência**; tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.
- KÜLPE, O. **Kant**; traducción del Domingo Miral López. 3 ed. – Barcelona: Editorial Labor, 1939.
- OLIVEIRA, Leandro Rodrigues de. O conceito de liberdade em Kant. **Revista Ágora**, [S. l.], n. 21, p. 15–22, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/11244>>. Acesso em: 14 nov. 2023.
- SILVEIRA, Gefferson Silva da. **A ideia da liberdade em Kant: o percurso da Crítica da razão pura à Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tese (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, p. 77, 2014. Documento eletrônico. Disponível em: <<http://repositorio.ufsm.br/handle/1/9133>>. Acesso em: 14 nov. 2023.
- WARTENBERG, Thomas E. A razão e a prática da ciência. *In*: GUYER, Paul (org). **Kant**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009. p. 275-298.