

FABIANO QUEIROZ DA SILVA

**A LIBERDADE PRÁTICA NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* DE KANT: O
problema da compatibilidade entre a solução crítica da Terceira antinomia e o
Cânone**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas,
para obtenção do Título de Mestre em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Zeljko Loparic.

CAMPINAS
2010

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP
Bibliotecária: Maria Silvia Holloway – CRB 2289**

Si38L **Silva, Fabiano Queiroz da**
A liberdade prática na crítica da razão pura de Kant: o problema da compatibilidade entre a solução crítica da terceira antinomia e o cânone / Fabiano Queiroz da Silva. - - Campinas, SP : [s. n.], 2010.

Orientador: Zeljko Loparic.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Semântica. 3. Liberdade. 4. Experiência. I. Loparic, Zeljko. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: Practical freedom in the critique of pure reason: the problem of compatibility between the critical resolution of the third antinomy and the canon

Palavras chaves em inglês (keywords): **Kant**
 Semantics
 Freedom
 Experience

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

**Banca examinadora: Zeljko Loparic, Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão,
José Oscar de Almeida Marques**

Data da defesa: 03-03-2010

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

FABIANO QUEIROZ DA SILVA

**A LIBERDADE PRÁTICA NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* DE KANT: O
problema da compatibilidade entre a solução crítica da Terceira antinomia e o
Cânone**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob
a orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic.

Este exemplar corresponde à
redação final da Dissertação
defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 03 / 03 / 2010.

BANCA

Prof. Dr. Zeljko Loparic (orientador)

Prof. Dr. Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques

Prof. Dr. Júlio César Ramos Esteves (suplente)

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller (suplente)



MARÇO/ 2010

RESUMO

Ao afirmar no *Cânone da Crítica da Razão Pura*: “A liberdade prática pode ser provada por experiência” (*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden*) (*KrV*, A 802/ B 830), Kant impõe ao intérprete uma série de dificuldades com respeito aos conceitos de “liberdade” e de “experiência” que outrora apresentou na *Terceira antinomia*, pois mediante o conflito antinômico e sua solução crítica, apenas provou que a liberdade é logicamente possível por poder ser pensada em outro domínio que não o fenomênico, não podendo, portanto, ser provada por experiência. Nesse sentido, apresenta-se um aparente problema de compatibilidade, que diria, por ora, semântico; apresentarei duas correntes possíveis de soluções: a *solução lógica*, isto é, de uma resolução do problema mediante a verificação da compatibilidade ou incompatibilidade conceitual; e a *solução genética*, ou seja, de uma resolução do problema por meio de considerações baseadas nos diferentes períodos de produção do texto kantiano. Contudo, desenvolverei, como hipótese principal, a leitura semântica --- uma das soluções lógicas proposta por Loparic. Em tal leitura, defende-se que o impasse entre a solução crítica da *Terceira antinomia* e o *Cânone* surgiu pelo fato de Kant não dispor um domínio de sensificação distinto da experiência cognitiva, em relação ao qual o conceito de liberdade prática, no *Cânone*, poderia ser provado sem perder o seu caráter crítico, ou seja, sem abandonar o pressuposto da liberdade transcendental (Loparic, 1999b, p. 21).

Palavras-chave: Kant, Semântica, Liberdade, Experiência.

ABSTRACT

When he affirmed in the *Canon* of the *Critique of Pure Reason* that “Practical freedom can be proved by experience” (*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden*) (*KrV*, A 802/ B 830), Kant imposed to the interpreter a great number of difficulties regarding the concepts of “freedom” and “experience” that he before presented on the *Third Antinomy*, through the antinomic conflict and its critical solution, he just proved that freedom is logically possible because it can be thought in another domain than the phenomenal, and cannot then be proved by experience. In this sense, we might say this presents compatibility problem, that we may call, for now, semantic; I will present two possible solutions: the *logical solution*, that is, a solution of the problem by verifying conceptual compatibility or incompatibility, and the *genetic solution*, that is, a solution of the problem by considering the different periods of production of Kant’s texts. But I will develop, as my main hypothesis, the semantic reading --- one of the logical solutions proposed by Loparic. In this interpretation, it is defended that the dilemma between the critical solution of the *Third Antinomy* and the *Canon* has arisen by the fact that Kant did not have a domain of sensification distinct from of cognitive experience in which to the concept of the practical freedom, in the *Canon*, could be proved without losing its critical character, that is without abandoning the presupposition of transcendental freedom (Loparic, 1999b, p. 21).

Key-words: Kant, Semantics, Freedom, Experience.

Em memória de Raimunda Inês Queiroz da Silva, minha avó materna, por sua participação essencial em minha vida, e de Maria Jeronima da Silva, minha avó paterna, alguém que, infelizmente, não tive o prazer imenso de conhecer.

AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente aos meus pais, Zeliêr e Sebastião, e também aos meus irmãos, Diego e Fabrício, por todo apoio nos momentos de infortúnio. Cada um, de forma única, conseguiu marcar a minha vida diariamente, durante todo o tempo de estudos.

Reconheço também a presença singular de Andréia Bacarin, minha noiva, por todo amor e carinho proporcionado, sendo uma fonte de vivificação e esperança em meu cotidiano.

Por todos os diálogos relacionados à pesquisa, bem como pela amizade especial, sou muito grato à Andréa Faggion.

Ao Ciro Garcez, cuja amizade foi fundamental nestes dois anos, não posso deixar de agradecer. Muito obrigado!

Por sua determinação exemplar e pelo apoio, agradeço ao Gilmar Michel, meu tio e amigo.

À Renata Wolf, ao Renato Brito e à Dona Dina, meus singelos agradecimentos.

À Sônia, secretária da Pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, por ser tão paciente em suas explicações acerca das exigências necessárias para a Defesa da Dissertação.

Meus agradecimentos aos professores Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão e José Oscar de Almeida Marques pelas contribuições significativas na qualificação, assim como por comporem a banca de defesa.

Em especial, sou muito grato ao professor Zeljko Loparic, por toda paciência dispensada nos momentos de discussão dos textos de Kant. Foi uma honra manter diálogos com um dos maiores filósofos do Brasil.

Também agradeço a Aldinéia, minha amiga, pela revisão atenciosa da Dissertação.

Enfim, sou muito grato a Capes pela concessão de bolsa entre os meses de outubro de 2008 e fevereiro de 2009. Da mesma forma, expresso os meus agradecimentos à FAPESP pela concessão de bolsa de março de 2009 a abril de 2010.

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.

Immanuel Kant (*Crítica da Razão Pura*, A VII).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. O LUGAR DA LIBERDADE NA SEMÂNTICA TRANSCENDENTAL DA PRIMEIRA CRÍTICA.....	20
1. 1. A Semântica Transcendental como instauradora de limites às investigações da razão humana.....	20
1. 2. Os conflitos antinômicos da razão consigo mesma.....	30
1. 3. Reconstrução dos argumentos da <i>Terceira antinomia</i> e da solução crítica	35
1. 4. Liberdade transcendental e liberdade prática.....	40
1. 5. Caráter sensível e caráter inteligível.....	47
1. 6. Os conceitos de “liberdade” e de “experiência” no <i>Cânone</i>	54
2. O HORIZONTE DE SOLUÇÕES.....	59
2. 1. A solução de Almeida: análise das concepções de “liberdade prática” da <i>Dialética</i> e do <i>Cânone</i>	59
2. 2. A solução semântica de Loparic contra a pseudo-solução semântica de Torretti.....	67
2. 3. Das soluções segundo a “ <i>patchwork theory</i> ” à solução alternativa de Esteves.....	73

CONCLUSÃO.....	84
-----------------------	-----------

BIBLIOGRAFIA.....	87
--------------------------	-----------

INTRODUÇÃO

Na *Crítica da Razão Pura*, segundo Zeljko Loparic, Kant apresenta uma teoria de solubilidade dos problemas necessários da razão pura, na qual a solução do problema chave da filosofia transcendental: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?, é tomada como instrumento fundamental para a resolução de uma outra questão, cuja importância faz-se notável: a investigação da capacidade da razão humana de resolver problemas, para que se delimite o campo de suas pesquisas (LOPARIC, 2005b, p. 14)¹. Assim, a função dessa filosofia passa, primeiramente, a ser negativa², não positiva, pois não se visa aglomerar uma quantidade exagerada de conhecimentos, mas sim evitar os erros³. Perguntar-se-ia, então, antes de tentar resolver um determinado problema, se o mesmo é solúvel. Para tanto, a condição seria que o problema, posto pela razão humana, no uso puro, trabalhasse com conceitos dotados de significados, sendo que atribuir significado, para Kant, seria sensificá-lo, isto é, disponibilizar um correspondente ao conceito em uma experiência possível:

¹ Além da obra *A Semântica Transcendental de Kant*, Loparic possui diversos artigos sobre a interpretação semântica. Para uma introdução a esta chave de leitura, aconselho o artigo “Os problemas da razão pura e a semântica transcendental”.

² Segundo Hanna, o projeto negativo da primeira *Crítica*, denominado por ele de “o projeto crítico”, é “a determinação das origens, do âmbito e dos limites da razão representacional pura ou *a priori* humana, juntamente com diagnoses detalhadas das profundas dificuldades nas quais a razão naturalmente mergulha se essas restrições não são consideradas” (HANNA, 2005, p. 46).

³ A função positiva é posterior a negativa e é denominada, pelo comentador, de “o projeto transcendental”, na medida em que a principal meta da *Crítica da Razão Pura* é justificar, transcendentemente, as representações mentais objetivas, isto é, como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*. Mas abordarei este problema mais adiante (cf. HANNA, 2005, p. 48).

Para cada conceito, exige-se primeiro a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral, e em segundo lugar a possibilidade de lhe dar um objecto a que se refira. Sem este último, não possui sentido, é completamente vazio de conteúdo (*KrV*, A 239).

Colocado de outro modo, a filosofia transcendental, exposta na primeira *Crítica*, é uma semântica transcendental realizada no âmbito teórico. Não se quer dizer que tal obra não apresente uma filosofia prática, mas sim que, por ora, à filosofia transcendental cabe somente o domínio teórico, não incluindo em seu interior uma análise dos juízos sintéticos *a priori* práticos, justamente pelo fato de a filosofia prática ainda não fazer parte da filosofia transcendental. Portanto, trata-se de uma discussão acerca dos juízos sintéticos *a priori* teóricos que se dão no campo da experiência cognitiva possível.

Nessa perspectiva, o *Capítulo II. A antinomia da razão pura*, exposto no *Livro segundo: Dos Raciocínios Dialéticos da Razão Pura da Dialética Transcendental*, o qual apresenta as quatro antinomias da razão pura --- a saber, os problemas gerados pelos conflitos do aparelho cognitivo consigo próprio, devido ao fato dele buscar incessantemente o incondicionado da série de condições, acreditando firmemente que irá encontrá-lo --- é, no interior da semântica transcendental, uma demonstração do quão importante é esta pesquisa, cuja meta primordial é a solubilização dos problemas necessários da razão pura, em que o critério chave é a sensificação dos conceitos, seja por meio de uma intuição pura ou empírica. Mesmo que o problema seja composto por conceitos vazios de conteúdos, ocasionando, assim, um abandono da pesquisa, isso não deixa de ser uma resposta. Nessa medida, os problemas antinômicos são considerados insolúveis somente na linguagem da metafísica tradicional, porque ela avança os limites da cognoscibilidade ao incitar o aparelho cognitivo a tentar:

decidir se o mundo existe desde toda a eternidade, ou se teria um começo; se o espaço do mundo está cheio de seres até ao infinito, ou confinado em determinados limites; se no mundo há algo que seja simples, ou se tudo se subdividirá até ao infinito; se haverá criação e produção pela liberdade ou se tudo se encontra ligado à cadeia da ordem da natureza; e, por fim, se haverá um ser totalmente incondicionado e necessário em si, ou se tudo é condicionado na sua existência e, por conseguinte, externamente dependente e contingente em si (*KrV*, A 481/ B 509).

Apresentada a síntese das quatro antinomias, acentuo que, neste trabalho, concentrar-me-ei somente na terceira, dada a possibilidade de haver um problema de compatibilidade entre a sua solução crítica e o *Cânone da Razão Pura*, o *capítulo II da Doutrina Transcendental do Método*, parte final da primeira *Crítica*. Não obstante, antes de propriamente expor o problema, demonstrando, assim, o teor de sua dificuldade, requer-se, primeiramente, uma reconstrução dos argumentos da *Terceira antinomia* que exhibe, em um primeiro momento, a tese do dogmático, o defensor da existência da liberdade, apesar das leis imutáveis da natureza: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade por liberdade que é necessário para os explicar” (*KrV*, A 444/ B 472); e, em um segundo momento, a antítese defendida pelo empirista, na qual somente há tais leis naturais, com a exclusão total da liberdade: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis de natureza” (*KrV*, A 445/ B 473). Observando-se a tese e a antítese, conclui-se que tanto a primeira quanto a segunda nos obrigam a aceitar a outra como falsa ao se reduzirem mutuamente ao absurdo.

Para resolver tal impasse, Kant coloca tanto a tese quanto a antítese em uma classe mais ampla, a saber, o realismo transcendental, para o qual os meros fenômenos são coisas em si mesmas. Diferentemente da sua doutrina, o idealismo transcendental, em que os objetos da

sensibilidade não passam de meros fenômenos, sendo que eu jamais terei acesso aos seus em si mesmos.

Em síntese, a doutrina kantiana possibilita, por meio da intuição externa, as existências efetivas dos objetos tal como são intuídos no espaço, bem como com todas as mudanças sofridas no tempo, como as representa o sentido interno do sujeito do conhecimento. Por conseguinte, a condição para a existência de todas as representações empíricas é dos objetos serem dáveis na sensibilidade, isto é, no espaço, a forma da intuição cuja natureza é externa; e também no tempo, a outra forma que, por natureza, é interna. Todavia, nota-se que este conjunto de caracteres dessa doutrina possui a característica de não colocar o sujeito em dependência dos objetos como se esses existissem independentes dele. Muito pelo contrário, na medida em que se diz “o objeto não passa de um *mero* fenômeno”, quer-se dizer, acima de tudo, que este objeto não é a coisa em si mesma, ou seja, um objeto que se refugia em uma região metafísica, velando-se aos órgãos sensoriais do sujeito. Nota-se, assim, que Kant não pretende, de modo algum, desvelar tal objeto transcendental, mas sim objetiva trabalhar com os objetos sensíveis, pois estes, diferentemente daquele, sempre poderão ser dados em uma experiência possível. Portanto, o critério kantiano da existência das representações empíricas é a “dadibilidade” dos objetos, os referentes dos conceitos, no campo da experiência possível, ou seja, deve haver intuições empíricas que recheiem tais conceitos:

podemos dar o nome de objecto transcendental à causa simplesmente inteligível dos fenómenos em geral, como uma receptividade. A este objecto transcendental podemos atribuir toda a extensão e encadeamento das nossas percepções possíveis e dizer que é dado em si, anteriormente a qualquer experiência. Os fenómenos, porém, em relação a ele, não são dados em si, mas unicamente nesta experiência, porque são simples representações que só enquanto percepções significam um objecto real, isto é, quando essas

percepções se encadeiam com todas as outras, segundo regras da unidade da experiência (*KrV*, A 494, B 523, A 495)⁴.

Então, a partir do idealismo transcendental, para que não haja um conflito entre as posições dos realistas transcendentais, a saber, a dogmática ou “moralista” e a empirista ou determinista, bastaria ter como norte o fato de que apesar de o princípio dizer: “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*”, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado” (*KrV*, B 436), isso não garantiria que as faculdades da razão alcançariam, em uma experiência possível, o incondicionado da série de condições, como os realistas transcendentais acreditaram nessa antinomia.

Dessa maneira, do prisma do idealismo transcendental, pode-se afirmar somente que a liberdade transcendental, mesmo sendo incognoscível, não contradiz a natureza, visto que é possível de ser pensada no reino dos númenos, enquanto a causalidade natural é aplicada ao reino dos fenômenos, em uma experiência sempre ampliável, mas nunca atualmente dada como infinita. Neste contexto, ver-se-á o conceito de liberdade transcendental fundamentando um conceito prático de liberdade, assegurando-se, assim, a possibilidade lógica da liberdade transcendental, mas jamais a prova de sua realidade objetiva na experiência.

⁴ Em *Kant et le Pouvoir de Juger: Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure*, Béatrice Longuenesse defende a tese de que na teoria kantiana: “L’objet transcendantal est devenu l’objet qui, dans le jugement, est *pensé pour* l’ intuition, et qui par là fait de l’intuition elle-même l’*x* du jugement” (LONGUENESSE, 1993, p. 130-131). Esta interpretação da letra kantiana é interessante por apresentar o papel desempenhado pelo pensamento do sujeito do conhecimento, ao se tratar do objeto transcendental, aquele velado à experiência cognitiva.

Todavia, no *Cânone*, diferentemente disso, Kant afirma: “A liberdade prática pode ser provada por experiência” (*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden*) (*KrV*, A 802/ B 830). Percebe-se, então, que não se prova apenas a possibilidade lógica da liberdade transcendental por ela ser aplicável a um domínio outro que não a experiência, como se vê na solução crítica da *Terceira antinomia*. No *Cânone*, a liberdade prática é dita poder ser provada por experiência e, além disso, é considerada cognoscível como uma das causas naturais, independentemente do sentido transcendental de liberdade, portanto, os dois sentidos de liberdade são desconectados:

Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão (do ponto de vista da sua causalidade a iniciar uma série de fenômenos) relativamente a todas as causas determinantes do mundo sensível e, assim, parece ser contrária à lei da natureza, portanto, a toda experiência possível (*KrV*, A 803/ B 831).

Para lidar com esse aparente problema de incompatibilidade entre as concepções de liberdade prática dessas passagens, apresentarei duas correntes de soluções já detalhadas, por Aguinaldo Pavão, na Dissertação *Liberdade e Moralidade em Kant* e no artigo “Liberdade Transcendental e Liberdade Prática na *Crítica da Razão Pura*”. A primeira é defensora de uma *solução lógica*, em que a resolução do problema se dá mediante a verificação da compatibilidade ou incompatibilidade conceitual, cujos representantes, já analisados em outros trabalhos, são: (a) Allison, (b) Almeida, (c) Beck, (d) Horenstein, (e) Torretti e (f) Zingano⁵. A segunda é

⁵ Os respectivos textos de autoria dos comentadores são os seguintes: *Kant's Theory of Freedom*, principalmente p. 54-70; *Entre la cosmología y la autonomía: la teoría kantiana de la libertad en la Crítica de la razón pura*;

denominada de “*patchwork theory*” ao defender uma *solução genética*, na qual a resolução do problema surge através de considerações baseadas nos diferentes períodos de produção do texto kantiano, cujos representantes são: (g) Delbos e (h) Guérout⁶. Não obstante, nesta pesquisa, ao invés de abordar as leituras de Beck, Horenstein e Zingano, analisarei outros dois comentadores na solução lógica, a saber, (i) Loparic e (j) Esteves⁷.

Levarei tal proposta a cabo, não deixando de demonstrar tanto a relevância do trabalho dos defensores de uma *solução lógica* quanto as pesquisas daqueles que defendem uma *solução genética*. Contudo, darei maior ênfase à leitura de Zeljko Loparic, ao defender a hipótese de que seria necessária a constituição de um novo domínio sensível que dê conta da sensificação da liberdade prática sem que ela perca seu caráter crítico (sem que se abandone o pressuposto da liberdade transcendental). Quer dizer, um domínio em que a liberdade tenha um significado sensível e continue sendo distinguida da causalidade natural, afinal, a proposição do *Cânone* ---

“Practical and transcendental freedom in the Critique of pure reason”, *Kant-Studien* 73 (1980), p. 271-290; (b) “Moralidade e liberdade segundo Kant”, *Analytica*, v. 2, n. 1 (1997), p. 175-202; (c) *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, p. 190; (d) “The Question Concerning Freedom in Kantian Moral Philosophy”, *Manuscrito* XVI, 1 (1993) p. 129-151, em particular p. 137, nota 7; (e) *Manuel Kant – Estúdio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago, Universidad de Chile, 1967, p. 542; (f) *Razão e História em Kant*, São Paulo, Brasiliense, 1989, p. 142-143.

⁶ Os textos correspondentes aos comentadores defensores da “*patchwork theory*” são os seguintes: (g) *La philosophie pratique de Kant*; (h) *Canone della ragion pura e Critica della ragion pratica. Introduzione alla morale di Kant*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1954 (Data do artigo em francês), p. 44-45.

As interpretações dos defensores da “*patchwork theory*”, mesmo não havendo somente pontos de unanimidade entre eles, são compreendidas como sendo genéticas, porque, em linhas gerais, eles acreditam que a *Crítica da Razão Pura* teve as suas partes escritas em diferentes períodos. Como assim? No que tange ao trabalho desta Dissertação, significa que o texto do *Cânone* foi escrito antes que o da *Dialética*, apesar de na ordem da *Crítica* o *Cânone* ser posterior à *Dialética*. Portanto, afirmar que a solução genética é própria da “*patchwork theory*” quer dizer que se busca a solução do aparente problema de compatibilidade entre essas duas partes da *Crítica*, na gênese dos respectivos textos.

⁷ Os principais textos a serem analisados dos respectivos comentadores são os seguintes: (i) “O Fato da Razão: uma Interpretação Semântica”. *Analytica*, v. 4, n. 1 (1999b), p. 13-52; (j) *Liberdade e Moralidade em Kant*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998, principalmente o CAPÍTULO 3, intitulado “Cânon da Razão Pura e Crítica da Razão Prática”.

“A liberdade prática pode ser provada por experiência” (*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden*) (*KrV*, A 802/ B 830) --- é tão problemática, porque nela jaz o conceito de “experiência cognitiva”, ou seja, como “ligação sintética das intuições” (*KvV*, B 12), sendo que deveria ser, na verdade, um conceito de experiência próprio para a moralidade, isto é, um domínio prático específico para a sensificação da liberdade prática. Como constata Loparic, “deve existir um domínio de experiência, diferente do da experiência cognitiva (dada na intuição sensível), em relação ao qual elas [as idéias práticas] poderão ser ditas significativas (Loparic, 1999b, p. 21)”. Por conta disso, o *Cânone*, na solução semântica de Loparic, “é uma introdução muito insuficiente, e mesmo enganosa, à problemática da crítica da razão prática” (Loparic, 1999b, p. 26), semelhantemente à leitura de Guérout, para o qual o *Cânone* não seria nem uma “introdução à *Crítica da Razão Prática*, mas [...], ao contrário, uma doutrina completa da filosofia moral que a exclui radicalmente”⁸ (GUÉROULT, 1954, p. 44 - 45).

⁸ “Introduzione alla *Crítica della ragion pratica*, ma [...], al contrario, una dottrina completa della filosofia morale che la esclude radicalmente” (GUÉROULT, 1954, p. 44 - 45).

1. O LUGAR DA LIBERDADE NA SEMÂNTICA TRANSCENDENTAL DA PRIMEIRA CRÍTICA

1. 1. A Semântica Transcendental como instauradora de limites às investigações da razão humana

No Prefácio à Primeira Edição (1781) da *Crítica da Razão Pura*, Immanuel Kant apresenta a razão humana como atormentada por questões imprescindíveis, entretanto que não são passíveis de respostas. Este é o dilema da razão humana: enfrentar questões impostas pela sua própria natureza, porém insolúveis. Ou seja, ela é o atirador e, ao mesmo tempo, está em linha de fogo (cf. *KrV*, A VII):

a razão humana natural tragicamente ultrapassa a si mesma ao exigir ou assumir um conhecimento metafísico daquilo que transcende totalmente os limites da sensibilidade humana, o numênico; e, conseqüentemente, passa a sofrer de “ilusão transcendental” (CRP, A 293/ B 349), ou mesmo a entrar em contradição consigo mesma, a “antinomia da razão pura”⁹ (CRP A 406-60/ B 432-88) (HANNA, 2005, p. 47).

No artigo “Kant e o Ceticismo”, Zeljko Loparic afirma que tanto a dúvida metódica cartesiana quanto a censura humeana da razão “representam, com efeito, um notável avanço em relação a uma mera constatação empírica da nossa ignorância, pois apontam para a insuficiência da nossa capacidade cognitiva como tal” (LOPARIC, 1988, p. 68). Contudo, “para

⁹ Adiante abordarei os problemas antinômicos.

Kant, o estudo da nossa ignorância [...] precisava ainda ser prolongado em uma ciência geral sobre o alcance máximo do nosso poder cognitivo” (LOPARIC, 1988, p. 68). Assim, o procedimento de Kant:

consiste em submeter a exame não os fatos da razão, mas a própria razão no que respeita a todo poder e capacidade de conhecimento puro e *a priori*; já não se trata aqui da censura, mas da *crítica* da razão que não se contenta em presumir simplesmente que a nossa razão tem *barreiras*, mas demonstrar por princípios, que tem *limites* determinados; não se conjectura apenas a ignorância de um ou outro ponto, mas sim a ignorância relativa a todas as questões possíveis de uma certa espécie¹⁰ (*KrV*, A 761/ B 789).

Desse modo, o rigor kantiano manifesta-se em saber se as questões impostas pela natureza humana são ou não solúveis, e por qual motivo. Então, tornam-se necessárias as seguintes indagações: pode a razão tudo responder? Há limites para a busca de respostas? --- Não obstante, é interessante frisar, a partir de Hanna, que a conclusão do procedimento kantiano se diferencia do wittgensteiniano exposto nas *Investigações Filosóficas*, na medida em que Wittgenstein, em seu questionamento radical do aparelho cognitivo humano, tenta curá-lo de sua loucura dramática remetendo-o às suas atividades produtivas do cotidiano, ou seja, aquelas ricas em saúde. Já Kant tem por meta clarificar, reestruturar e, por fim, livrar o aparelho cognitivo humano das acusações sofridas pelo tribunal do conhecimento, pois seria injusto incriminá-lo de uma tendência que faz parte dos seus dispositivos cognitivos, a saber, a elaboração de questões insolúveis. À vista disso, nota-se que enquanto o segundo Wittgenstein precisa direcionar as

¹⁰ Kant se refere às questões metafísicas.

atividades dos dispositivos cognitivos humanos para o mais simples possível com um objetivo curativo¹¹; Kant pura e simplesmente limita o campo de suas investigações.

Nesse contexto, faz-se importante uma análise histórica das diferentes posições acerca da verbalização. Ao tratar disso, em o artigo “É dizível o inconsciente?”, Loparic, em um certo momento, menciona a teoria de Leibniz da língua universal, “na qual tudo o que existia poderia ser formulado e, assim, objetivado. A esperança depositada nessa ‘característica universal’ era a de que todos os problemas nela formulados poderiam ser resolvidos pelo mero cálculo” (LOPARIC, 1999a, p. 328). O interessante disso é notar, com o autor do artigo, *como* esta teoria de calculabilidade foi revolucionada por Kant. Com o seu aprofundamento no projeto leibniziano, Kant, como será visto no decorrer da Dissertação, submeteu toda a linguagem da metafísica tradicional, seja de cunho estritamente metafísico, moral ou estético, isto é:

toda e qualquer linguagem com pretensão cognitiva, normativa ou reflexiva, a condições especificadas na sua semântica transcendental. Esta estipulava as regras teóricas e os métodos efetivos para evitar que as palavras permanecessem vazias de conteúdo. Só as palavras recheadas de dados da sensibilidade (isto é, interpretadas em domínios constituídos por esses dados) podiam ser usadas para falar com pretensões veritativas, normativas ou valorativas sobre o que quer que seja ou deva ser. Apenas as palavras cheias podiam acomodar coisas inteiras, idênticas a si mesmas, e veicular sentidos (conceitos, enunciados, regras, valorações) completos. Só aos poetas era reservada a “licença” de introduzir “palavras novas” e “novas construções de palavras”. Ao homem político, tal modo de falar era *ilícito*. Para o filósofo, era mesmo *contrário ao dever* não obedecer ao cânon transcendental do uso da linguagem estabelecido por Kant nas suas três *Críticas*. A verdade e a falsidade, o bem e o mal, o belo e o sublime eram entregues à palavra explícita, verbalizada, que obedecia aos ditados dos princípios universais (LOPARIC, 1999a, p. 328-329).

¹¹ Não confrontei a interpretação de Hanna, da obra *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, com outras interpretações. Não obstante, certamente é um caminho frutífero a ser percorrido.

Tendo em vista tais observações, nota-se que Kant não lida apenas com problemas meramente metafísicos, afinal, com o chamado giro semântico inaugurado por sua filosofia crítica, os problemas da metafísica tradicional são justamente mostrados como falsos problemas, pois só se constituem como tais se se ultrapassam os limites do significado, estabelecidos por ele, na *Crítica da Razão Pura*. Nesse sentido, Lebrun expõe, na obra *Kant e o fim da metafísica*: “Não existem respostas kantianas a problemas tradicionais, mas apenas falsos problemas tradicionais” (LEBRUN, 1993, p. 5), quando estes são vistos de um prisma kantiano. Quer dizer, na medida em que os problemas tradicionais são metafísicos, perguntar-se-ia kantianamente pela possibilidade da razão humana de solucionar tais problemas. Notando-se, dessa forma, que não somente esses problemas são insolúveis, por simplesmente serem mal formulados, mas sim por serem formulados imersos na crença de que a faculdade cognitiva humana teria o poder de solucionar problemas que, na verdade, estão além dos seus limites de cognoscibilidade:

A metafísica, enquanto região de problemas necessários da razão [...] surge pelo próprio funcionamento dos nossos dispositivos de conhecimento, de nossas operações discursivas e da nossa linguagem. Kant mostra como na modernidade esse tipo de problemas se apresenta naturalmente na medida em que tentamos nos colocar problemas de ordem cognitiva. Por isso, a metafísica, enquanto problema ela mesma não pode ser resolvida nem com a elaboração de mais um tratado, elaborando uma questão específica, nem com uma rejeição direta. Acreditar que se acaba com a metafísica porque simplesmente não se fala mais dela é tão questionável como acreditar na resolução dogmática de seus problemas. [...] Aquilo que está em jogo no texto kantiano é que a questão da metafísica propriamente dita não é apenas um ato da vontade, mais uma decisão a ser tomada do tipo “fazer ou não fazer metafísica”, senão que são as próprias operações da razão, os próprios mecanismos da nossa discursividade que articulam e desarticulam essa classe de discursos (PEREZ, 2008, p. 137).

Com a meta de progredir na clarificação da doutrina kantiana do idealismo transcendental, recorro à leitura de Loparic, em que as únicas questões que podem ser respondidas, no domínio teórico, são as que utilizam conceitos sensivelmente significativos, isto é, aqueles passíveis de significação por serem aplicáveis ao mundo fenomênico (cf. LOPARIC, 2005a, 2005b). Tal leitura é corroborada pelas palavras de Kant: “Para cada conceito, exige-se primeiro a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral, e em segundo lugar a possibilidade de lhe dar um objecto a que se refira. Sem este último, não possui sentido, é completamente vazio de conteúdo” (*KrV*, A 239).

Nesse contexto, entende-se o tratamento kantiano das antinomias, em que se mostra justamente a insolubilidade de questões que se propõem para além de um domínio sensível. Far-se-á necessário dizer primeiro o que é a antinomia, onde se origina e qual sua utilidade: trata-se de um conflito da razão consigo mesma quando se parte do pressuposto do realismo transcendental¹², daí que, por meio das antinomias, Kant pretenda obter uma prova indireta para a sua doutrina do idealismo transcendental, a posição segundo a qual só posso conhecer os fenômenos. Assim, não são teses kantianas propriamente as apresentadas nas

¹² Para Kant, de uma maneira geral, o realismo transcendental é caracterizado como sendo aquela doutrina que concebe os meros fenômenos por coisas em si, em oposição à sua própria doutrina do idealismo transcendental, segundo a qual os objetos do conhecimento são apenas fenômenos. Não obstante, nesse contexto, faz-se interessante refletir o seguinte problema: como Hume poderia ser considerado um realista transcendental?

A questão é fundamental dado o fato de partindo do princípio que o filósofo não trata o fenômeno como sendo uma coisa em si, como fazem os realistas transcendentais, ele não poderia ser considerado um membro dessa classe. Todavia, há o marco de a partir da revolução copernicana de Kant, não mais o sujeito do conhecimento ser regulado pelos objetos, mas sim de regulá-los segundo os critérios críticos aqui já sumariamente expostos. Sendo o realismo transcendental a doutrina que não realizou a revolução copernicana, afinal quem a promove é Kant com a sua semântica transcendental, conclui-se que Hume é um realista transcendental. Afirmar que Kant caracterizou o realismo transcendental, de uma maneira geral, como sendo a doutrina que toma meros fenômenos por coisas em si, não deve ser o único critério para classificar um filósofo de realista transcendental. Não é uma condição necessária tratar o fenômeno por coisa em si, para assim ser um realista transcendental, afinal de contas, falei *de uma maneira geral*, evidenciando uma generalização, não uma particularidade retentora de especificações.

Enfim, para um aprofundamento na filosofia de Hume visando questionar ou não essa conclusão, sugiro as obras *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* e *Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*.

antinomias; porque, com seu *método cético*, Kant assiste ou, antes, provoca um conflito entre as duas posições antinômicas, não para decidir por uma delas, mas para investigar se o objeto de estudo não consiste numa pura ilusão. Nota-se, com isso, que tal ceticismo não é gratuito como o pirrônico, no qual se duvida por duvidar¹³. O *método cético kantiano*, apesar de parecer uma contradição no interior do sistema da *Crítica* --- afinal Kant não adere aos pressupostos dos céticos, mas sim os combate com veemência --- é um instrumento eficaz na solubilidade dos conflitos antinômicos:

Este método de assistir a um conflito de afirmações, ou antes, de o provocar, não para se pronunciar no fim a favor de uma ou outra parte, mas para investigar se o objecto da disputa não será mera ilusão, que qualquer delas persegue e com a qual nada ganharia, mesmo se não encontrasse resistência, tal modo de proceder, digo, é o que se pode denominar *método céptico*. É totalmente diferente do *cepticismo*, princípio de uma ignorância artificial e científica, que mina os fundamentos de todo o conhecimento para, se possível, não deixar em parte alguma confiança ou segurança. Com efeito, o método céptico aspira à certeza e procura o ponto de dissídio numa controvérsia bem intencionada e conduzida com inteligência (*KrV*, B 451-2).

Dessa maneira, nota-se que tal método não pode ser confundido com os procedimentos do “cético tradicional”, pois este “confunde, desde o início, ‘os direitos fundados do entendimento e as pretensões dialéticas da razão’, o domínio dos ‘progressos reais’ da razão e aquele de suas ‘pretensas conquistas’” (LEBRUN, 1993, p. 22), além de lançar dúvida sobre todo o conhecimento sintético *a priori*, acabando por homenagear a metafísica, mesmo não sendo essa

¹³ A dúvida hiperbólica de Descartes, exposta nas obras *Discurso do Método* e *Meditações Metafísicas*, também não consiste em duvidar por duvidar. Ao contrário, tal procedimento cartesiano é um instrumento vital para alcançar a certeza indubitável, a saber, o *penso, logo existo (cogito, ergo sum)*. Percebe-se, então, a dúvida no interior da metafísica cartesiana como sendo não um fim, mas sim um meio, semelhante ao *método cético* de Kant, cuja função é instrumental, não final.

a sua intenção, por supô-la semelhante a “um saber nem mais nem menos criticável do que os outros” (LEBRUN, 1993, p. 23)¹⁴.

Na primeira *Crítica* de Kant, seu objetivo foi precisamente de evitar que a razão travasse “tais disputas, introduzindo a distinção entre os problemas solúveis e não-solúveis pela razão humana” (LOPARIC, 2005a, p. 116). O objetivo principal foi, portanto, uma teoria de solubilidade (decidibilidade) dos problemas necessários da razão pura, isto é, através de uma semântica transcendental, realizada primeiramente no âmbito teórico, estabelecer os limites de investigação do sujeito cognoscente¹⁵. Em outras palavras, a metafísica kantiana é uma teoria da capacidade solucionadora da razão, cuja função é garantir a decidibilidade de suas questões,

¹⁴ Nesta Dissertação, a figura do “cético tradicional”, apontada por Lebrun, não será um tema a ser aprofundado. Contudo, isso não significa que o tema não seja uma fonte rica de problemas filosóficos. Ao contrário, poderia muito bem ser o foco central de uma Dissertação ou até mesmo de uma Tese. Por exemplo, vê-se claramente com as afirmações de Lebrun, expressas em seu *Kant e o fim da metafísica*, que ele enxerga de modo diferente a figura do “cético tradicional”, quando comparado ao Loparic. Pois, o último, apesar de reconhecer os problemas de toda a metafísica tradicional, assim como o primeiro, também enxerga tanto a dúvida cartesiana quanto a censura humeana como passos essenciais para os limites cognoscitivos do aparelho cognitivo humano. Passos continuados por Kant com sua crítica da razão pura.

¹⁵ Em seu “O Fato da Razão: uma Interpretação Semântica”, Loparic apresenta, de modo breve, como a teoria lógico-semântica de Kant pode ser vista em outros domínios de sensificação dos conceitos, além do teórico:

Primeiro, observa-se que Kant aplica a questão fundamental da filosofia transcendental: de como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, não somente aos juízos teóricos, mas também aos práticos, estéticos e teleológicos. Segundo, constata-se que a solução kantiana desse problema, apresentada nas três *Críticas*, é sempre a mesma e consiste basicamente em identificar um domínio de dados sensíveis (sensações, sentimentos morais, sentimentos estéticos) no qual os juízos de um determinado tipo podem ser ditos válidos e, pelo menos em princípio, decidíveis, sendo que os conceitos de validade e de decidibilidade mudam, de acordo com o contexto (LOPARIC, 1999b, p. 13).

Por exemplo, nos artigos “Acerca da Sintaxe e da Semântica dos Juízos Estéticos” e “O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant” de Loparic, podem-se notar tais mudanças de contextos. Essas são necessárias para as sensificações de outras espécies de juízos.

mesmo que seja desistindo de uma determinada pesquisa por esta exceder o limite do seu campo de investigações (LOPARIC, 2005a, p. 116).

Em *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Hanna apresenta a sua leitura da filosofia teórica de Kant que apesar de ser diferente, em alguns elementos, da lopariciana, guarda uma riqueza interpretativa consigo. Ele defende uma tridimensionalidade na teoria kantiana, quando esta aborda os problemas teóricos, na medida em que tal teoria pode ser lida a partir de duas interpretações que, em sua perspectiva interpretativa, não são tendências divergentes como querem os representantes de cada linha. A primeira interpretação é aquela em que Kant é um *teórico lógico-semântico*, assim como pensa Loparic. A segunda interpretação já defende o autor da *Crítica* como sendo um *psicólogo filosófico*. Com a fusão dessas duas interpretações, Hanna acredita que “a filosofia teórica de Kant é, ao mesmo tempo, absolutamente lógico-semântica e absolutamente psicológica” (HANNA, 2005, p. 37), por isso a tridimensionalidade. Assim, à luz dessa nova interpretação, um conhecimento estruturar-se-ia em quatro partes: ele é “(1) uma representação de um objeto, (2) para um sujeito consciente, que desse modo fica ciente do objeto, (3) segundo certa atitude ou postura *psicológica*, e (4) por meio de um conteúdo de informação que determina o objeto” (HANNA, 2005, p. 40). Portanto, difere-se da semântica transcendental defendida por Loparic, na qual a filosofia teórica kantiana se caracteriza como uma *teoria do significado e da verdade*. Hanna, devido à sua leitura psicológica, também insere, na abordagem kantiana da representação mental objetiva, uma teoria da consciência, uma teoria da intencionalidade e uma teoria do conteúdo mental. Dessa forma, a representação mental objetiva seria, simultaneamente, “uma teoria da consciência, uma teoria da

intencionalidade, uma teoria do conteúdo mental, uma teoria do significado e uma teoria do conhecimento” (HANNA, 2005, p. 37).

O idealismo transcendental de Kant, nesta medida, é a ciência cujas estruturas ou formas a serem introduzidas nos conteúdos das representações mentais do aparelho cognitivo humano, são possíveis por meio das faculdades responsáveis pelas cognições *a priori* inatas deste aparelho. Do mesmo modo, tais estruturas são inseridas nos objetos, os materiais do conhecimento humano. A condição vital é estes objetos do conhecimento serem partilháveis, através das representações sensoriais, por uma constelação de sujeitos, ou seja, precisam ser intersubjetivamente comunicáveis, na sensibilidade, por vários aparelhos detentores de cognições. Sendo assim, o idealismo kantiano é:

a tese de que os objetos próprios de nosso conhecimento são do mesmo tipo (type) que as formas ou estruturas *a priori* inatas universais da mente humana, e as mesmas ocorrências (token) que os conteúdos particulares intersubjetivamente comunicáveis das representações sensoriais da mente – aparências ou fenômenos (HANNA, 2005, p. 44).

Nota-se, com isso, que a revolução copernicana de Kant, no âmbito teórico, inicia um novo tratamento dos problemas levantados pela razão humana, no uso puro. A questão de “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* teóricos?” é, na verdade, a formulação de um problema *semântico-psicológico* fundamental: “como é possível que as representações mentais – e mais especificamente as representações mentais *a priori* necessárias – se refiram aos seus objetos?” (HANNA, 2005, p. 45). Portanto, a teoria de solubilidade (decidibilidade) dos problemas necessários da razão pura é, em última instância, tanto uma semântica quanto uma

psicologia transcendental, na medida em que se fala das representações mentais dessa razão, cujo critério, para que tais representações sejam dotadas de significados, é a sensificação das mesmas, seja em uma intuição pura ou empírica¹⁶.

¹⁶ É importante salientar que Loparic acredita ser inconciliável a interpretação semântica com a psicológica, ou seja, não é possível um convívio harmônico, na teoria kantiana, de uma semântica transcendental e uma psicologia transcendental. Segundo ele, entre as visões de que Kant está falando de comunidades lingüísticas lógicas ou de comunidades de representações mentais, seria um erro recorrer à segunda visão (cf. LOPARIC, Correspondência privada para Fabiano Queiroz da Silva).

Com isso, nota-se que nesse subtópico, intitulado *A Semântica Transcendental como instauradora de limites às investigações da razão humana*, fiz uma apropriação da interpretação semântica de Loparic, colocando-na compatível com a interpretação psicológica. Entretanto, ver-se-á em outro subtópico que, em certa altura, o convívio de interpretações, em minha perspectiva, tornar-se-á impossível, dado o fato da psicológica não dar conta de um determinado problema que a semântica resolverá sem dificuldades.

1. 2. Os conflitos antinômicos da razão consigo mesma

Dado o terreno de impasses da metafísica tradicional, Kant elaborou as quatro antinomias da razão pura, na qual se exibem os conflitos da razão consigo mesma, caso se assuma compromissos com o realismo transcendental ao se trabalhar segundo este princípio: “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado” (*KrV*, B 436). Não obstante, antes de dizer quais são as quatro antinomias inevitáveis, faz-se preciso salientar quais os procedimentos empregados por Kant em tais conflitos antinômicos.

De um lado, o autor apresenta a tese de interesse do *dogmatismo*, cujas asseverações, “além da explicação empírica empregada no curso da série dos fenômenos, põem ainda como fundamento outros princípios intelectuais” (*KrV*, A 466/ B 494). De outro lado, ele apresenta as asseverações da antítese, de interesse do *empirismo*, que além de contrárias as da tese, revelam “uma perfeita conformidade do modo de pensar e completa unidade da máxima, isto é, um princípio de *empirismo* puro, não só na explicação dos fenômenos no mundo, mas também na solução das ideias transcendentais do próprio universo” (*KrV*, A 465-6/ B 493-4).

As posições do dogmático, nas quatro antinomias, manifestam as esperanças do homem comum e sensato, sendo elas de *interesse prático*. Na primeira, defende-se um começo para o mundo. Na segunda, que o eu pensante tenha uma natureza simples e não sujeita à

corrupção¹⁷. Na terceira, a existência da liberdade para o sujeito, apesar das leis incontornáveis e inalteráveis da natureza. Na quarta, acredita-se na existência de um Ser originário responsável pela ordem no mundo e pela concatenação dos acontecimentos visando fins determinados (cf. *KrV*, A 466/ B 494). Assim, tornam-se precisas as palavras de Schopenhauer, acerca da comparação entre dogmatismo e criticismo, apesar de expressas em uma obra de crítica à filosofia de Kant, a saber, *Crítica da filosofia kantiana*:

Pode-se [...] comparar todos os dogmáticos a pessoas que acham que, se caminhassem em linha reta, chegariam ao fim do mundo. Kant, porém, teria circunavegado o mundo e mostrado que, porque ele é redondo, não se pode sair dele por movimento horizontal, no entanto por meio de movimento perpendicular talvez isso não seja impossível. Pode-se também dizer que o ensinamento de Kant propicie a intelecção de que o princípio e fim do mundo devem ser procurados não fora dele, mas dentro de nós mesmos (SCHOPENHAUER, *CFK*, p. I 498).

Além do *interesse prático*, também há o *interesse especulativo* da razão dogmática, da qual se conclui inevitavelmente e de modo *a priori*, que de toda cadeia de condições é possível derivar o condicionado, dada a existência do incondicionado. Dessa maneira, nota-se, como já se expôs, o quão repleta de esperança são as teses defendidas pelo dogmático e, por tal motivo, como são possuidoras da característica da *popularidade*, devido também ao fato do homem comum não ter dificuldades em compreendê-las. Ele jamais encontrará empecilhos:

¹⁷ Esta síntese de Kant acerca da posição do dogmático, na *Segunda antinomia da razão pura*, mereceria uma maior discussão, afinal de contas, em A 434/ B 462, a tese do dogmático é de que “Toda a substância composta, no mundo, é constituída por partes simples e não existe nada mais que o simples ou o composto pelo simples”. Vê-se claramente que essa proposição não corresponde à síntese realizada por Kant, pois, na tese, não se fala que o eu pensante deva ter uma natureza simples e incorruptível, mas sim que toda a substância, no mundo, começa com o simples. Portanto, a substância, quando composta, é dotada de várias partes simples, justamente porque precisa necessariamente começar pelo simples.

nas ideias do começo incondicionado de toda a síntese, visto que, de qualquer modo, está sempre mais habituado a descer às conseqüências do que a subir aos princípios, e os conceitos do Ser absolutamente primeiro (acerca de cuja possibilidade não especula) parecem-lhe cómodos e, simultaneamente, oferecem-lhe um ponto firme onde prender o fio condutor dos seus passos, não podendo, em contrapartida, encontrar qualquer agrado na infatigável ascensão, sempre com um pé no ar, do condicionado para a condição (*KrV*, A 467/ B 495).

De modo distinto, tratando-se das antíteses do empirismo, Kant expõe se caso elas não tivessem outra meta além de limitar o trabalho da faculdade racional, pois esta avança na elaboração de problemas excedentes ao seu campo de solubilidade, elas estariam precisamente de acordo com o princípio da máxima de moderação. Pois o posicionamento do dogmático não cria barreiras às loucuras da razão, tentando direcionar os seus dispositivos a trabalhar com questões solúveis, mas, ao contrário, incita tais dispositivos a manterem uma persistência constante em uma busca infundável por respostas às questões que, em última instância, são desprovidas de significados, por isso, insolúveis. Ao invés de encontrar um elemento que consiga implodir a disposição natural da razão de laborar questões sem significação, o dogmatismo faz “passar por satisfação do interesse especulativo o que só tem valor do ponto de vista do interesse prático” (*KrV*, A 470/ B 498), a saber, suas posições nas antinomias, cuja síntese já foi exposta anteriormente.

Então, retomando, se as antíteses do empirismo tivessem somente aquela função clarificadora, agiriam segundo o princípio da “máxima de moderação nas pretensões e de prudência nas afirmações e, simultaneamente, convidar-nos-ia a estender o mais possível o nosso entendimento, sob a orientação do único mestre que propriamente temos, a experiência” (*KrV*, A 470/ B 498). Desse modo, não haveria a ausência dos *pressupostos* intelectuais, bem como da

crença; os elementos indispensáveis ao interesse prático. No entanto, devido ao fato das antíteses empiristas defenderem as seguintes posições contundentes: 1) o mundo não é provido de um começo; 2) a alma é composta e corruptível; 3) não existe liberdade e 4) não há um Ser originário --- garantem-se, assim, vantagens significativas por seus esforços não excederem a alçada da experiência, único domínio próprio para a sensificação de conceitos especulativos¹⁸. O problema de tais posições é quererem tanto não avançar os limites da experiência e acabarem se tornando dogmáticas a respeito das ideias, negando, dessa forma, sem uma justificação crível, tudo aquilo que ultrapassa o campo dos conhecimentos intuitivos, resultando no erro da imodéstia, cujo grau de censurabilidade, caso comparado aos prejuízos irreversíveis ocasionados ao interesse prático, é de maior gravidade.

Em suma, os conflitos antinômicos, entre o *dogmatismo* e o *empirismo* ou entre o defensor da tese e o da antítese, também podem ser lidos como sendo confrontos entre o *epicurismo* e o *platonismo*:

Qualquer deles diz mais do que sabe; mas, o *primeiro* estimula e faz avançar o saber, embora em detrimento do interesse prático, o segundo, concedendo embora aos práticos princípios excelentes, mas, precisamente, por isso, com respeito a tudo de quanto nos é dado apenas um saber especulativo, permite que a razão se abandone a explicações idealistas dos fenômenos naturais e, assim, descure, em relação a eles, a investigação física (*KrV*, A 472/ B 500).

¹⁸ Nesse aspecto, as matemáticas são uma exceção, pois o conceito de infinito não pode ser dado no tempo nem no espaço. Assim, o empirista excederia a alçada da experiência ao tratar, especificamente, deste conceito abstrato.

O interessante é notar o quão impopular é o empirismo, em comparação com o dogmatismo. Faz-se interessante tal observação, tendo em vista o fato de que seria mais crível se “o senso comum aceitasse avidamente um projecto, que promete satisfazê-lo unicamente pelos conhecimentos da experiência e seu encadeamento conforme à razão” (*KrV*, A 472/ B 500). Porém, vê-se que, ao contrário do esperado, alia-se ao dogmatismo na ascensão do pensar contínuo além da esfera dos conceitos, cujos objetos são dados em intuições empíricas. Apesar de isso parecer certa contradição intrínseca ao aparelho cognitivo do senso comum, Kant não se espantou, visto a tendência natural de buscar o incondicionado de toda série de condições ser um ímpeto praticamente impossível de ser bloqueado.

Por fim, em todas as antinomias, Kant assume posições seguras, a partir de sua filosofia crítica, entretanto, deter-me-ei apenas à *Terceira antinomia* e à dissolução do seu conflito. Darei atenção, principalmente, aos conceitos de liberdade transcendental, liberdade prática, caráter inteligível e caráter empírico, para então introduzir a problemática afirmação do *Cânone da Razão Pura*: “A liberdade prática pode ser provada por experiência” (*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden*) (*KrV*, A 802/ B 830) e, por último, apresentar o problema de compatibilidade entre a solução crítica dessa antinomia e o *Cânone*.

1. 3. Reconstrução dos argumentos da *Terceira antinomia* e da solução crítica

No cenário antinômico artificial elaborado por Kant¹⁹, possibilitou-se conhecer os conflitos entre o dogmatismo e o empirismo, em que o último, como foi frisado, também deve ser tomado como defensor de uma posição dogmática, na medida em que cai no erro da imodéstia. Constrói-se, assim, um corpo denominado de metafísica tradicional, cuja existência, segundo Guillermit, em *Emanuel Kant e a Filosofia Crítica*, só pode ser reconhecida:

no estado de “disposição natural”, e que seu “estado natural”, longe de ser o de uma ciência, é “um estado de guerra”; longe de conciliar todos os espíritos, como é o caso de qualquer ciência verdadeira, ela é antes o “campo de batalha”, onde o confronto dos adversários traduz, de fato, um conflito da razão consigo própria (GUILLERMIT, 1973, p. 34).

No entanto, concentrar-me-ei somente na *Terceira antinomia da razão pura*, na qual Kant, primeiramente, apresenta a tese de interesse da moral: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade por liberdade que é necessária para os explicar” (*KrV*, A 444/ B 472).

¹⁹ Apesar de Kant falar em *platonismo* e *epicurismo*, como os respectivos representantes da tese e da antítese, sabe-se que o quadro antinômico deve ser compreendido como uma construção artificial, afinal, o filósofo age *como se* o pensador dogmático fosse defender aquelas teses nas antinomias e o empirista fosse defender aquelas antíteses. Isso caso concordemos com Schopenhauer. Já segundo a interpretação semântica de Loparic, a antinomia surge quando o aparelho cognitivo humano erra semanticamente ao usar os seus dispositivos cognoscitivos de forma dogmática ou empirista. De todo modo, salvo as diferenças, ambas perspectivas defendem que, em última instância, Kant não está fazendo história da filosofia nas antinomias.

A *Prova* se coloca do ponto de vista da negação da tese. Supõe a não existência de outra causalidade além das leis da natureza. Qual o problema de tal suposição? É que todo evento tem uma causa, mas essa causa também tem que ser um evento, algo que acontece no tempo, pois se existisse sempre, seu efeito assim também existiria. Ora, se a causa também é um evento, o mesmo princípio vale para ela, portanto, também tem uma causa e assim por diante. Assim, dar-se-ia uma série que não traz consigo um primeiro começo, traz somente um começo subalterno. Por fim, conclui Kant: “temos de admitir uma causalidade pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, *espontaneidade absoluta* das causas” (*KrV*, A 447/ B 475); porque, do contrário, a lei da natureza não concordaria consigo mesma ao jamais conseguir determinar uma causa suficiente. Mas vale inquirir: que *espontaneidade absoluta* das causas é essa? É aquela que inicia uma série de fenômenos no mundo, que se desenrola segundo as leis da natureza, porém é acompanhada de uma causalidade por liberdade, denominada transcendental. Surge, então, a indagação: o defensor da tese dispõe de um lugar no qual poderá empregar a causalidade livre em compatibilidade com a lei de natureza (cf. ESTEVES, 1997, p. 160)? Ver-se-á que não.

Ainda na *Terceira antinomia da razão pura*, Kant apresenta a antítese que interessa ao determinista: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis de natureza” (*KrV*, A 445/ B 473).

A *Prova* supõe que exista uma liberdade transcendental, cuja função seria de iniciar uma série de estados, de acontecimentos no mundo, que não necessitariam de condições prévias, isto é, uma espontaneidade em sentido estritamente absoluto. Desse modo, haveria não

somente leis naturais que regeriam o mundo, mas uma liberdade que originaria a própria causalidade natural, “de tal sorte que nada haveria anteriormente que determinasse, por leis constantes, essa ação que acontece” (*KrV*, A 445/ B 473). Todavia, para que toda ação tenha um começo, necessita-se de uma causa primeira, ou seja, pressupõe-se uma causa latente que, cedo ou tarde, será efetivada em uma experiência. Nesse sentido, Kant revela --- lembrando que o argumento não pertence a ele, mas ao realista transcendental --- que admitir a liberdade transcendental significa também contrariar a própria lei de causalidade, aquela que rege o encadeamento dos fenômenos no mundo. A tese, então, não dispõe de um lugar, além do mundo empírico, para tentar compatibilizar causalidade livre e lei de natureza.

Diante da *Terceira antinomia da razão pura*, pergunto a Kant: qual será a saída da filosofia crítica? O que diferirá a filosofia crítica das não-críticas? Há ou não há uma liberdade transcendental? Quem “guarda” a razão consigo, o “moralista” ou o determinista?

Em resposta, apresentarei como Kant resolve o problema de modo eficaz, dando fim ao abismo antinômico; afirma que o realista transcendental vê-se em tal situação, isto é, na de uma antinomia, porque diante do princípio que diz que todo condicionado tem uma condição, acredita encontrar, por conseguinte, toda a série de condições (o incondicionado). O idealista transcendental, de modo diferente, não toma os fenômenos por coisas em si mesmas, dando margem a uma interpretação diferente do mesmo princípio. Por considerar o fenômeno distinto da coisa em si, sendo constituído pelo sujeito, diante do princípio, afirma que o sujeito tem a tarefa de buscar as condições; no entanto, isso não significa que sejam dadas. O idealista

transcendental não pensa o incondicionado como dado, por isso não precisa se comprometer nem com um infinito atual de causas e nem com uma causa primeira espontânea.

É necessário pensar a *Terceira antinomia* a partir do idealismo transcendental, visto que é o único modo de afastá-la com êxito. Pois bem, a tese expõe que existe uma causalidade por liberdade que também origina --- como a causalidade segundo as leis da natureza --- os fenômenos no mundo. A antítese afirma que essa causalidade por liberdade contradiz a lei de causalidade, portanto, não é possível haver uma liberdade transcendental. Ao invés de escolher uma das duas proposições e, por conseguinte, responder ao princípio do terceiro excluído, o idealista transcendental articula: tenho diante de mim duas proposições aparentemente sem significado, a primeira pressupõe que para uma explicação razoável do mundo, tenho que aceitar a existência de uma liberdade transcendental; a segunda proposição mostra que apenas leis causais da natureza estendidas ao infinito explicam a origem dos fenômenos no mundo.

Dividindo-se as proposições em duas classes: há também liberdade transcendental ou os fins são regidos apenas por leis naturais, surge a dificuldade de ambas serem verdadeiras, por pertencerem a uma antinomia dinâmica. Contudo, se, e somente se, essas duas classes unirem-se em uma mais ampla por revelarem um pressuposto comum, o realismo transcendental, a minha razão não mais me direcionará a ambas, levando-me a indecisão inevitável. Assim, poder-se-á rejeitá-las por existir uma terceira possibilidade²⁰: uma classe com o pressuposto que contradiz o realismo transcendental. Em suma, o realista transcendental considera o condicionado

²⁰ Segundo a minha leitura, as antinomias dinâmicas, após as soluções críticas, não podem nem mais ser tidas como contrárias, ao passo que as matemáticas se tornam contrárias. Este argumento se apóia na letra kantiana de na doutrina do idealismo transcendental, as antinomias dinâmicas, a terceira e a quarta, terem tanto as teses quanto as antíteses verdadeiras, ao passo que as antinomias matemáticas, a primeira e a segunda, possuem tanto as teses quanto as antíteses falsas.

como independente da relação com o sujeito pensante e, assim, que todas as condições foram dadas independentemente de sua descoberta. Contudo, como idealista transcendental, Kant não cai no abismo antinômico, pois demonstra que o problema não existe, que não passa de uma ilusão transcendental da razão humana.

Do ponto de vista do idealismo transcendental, apenas pode-se dizer que a liberdade transcendental, incognoscível, não contradiz a natureza, pois posso pensá-la no reino dos númenos, enquanto aplico a causalidade natural ao reino dos fenômenos, em uma experiência sempre ampliável, mas nunca atualmente dada como infinita. Na sensibilidade, apenas se mostrará, como será visto adiante, um conceito prático de liberdade que, por ter um caráter crítico já que pertence à filosofia transcendental, pressupõe necessariamente o sentido transcendental de liberdade.

1. 4. Liberdade transcendental e liberdade prática

Kant, na *Nona Secção: Do uso empírico de o princípio regulador da razão relativamente a todas as ideias cosmológicas*, no tópico III. *Solução das ideias cosmológicas que dizem respeito à totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir das suas causas*, diz acerca das duas espécies de causalidade, como já foram expostas na *Terceira antinomia* e em sua solução crítica, ser uma a da causalidade natural, enquanto a outra é aquela segundo a liberdade. Com respeito a elas, o idealismo transcendental dissolve o conflito antinômico entre o dogmatismo e o empirismo, pois não mais aplica a causalidade por liberdade como explicação da natureza, como fez o dogmático, nem nega a existência da liberdade, impedindo, por conseguinte, a existência da moralidade, como fez o empirista. Percebe-se, então, que o idealismo transcendental de Kant consegue manter os dois interesses, a saber, o prático e o especulativo, ao reconhecer que os fenômenos naturais não oferecem um domínio adequado para a interpretação da moralidade. Deste modo, a retirada da moral do âmbito da natureza, torna-se uma consequência necessária.

Como bem observa o autor, neste tópico, a causalidade natural “é, no mundo sensível, a ligação de um estado com o precedente, em que um se segue ao outro segundo uma regra” (*KrV*, A 532/ B 560), enquanto a causalidade por liberdade é “, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo” (*KrV*, A 533/ B 561). Esta

causalidade por liberdade também pode ser designada de transcendental, pois não admite elementos empíricos em seu conteúdo nem se dá em uma experiência possível. Em contrapartida, caso estivesse garantida a ela uma “dadidade” na experiência, isso geraria o problema tradicional de sempre se buscar a causa do acontecido para, em seguida, buscar-se a causalidade da própria causa, etc. Seria uma busca incessante pela completude das séries causais, mas que jamais seria bem sucedida, porque a razão humana nunca conseguiria dar conta da totalidade dos encadeamentos dos fenômenos da natureza. Exatamente por conta disso, “a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal” (*KrV*, A 533/ B 561).

É justamente devido ao fato desta ideia de liberdade transcendental não possuir elementos da experiência, que ela alicerça um conceito prático de liberdade, caracterizado pela independência do arbítrio frente aos móveis sensíveis:

Na verdade, um arbítrio é *sensível*, na medida em que é *patologicamente afectado* (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se *animal* (*arbitrium brutum*) quando pode ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua acção e o homem possui a capacidade de determinar-se por si independentemente da coacção dos impulsos sensíveis (*KrV*, A 534/ B 562).

Este conceito de liberdade prática somente se torna possível graças ao potencial moral da liberdade transcendental, em que a acção que deveria ter acontecido é independente do

ato efetivado na experiência. Ao fundamentar o conceito prático de liberdade, a liberdade transcendental traz a possibilidade do sujeito agente possuidor de um *arbitrium liberum*, apesar de destinado a responder aos impulsos naturais, decidir-se contra tais impulsos. E, ainda, não se submeter mais às leis incontornáveis e constantes da natureza como um animal tem de fazer, justamente por este ser dotado de *arbitrium brutum* e, por conseguinte, ser *patologicamente necessitado*, não apenas afetado:

a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática. Porque esta pressupõe que, embora algo tenha acontecido, teria, não obstante, *devido* acontecer e, portanto, a sua causa no fenómeno não era pois tão determinante a ponto de não haver no nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente dessas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência, algo determinado na ordem do tempo por leis empíricas e, por conseguinte, capaz de iniciar *completamente por si mesmo* uma série de acontecimentos (*KrV*, A 534/ B 562).

Nota-se, nesta passagem, a completa dependência que a liberdade em sentido prático tem da liberdade transcendental. Como a última não pode ter a sua realidade objetiva provada na experiência, ela se apresenta em sentido prático, revelando, assim, um duplo ponto de vista que garante a sua possibilidade lógica, evitando o conflito com as causas da natureza do discurso teórico. Dessa forma, conclui-se que a solução crítica à *Terceira antinomia*, acerca do problema da natureza e da liberdade, não é fiar-se na seguinte proposição disjuntiva: “todo efeito no mundo deve ser proveniente *ou* da natureza *ou* da liberdade” (*KrV*, A 536/ B 564), mas sim de aceitar ambas em diferentes perspectivas²¹.

²¹ Lembrando que, a partir do idealismo transcendental, tanto a tese quanto a antítese podem ser verdadeiras. A novidade, então, de Kant, é dispor o lugar para a liberdade transcendental, a saber, o reino numênico.

Enfim, nas palavras de Beckenkamp, expressas em “O Lugar Sistemático do Conceito de Liberdade na Filosofia Crítica Kantiana”, é uma estratégia de defesa do aparelho cognitivo, no uso puro, a respeito do conceito transcendental de liberdade, mostrar que este conceito não entra em conflito com o princípio da causalidade natural, afinal: “tudo o que pudemos fazer [foi mostrar] que a natureza pelo menos não conflita com a causalidade por liberdade, e isto também era o que nos interessava única e exclusivamente” (*KrV*, A 558/ B 586). A recorrência à distinção entre o reino fenomênico, no qual “o princípio da explicação natural é constitutivo e válido sem restrição” (BECKENKAMP, 2006, p. 42), e o reino numênico ou “da coisa em si, que, mesmo não podendo ser conhecida, é fundamental para o pensamento crítico dos próprios limites do conhecimento” (BECKENKAMP, 2006, p. 42). Caso fosse necessária uma legitimação do conceito transcendental de liberdade no âmbito dos conhecimentos fenomênicos, isto ocasionaria, como se espera, o conflito inevitável com o princípio da lei de causalidade, gerando, assim, o triste fim abordado pela antítese em refutação da tese, no cenário antinômico. Portanto, o único princípio válido para o aparelho cognitivo seria o da causalidade natural. Não obstante, a defesa kantiana do duplo ponto de vista, a saber, o numênico e o fenomênico, permite a diluição do conflito, mesmo que não seja possível um conhecimento do primeiro reino. Apesar de fugir o campo investigativo da teoria de solubilidade, este reino fundamenta a alçada de todos os fenômenos, ou seja, do reino fenomênico.

Em contrapartida, é interessante apresentar a posição de Schopenhauer, em que “a liberdade não possui causalidade alguma, visto que apenas a Vontade é livre, a qual reside fora da natureza ou fenômeno, que apenas é sua objetivação, mas não está numa relação de causalidade com ela, relação esta que se encontra em primeiro lugar inteiramente aos fenômenos”

(SCHOPENHAUER, *CFK*, p. I 498). Portanto, distintamente de Kant, cujo conceito de liberdade transcendental é um princípio causal incondicionado, no entanto, jacente fora da lei de causalidade e que, por isso, não se presencia na esfera fenomênica, a posição schopenhauriana retira tamanho poder causal da liberdade transcendental, outrora coisa-em-si kantiana. Justifica-se essa postura com o fato do conceito causa se restringir, para o Filósofo da Vontade, necessariamente ao fenômeno, e não a algo que o excede, isto é, aquilo além-sensibilidade. Sendo assim, Schopenhauer se posiciona ao lado da antítese, contrariando a tese, até por conta da *Segunda analogia da experiência*, a qual expressa o “Princípio da sucessão no tempo segundo a lei de causalidade: *Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio de causa e efeito*” (*KrV*, B 232/ A 189):

NO MUNDO, causalidade é o único princípio de explicação e tudo acontece exclusivamente segundo leis da natureza. Portanto, o bom argumento se encontra inteiramente ao lado da antítese, que se atém ao ponto em discussão e se serve do princípio de explicação válido para isto e, portanto, não precisa de apologia, que logo passa para algo bem diferente do ponto em discussão // e, depois, para ali transporta um princípio explicativo que não podia ser lá aplicado (SCHOPENHAUER, *CFK*, p. I 601-2).

Para maior clarificação da leitura schopenhauriana do conceito de liberdade, bem como de necessidade, recorro a *O mundo como vontade e como representação*, o qual apresenta as bases dessa filosofia. A partir da distinção kantiana entre coisa-em-si e fenômeno, estabelece-se nesta perspectiva filosófica, que a primeira é a Vontade e o segundo é uma manifestação da primeira, sendo, dessa forma, a vontade particular materializada no interno de cada indivíduo. Essa visão solapa as bases da teoria da liberdade de Kant, na medida em que ao humano apenas

cabe, agora, o enquadramento das cadeias causais, pois toda a matéria da natureza, cuja composição são todos os fenômenos, é unicamente necessidade. O homem está destinado a ter uma vida, cujos pólos são o desejo e o tédio. O seu aparelho cognitivo será atormentado e escravizado pelo seu corpo, pelos seus desejos. Até saciá-los, os sofrimentos serão intermináveis. Saciado um deles, haverá um breve momento de satisfação, mas logo esquecido no passado, por conta do tédio avassalador²². Percebe-se, assim, que somente a Vontade, coisa-em-si, é dotada de liberdade, estando reservada à sua objetivação fenomênica como vontade particular, apenas os ciclos causais intermináveis.

Não obstante, há um problema intrínseco à visão schopenhauriana, pois esta ao voltar os olhos à antítese acreditando ser tal posição a solução do *Terceiro conflito antinômico*, esquece-se que também ela é dogmatismo, justamente por ter resvalado no erro da imodéstia. Tendo em vista que Schopenhauer abomina o dogmatismo --- tanto que sua filosofia é descritiva, não prescritiva --- é no mínimo contraditório o seu aceite da posição da antítese. Quer dizer, mesmo com os conceitos schopenhaurianos não se pode aceitar a antítese como correta e a tese como incorreta. Isto é uma pseudo-solução! Mas por qual motivo quer tanto Schopenhauer aderir à antítese? Apoiar-se na *Segunda analogia da experiência*, tão explorada por Kant, não resolverá o problema. Necessitar-se-á do conceito schopenhauriano de Vontade como única possuidora da liberdade, para se enriquecer a antítese. Todavia, esquece-se que o pano de fundo da filosofia de Schopenhauer é metafísico, o qual é claramente recusado pela antítese, afinal a esta apenas cabe a experiência como resposta última, inexistindo quaisquer apoios de conceitos além-mundo

²² Aqui, quero somente expressar o pessimismo teórico desta filosofia, por isso não abordarei o tema da NEGAÇÃO DA VONTADE. De modo breve, esta negação traz uma quietude ao império da Vontade, cuja meta é sempre querer, querer, querer e, novamente, querer.

sensível. Portanto, em última instância, Schopenhauer deveria recusar a posição da antítese, não empunhá-la com toda força acreditando ser esta a arma a dar a vitória na guerra antinômica.

1. 5. Caráter sensível e caráter inteligível

Ainda na *Nona Secção: Do uso empírico de princípio regulador da razão relativamente a todas as ideias cosmológicas*, no tópico III. *Solução das ideias cosmológicas que dizem respeito à totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir das suas causas*, no subtópico *Possibilidade da causalidade pela liberdade, em acordo com a lei universal da natureza*, o filósofo trabalha com dois conceitos de causalidade, a saber, a inteligível e a sensível, evidenciando o papel do idealismo transcendental na solução da *Terceira antinomia*:

Chamo *inteligível*, num objecto dos sentidos, ao que não é propriamente fenómeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenómeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objecto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenómenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a *causalidade* deste ser: como *inteligível*, quanto à sua *acção*, considerada a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fenómeno no mundo sensível (*KrV*, A 538/ B 566).

No caso da causalidade inteligível, ela seria o produto de uma ação originária em ligação com os fenômenos, ou seja, seria, simultaneamente, a causa dos fenômenos, por ser inteligível, e também estaria presente no mundo sensível, mantendo-se em ligação com a cadeia causal da natureza. A princípio, poder-se-ia enxergar tal capacidade nada mais como um grande equívoco, dizendo que tal argumento é contraditório, porque Kant quer atribuir duas tarefas inconciliáveis a tal causalidade. Não obstante, o filósofo assegura que não haverá prejuízos as

causas naturais, dado o fato de, nem que seja como simples ficção (ficção heurística), tal poder puramente inteligível deve ser admitido. Afinal de contas, o determinante da ação jamais se assenta em condições da sensibilidade, mas sim em princípios do entendimento, garantindo-se, assim, que esta ação no fenômeno não esteja em desacordo com as leis da causalidade empírica.

Aplicando-se isto ao agente moral, poder-se-ia dizer que ele é dotado de um caráter empírico e de outro inteligível. O primeiro, a partir da causalidade natural, faria com que as suas ações estivessem encadeadas com os outros fenômenos da natureza. Seria, portanto, um determinismo absoluto, pois as ações de um sujeito não seriam apenas causas, mas também causadas, não havendo possibilidade alguma do agir livre:

Pelo seu caráter empírico, este sujeito estaria submetido, enquanto fenômeno, a todas as leis da determinação segundo o encadeamento causal e, sendo assim, nada mais seria do que uma parte do mundo sensível, cujos efeitos, como qualquer outro fenômeno, decorreriam inevitavelmente da natureza. Assim como os fenômenos exteriores influem nele, assim como o seu caráter empírico, ou seja, a lei da sua causalidade, seria conhecida pela experiência, assim também todas as suas ações se deveriam poder explicar por leis naturais e todos os requisitos para a sua determinação completa e necessária se deveriam encontrar numa experiência possível (*KrV*, A 540/ B 568).

Apesar disso, devido ao caráter inteligível, garante-se a possibilidade lógica da liberdade ao agente causal, justamente por ele poder participar de outro domínio que não o empírico, no qual a segunda analogia da experiência é incontornável. Desse modo, como bem nota Delbos, em *La philosophie pratique de Kant*, “toute cause agissante doit avoir ce que Kant appelle un caractère, c’ est-à-dire une loi de sa causalité sans laquelle elle ne serait pas cause; en tant que doué de causalité libre, un sujet a un caractère intelligible, tandis qu’il a, en tant que

phénomène, um caractère empirique; par son caractère empirique, un sujet est une partie du monde sensible, et ses actions sont des effets qui découlent inévitablement de la nature; par son caractère intelligible, il est indépendant de toute influence de la sensibilité et de toute détermination phénoménale” (DELBOS, 1969, p. 179-180). E vê-se claramente a corroboração kantiana de tal interpretação, pois Kant expõe que:

Pelo seu caráter inteligível [...] teria esse mesmo sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda a determinação por fenômenos; e como nele, enquanto *númeno*, nenhuma mudança *acontece* que exija uma determinação dinâmica de tempo, não se encontrando nele, portanto, qualquer ligação com fenômenos enquanto causas, este ser activo seria, nas suas acções, independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível (*KrV*, A 541/ B 569).

Ainda levando isso a cabo, Kant declara, no próximo subtópico, cujo título é *Esclarecimento da ideia cosmológica de uma liberdade em união com a necessidade universal da natureza*, que o homem deve ser considerado, por conta destas duas formas de caráter, conforme dois pontos de vista, a saber, o empírico e o inteligível --- sendo que o segundo é a causa transcendental do primeiro. Deste modo, primeiramente, o homem deve ser visto como um fenômeno qualquer da natureza. Em contrapartida, também deve ser visto como númeno, devido ao fato da sua razão ser possuidora de uma causalidade que possibilita pensarmos um rompimento com as conexões causais da natureza. Assim, a razão, caso seja tomada como efetiva, iniciaria, por si mesma, uma cadeia de acontecimentos, de um ponto de vista em que eles não estariam submetidos às leis imutáveis da natureza.

Contudo, surge, aqui, um problema espinhoso: não apenas o homem possui estas duas espécies de caráter, pois ele não é somente um fenômeno da natureza. Há também toda a natureza inanimada ou simplesmente animal, ou seja, todos os outros fenômenos da natureza a incluir, além do homem, na classe dos possuidores de caráter empírico e caráter inteligível. Nesse sentido, torna-se válido inquirir: se todas as coisas da natureza possuem também o caráter inteligível, isto é, aquele que possibilita a ação originária, apesar das leis naturais incontornáveis, todas estas coisas da natureza, ou seja, todos os fenômenos, não deveriam também ter garantido a possibilidade lógica da liberdade?

À primeira vista, sim, essa seria uma conclusão inevitável. Entretanto, lembro que o homem possui um diferencial a ser considerado, a saber, ele é dotado de apercepção, ou seja, autoconsciência. Diferentemente de um animal, que é sensivelmente condicionado, o homem, devido à consciência de si mesmo, tem conhecimento de quais forças atuam sobre si, tendo, desta forma, a possibilidade de não responder a tais impulsos da sensibilidade. Nesse sentido, o seu arbítrio deve ser considerado livre (*arbitrium liberum*), enquanto o do animal, por ser um arbítrio patologicamente necessitado, chamar-se-á *arbitrium brutum*, ou seja, aquele que é afetado pela coação dos impulsos sensíveis e não consegue se impor sob os mesmos, sendo, deste modo, determinado dentro da cadeia causal da natureza (cf. *KrV*, A 534/ B 562).

Como havia exposto, o homem, por meio da faculdade da razão, tem o poder de se decidir contra os móveis sensíveis. No entanto, isso precisaria ser esclarecido, para que se saiba melhor em que se assenta esta causalidade da razão. Neste contexto, torna-se necessário discorrer sobre o conceito de dever, pois este é a chave mestra neste labor de agir independentemente da

coação dos impulsos da natureza. Levando isso a cabo, Kant reconhece que este conceito “exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza” (*KrV*, A 547/ B 575). Devido a isso, conclui-se que tal conceito não possuirá qualquer significação, caso se atente somente ao curso das cadeias causais da natureza. Nota-se, então, que tal conceito, dentro da interpretação semântica, somente possui significado por possuir um correspondente em uma experiência possível que, no seu caso, é uma ação. Mas não é uma ação da natureza, pois esta é apenas um fenômeno como qualquer outro:

o *dever*, que a razão proclama, impõe uma medida e um fim e até mesmo uma proibição e uma autoridade. Quer seja um objecto da simples sensibilidade (o agradável) ou da razão pura (o bem), a razão não cede ao fundamento que é dado empiricamente e não segue a ordem das coisas, tais quais se apresentam no fenómeno, mas com inteira espontaneidade criou para si uma ordem própria, segundo ideias às quais adapta as condições empíricas e segundo as quais considera mesmo necessárias acções que ainda *não aconteceram* e talvez não venham a acontecer, sobre as quais, porém, a razão supõe que pode ter causalidade; de outra forma não esperaria das suas ideias efeitos alguns sobre a experiência (*KrV*, A 548/ B 576).

Acerca disso, é digno de nota que a causalidade da razão, na medida em que está ligada ao carácter inteligível, não tem a sua origem no tempo, bem como não produz um efeito em um tempo específico. Caso não fosse assim, ela estaria subjugada às leis empíricas pertencentes à natureza, portanto, tal causalidade da razão, ao invés de garantir a liberdade de se produzir uma ação originária, nada mais seria do que simplesmente natureza, isto é, um determinismo absoluto. Porém, como se constatou, tal faculdade não é um fenômeno e, por isso, não está sob a alçada dos impulsos naturais. Pelo contrário, revela o seu poder ao criar imperativos para, em seguida, os

impor como regras as futuras ações, assegurando, assim, a tão esperada independência da coação dos móveis da sensibilidade, cujas regras pertencem à sucessão temporal:

a condição que se encontra na razão não é sensível e, portanto, ela mesma não começa. Sendo assim, verifica-se então aqui o que nos faltava em todas as séries empíricas, a saber, que a *condição* de uma série sucessiva de acontecimentos possa ser, ela mesma, empiricamente incondicionada. Porque aqui a condição se encontra *fora* da série dos fenômenos (no inteligível) e, por conseguinte, não está submetida a qualquer condição sensível e a qualquer determinação de tempo mediante uma causa anterior (*KrV*, A 552/ B 580).

Nesse sentido, como já foi visto, o homem --- apesar do seu caráter empírico, no qual as suas ações, por serem fenômenos, encontram-se encadeadas com outros fenômenos e sob a alçada das leis da natureza, devido ao seu caráter inteligível --- tem assegurado uma insubordinação às condições da sensibilidade, independentemente de quais sejam. Em outras palavras, através do seu caráter empírico, o sujeito seria, enquanto fenômeno, mais um elemento decorrido na natureza. Não obstante, devido ao seu caráter inteligível, “teria este mesmo sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda a determinação por fenômenos” (*KrV*, A 541/ B 569), podendo, então, decidir-se a agir contra os impulsos da natureza. Devido a isso, Kant alerta que tal conceito de liberdade:

não se pode considerar apenas negativamente, como independência perante as condições empíricas (de outro modo a faculdade da razão deixaria de ser uma causa dos fenômenos), mas também, positivamente, como faculdade de iniciar, por si própria, uma série de acontecimentos, de tal sorte que nela própria nada começa, mas, enquanto condição incondicionada de toda a ação voluntária não permite quaisquer condições antecedentes no tempo, muito embora o seu efeito comece na série dos fenômenos, mas sem poder aí constituir um início absolutamente primeiro (*KrV*, A 554/ B 582).

Por fim, com a meta de clarificar o princípio regulador da razão, o filósofo apresenta o exemplo da mentira maldosa, através da qual um sujeito iniciou uma desordem na sociedade. Indagar-se-ia, na tentativa de descobrir a raiz de tal ímpeto, se este problema prático jaz no caráter empírico deste sujeito. Nesse caso, deve-se investigar se os motivos foram a má educação, as companhias ruins, entre tantos outros. Em suma, o procedimento seria o mesmo usado na verificação de quaisquer efeitos gerados em uma cadeia natural. No entanto, não é isso que se constata, afinal de contas, dando continuidade à análise, Kant recorda que devido ao fato de a causalidade da razão não ser um fenômeno submetido às leis empíricas da natureza, assim como dela também estar ligada ao caráter inteligível, isso faz com que a ação da mentira maldosa deva ser atribuída não ao caráter empírico deste sujeito, mas sim ao caráter inteligível. Portanto, ele deve ser imputado moralmente, no instante em que usa de tamanha má fé para com a sociedade. Assim, conclui-se que ele, apesar dos obstáculos empíricos a serem enfrentados, poderia ter se decidido a não mentir, pois a sua razão encontra-se livre das determinações temporais. Nota-se, então, que esta faculdade denominada de razão, por ser possuidora de um poder causal ligado ao caráter inteligível, possibilita ao agente moral um agir independentemente da coação dos impulsos da sensibilidade, a saber, aqueles que subjugam o seu frágil caráter empírico.

1. 6. Os conceitos de “liberdade” e de “experiência” no Cânone

No *Cânone da Razão Pura*, presente na *Doutrina Transcendental do Método*, parte final da *Crítica da Razão Pura*, Kant chama a atenção para os limites investigativos da razão humana, no âmbito teórico. A filosofia crítica serve de disciplina nesta empreitada, sem a qual a razão humana, no seu uso puro, cria ilusões por ascender, em suas buscas, ao incondicionado. Desta maneira, a função dessa filosofia, em um primeiro momento, não é positiva, pois não visa aglomerar conhecimentos especulativos desprovidos de significados. Pelo contrário, esta filosofia tem uma função negativa, porque ao invés de expandir o terreno de buscas da razão humana, ela o restringe ao máximo, por meio de uma teoria de solubilidade²³. Ela descarta os problemas destituídos de significados, devido ao fato de eles serem, na verdade, insolúveis:

O proveito maior e talvez único de toda a filosofia da razão pura é, por isso, certamente apenas negativo; é que não serve de organon para alargar os conhecimentos, mas de disciplina para lhe determinar os limites e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir os erros (*KrV*, A 795/ B 823).

²³ Na *Introdução*, apresentei a clara distinção, realizada por Hanna, entre “o projeto crítico” e “o projeto transcendental” que seria, no vocabulário kantiano, a distinção entre filosofia crítica e filosofia transcendental. A primeira tendo uma função negativa ao tratar dos limites cognoscitivos impostos ao aparelho cognitivo humano; enquanto a segunda se encarregaria de uma positividade no saber, ao ter por meta primordial a questão “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”.

Tendo isso em vista, Kant, por meio de um cânone, a saber, um “conjunto dos princípios *a priori* do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral” (*KrV*, A 796/ B 824), investigará, agora, se a razão humana, no uso puro, terá mais ganhos nas buscas de ordem prática, caso comparadas às suas aventuras dialéticas no âmbito especulativo. Pois, devido às três ideias transcendentais, a saber, liberdade da vontade, imortalidade da alma e existência de Deus, ela incorreu em erros significativos nas atividades teoréticas. Isso ocorreu porque é “uma regra necessária do uso especulativo da razão não pôr de lado as causas naturais e não abandonar aquilo de que nos podemos instruir pela experiência” (*KrV*, A 799/ B 827).

Então, sendo a experiência necessária às investigações da razão humana, no âmbito teórico, percebe-se que ela está tratando de tais objetos em um terreno inapropriado, pois tais ideias, neste âmbito, transcendem os estreitos limites da experiência possível. Assim, instala-se a necessidade de pensá-las no âmbito prático.

No entanto, Kant apresenta uma proposição problemática: “A liberdade prática pode ser provada por experiência” (*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden*) (*KrV*, A 802/ B 830). Na resolução da *Terceira antinomia*, na qual se constata a eficácia do idealismo transcendental como solucionador de problemas, apresentam-se, como já foram expostos, os conceitos de liberdade em sentido cosmológico (transcendental) e liberdade prática. A primeira é a faculdade de iniciar *por si* uma série de condições sem que a sua causalidade seja ainda determinada por outras causas. A segunda, pressupondo a primeira, é a independência do arbítrio frente aos móveis sensíveis. Portanto, nesse contexto, lembro que a liberdade prática pressupõe tal liberdade transcendental: “a supressão da liberdade transcendental anularia

simultaneamente toda a liberdade prática” (*KrV*, A 534). Porém, aqui, no *Cânone*, ela própria é conhecida como uma causa natural, que, portanto, não pressupõe mais a liberdade transcendental:

me servirei do conceito de liberdade apenas no sentido prático e deixo aqui de lado [...] o sentido transcendental, que não pode ser pressuposto empiricamente como um princípio de explicação dos fenômenos, mas que é, por si mesmo, um problema para a razão (*KrV*, A 801-2/ B 829-30).

Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão (do ponto de vista da sua causalidade a iniciar uma série de fenômenos) relativamente a todas as causas determinantes do mundo sensível e, assim, parece ser contrária à lei da natureza, portanto a toda experiência possível (ibidem, A 803/ B 831).

A questão relativa à liberdade transcendental refere-se meramente ao saber especulativo e podemos deixá-la de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do que é prático (ibidem, A 803-4/ B 831-2).

No contexto da *Terceira antinomia* e de sua solução crítica, jamais poderia a experiência provar a liberdade prática. Se uma determinada ação jaz no terreno empírico, seria a causalidade natural que a determinaria, entretanto segundo o conceito de liberdade prática da *Dialética*, o sujeito não precisaria, necessariamente, ser determinado, ou seja, ele sentiria a inclinação, mas poderia se decidir contra ela. A razão do sujeito poderia, através de uma lei própria, ser a causa das suas ações, ou seja, motivar-se *por si* própria. Aqui, então, estaríamos abordando a liberdade transcendental, aquela possuidora do potencial moral, em que a ação que deveria acontecer é independente da efetivada na experiência. O idealismo transcendental asseguraria, por conta disso, que o arbítrio do sujeito não estaria no tempo e, portanto, não se aplicaria a ele a *Segunda analogia da experiência*, ou seja, o sujeito poderia pensá-lo, embora

não conhecê-lo, como uma causa que não seria também causada. Desta maneira, o arbítrio dele poderia ter-se determinado a agir de modo contrário:

A partir dos fenômenos, só se pode afirmar a existência da causalidade por leis do entendimento; numa ordem inteligível, no entanto, é possível pensar uma causalidade por liberdade, *i.e.*, um começo absoluto de uma série de fenômenos. Como sede dessa causalidade inteligível Kant aponta para a razão, desde que se atribua ao sujeito um caráter inteligível pelo qual, embora seja a causa dos seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições de sensibilidade e não é, ele mesmo, fenômeno (B 567) (PIMENTA, 2004, p. 48).

Por isso mesmo, não faria sentido, no contexto da *Dialética*, que se tentasse provar a liberdade prática por experiência, dado o fato de lá apenas ter se provado a possibilidade lógica da liberdade transcendental, não a sua realidade objetiva, e, isso, justamente ao retirar-se esse conceito da natureza. Entretanto, aqui, no *Cânone*, a “experiência”, por ser o âmbito no qual a liberdade prática é conhecida como uma causa natural, aparece como o mesmo conceito determinado pelas Analogias. Assim, nesse contexto, Kant somente pode fazer um uso empírico do conceito de liberdade sob pena de naturalizá-lo. Apresenta-se, assim, o problema de “como resolver o dilema entre uma liberdade boa o bastante para a moral, porém, vazia, ou uma liberdade passível de receber interpretação sensível, mas que é inútil para a moral” (FAGGION, Correspondência privada para Fabiano Queiroz da Silva).

Diante disso, no próximo capítulo, iniciarei uma busca por respostas para a resolução deste problema de compatibilidade entre a solução crítica da *Terceira antinomia* e o *Cânone*. Para levar tal empreitada a cabo, deter-me-ei em duas correntes de soluções já

exploradas por Aguinaldo Pavão, na Dissertação *Liberdade e Moralidade em Kant* e no artigo “Liberdade Transcendental e Liberdade Prática na *Crítica da Razão Pura*”. A primeira corrente é denominada de *solução lógica*, na qual se vê uma resolução do problema mediante a análise da compatibilidade ou incompatibilidade conceitual. Já a segunda corrente é denominada de “*patchwork theory*” por possuir uma *solução genética*, em que a resolução ao problema se dá por meio de considerações baseadas nos diferentes períodos de produção do texto kantiano. Na primeira, há os seguintes representantes: Allison, Almeida, Beck, Horenstein, Torretti e Zingano. Na segunda têm-se: Delbos e Guérault. Entretanto, na primeira corrente de solucionadores, trabalharei as leituras dos pesquisadores Esteves e Loparic, ao invés de Beck, Horenstein e Zingano. Além disso, não separarei as duas correntes de soluções em dois tópicos principais com os seus respectivos subtópicos. Pelo contrário, cada subtópico consistirá em uma oposição entre comentadores, independentemente de a quais correntes sejam membros. A exceção será a solução de Almeida, cujos argumentos serão expostos solitariamente em um subtópico.

2. O HORIZONTE DE SOLUÇÕES

2. 1. A solução de Almeida: análise das concepções de “liberdade prática” da *Dialética* e do *Cânone*

Guido de Almeida, em seu artigo “Liberdade e moralidade segundo Kant”, recorda o problema espinhoso presente na doutrina moral kantiana, a saber, a fundamentação do conceito de imperativo categórico, cuja reza é “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (GMS, BA 17, 18) --- parece estar sob a dependência de uma hipótese impossível de se tornar válida. Para resolver essa questão, Kant, na interpretação do comentador Almeida, debruçar-se-á, no decorrer de suas obras do período crítico, em três tentativas de solução. Não obstante, como visio analisar especificamente a solução do comentador ao problema de compatibilidade entre *Dialética* e *Cânone*, concentrar-me-ei somente na primeira tentativa de solução kantiana, pois esta se encontra no *Cânone*, constituindo-se:

em assimilar o conceito de liberdade ao conceito de uma causa natural, apresentando, pois, o conceito de liberdade como compatível com os princípios do conhecimento empírico e alegando que esse conceito empírico da liberdade é suficiente para dar conta tanto do agir com base em regras prudenciais, quanto do agir com base em regras morais (ALMEIDA, 1997, p. 176).

A partir disso, faz-se vital reconstruir os argumentos do comentador acerca de se haveria realmente um conflito entre *Dialética* e *Cânone*. Para tanto, já de início, precisa-se indagar: por qual motivo, Kant, na última parte da *Crítica*, torna a liberdade prática ou, se quiser,

liberdade do arbítrio, um conceito empírico independente da liberdade transcendental e, por consequência, assimilado à causalidade natural? Mesmo concebendo, como na *Dialética*, apenas os humanos, na constelação dos seres finitos, a possuírem a liberdade prática, há o problema desse sentido, no *Cânone*, não pressupor mais, como na *Dialética*, a liberdade transcendental. Assim, enquanto na *Dialética* o agente possui um caráter inteligível, além do empírico, que garante a ocorrência da imputabilidade moral, diferentemente, no *Cânone*, o sentido transcendental de liberdade, por exigir uma independência referente à causalidade da razão --- conceito necessário para a determinação da vontade --- chega-se a uma desconexão do conceito de caráter inteligível da causalidade da razão.

Com isso, entre o *Cânone* e a *Dialética*, percebem-se claramente diferenças significativas, cuja aceitação, por parte dos comentadores, de modo geral, acredito ser pacífica. Mas, surge a possibilidade da inflamação de uma discussão, na medida em que o conceito de arbítrio, na interpretação de Almeida da filosofia kantiana da primeira *Crítica* --- adiante será apresentada a sua observação inflamativa --- é um conceito aplicável, analogamente como se deve lembrar do sub-tópico 1. 5. *Caráter sensível e Caráter inteligível* do *Capítulo 1* deste trabalho, tanto aos seres finitos humanos quanto aos animais, sendo definido como a capacidade de poder se decidir seja pelo bem, seja pelo mal. Contudo, o homem por possuir a razão, detém também uma capacidade de julgar passível de ser expressa verbalmente através de proposições, podendo, por conseguinte, dizer o que lhe parece ser bom ou mau, inclusive guardando a possibilidade de velar a verdade. Pensando nisso, chega-se à conclusão de que por si só:

o homem não faz necessária e infalivelmente o que julga que é bom fazer, o que é bom para ele aparece sob a forma do dever, ou seja como algo que ele deve fazer e que faria se agisse em conformidade com o que a razão lhe representa

como sendo bom. Ora, as proposições que exprimem o que devemos fazer são as que chamamos de imperativos. Por conseguinte, podemos dizer que o arbítrio humano é o poder de escolher aquilo que os imperativos representam como devendo ser feito. Esse poder, porém, é um poder que o homem não pode possuir sem saber que o possui, uma vez que a consciência de si está necessariamente ligada ao poder de julgar, ou por outras, porque não é possível julgar sem saber que se está julgando (ALMEIDA, 1997, p. 183).

Em seguida, Almeida, ao lembrar da definição do conceito prático de liberdade, em qual Kant coloca o homem como possuidor de *arbitrium sensitivum*, porém *liberum*, diferente do animal possuidor de *arbitrium sensitivum brutum*, surge com a importante observação a respeito do arbítrio humano: em última instância, este conceito pode ser entendido segundo dois modos, a saber, “como *podendo* ser afetado ou como *tendo* de ser afetado por um estímulo sensível para fazer uma escolha” (ALMEIDA, 1997, p. 184-185). O primeiro modo apresenta a possibilidade de o homem poder escolher independentemente das inclinações advindas da sensibilidade. Enquanto isso, o segundo modo conta com um papel a ser designado pelo desejo do sujeito --- cuja origem é a afetação de um determinado móbil sensível --- pois é mediante isso que ele opta entre uma coisa ou outra. Dessa forma, o conceito de liberdade prática *deve* ser compreendido de duas formas: 1) como o homem jamais tendo os móveis sensíveis por condições necessárias das suas escolhas ou 2) os móveis sensíveis por serem molas propulsoras sem as quais não há desejos, são condições necessárias para as escolhas do homem, apesar de não serem suficientes. Por último, quando os móveis da sensibilidade são condições necessárias e também suficientes das escolhas do homem, abandona-se um tratamento acerca da liberdade prática (cf. ALMEIDA, 1997, p. 184-185):

É fácil de compreender, na primeira hipótese, por que o arbítrio humano não é necessitado por impulsos sensíveis. Visto que, por hipótese, ele pode escolher algo que não deseja, ele pode, mesmo quando deseja algo, resistir aos seus desejos, e até mesmo escolher algo que contraria todos os seus desejos. A segunda hipótese, porém, oferece uma dificuldade. De facto, como poderíamos dizer que o arbítrio humano não é necessitado pelos impulsos que o afetam e, portanto, permanece independente delas, se, por hipótese, suas escolhas dependem de um estímulo sensível? A dificuldade pode ser levantada se levamos em conta justamente o papel dos imperativos, que é o de fornecer uma razão para nossas escolhas, ou, o que dá no mesmo, uma regra de preferência, que aplicamos a tudo aquilo que impulsiona a nossa vontade. Assim, ainda que nossas escolhas dependam, por hipótese, de algum móvel sensível, dependerá de nosso arbítrio qual deles vai constituir o motivo, a “causa motriz” (*Bewegungsgrund*), como diz Kant, de nossa escolha. E assim também, embora possa ser verdade que nosso arbítrio dependa de um impulso sensível para ser accionado, nem por isso devemos dizer que ele é necessitado por esse impulso sensível, porque depende de seu consentimento que tal ou qual impulso determine sua escolha (ALMEIDA, 1997, p. 185).

Então, a partir dos argumentos explicitados acerca dos dois modos de compreender a liberdade prática, coloca-se uma questão fundamental: este conceito prático de liberdade, entendido como a liberdade do arbítrio pertencente ao homem, pode ser assimilado ao conceito de liberdade transcendental? Aquela espontaneidade ligada à análise e escolha dos imperativos²⁴ assemelha-se “à espontaneidade pensada no conceito da liberdade transcendental” (ALMEIDA, 1997, p. 186)? Em respostas às duas indagações, nota-se, sem dificuldades, que somente o primeiro modo de compreender a liberdade prática corresponde ao conceito de espontaneidade absoluta definidora do sentido transcendental de liberdade. Afinal de contas, este primeiro modo consiste em uma independência absoluta do arbítrio humano mediante as inclinações advindas da sensibilidade, podendo-se, portanto, falar de uma causalidade completa

²⁴ Nesse contexto, torna-se válido recorrer às palavras de Allison, acerca do conceito de dever, apresentada em *El Idealismo Transcendental de Kant: una Interpretación y Defensa*: “es crucial [...] que aquí <dever> no tiene una connotación exclusivamente ética. Por el contrario, abarca tanto reglas morales como prudenciales para la acción. Em el lenguaje de la filosofía moral kantiana plenamente desarrollada, incluye tanto imperativos hipotéticos como categóricos” (ALLISON, 1992, p. 478).

da razão no uso prático. Assim, percebe-se que este primeiro modo de compreender a liberdade prática pressupõe o outro sentido de liberdade, a saber, a transcendental.

Todavia, instala-se o seguinte problema: o que fazer com a segunda definição do conceito prático de liberdade? Almeida responde a esta questão também sem dificuldades. Pelo fato da causalidade natural ser o contrário da liberdade transcendental, parece ser inevitável assimilar tal causalidade ao sentido prático de liberdade. Entretanto, em tal sentido, como os móveis da sensibilidade não são fatores determinantes das ações humanas, por conta das escolhas, em última instância, dependerem da causalidade da razão; portanto, de uma espontaneidade própria do agente moral, chega-se à conclusão inevitável que este segundo modo de definir o sentido prático de liberdade é:

irredutível tanto ao conceito de liberdade transcendental, quanto ao conceito do determinismo, pois ele implica, *por um lado*, uma espontaneidade que não pode ser identificada à liberdade transcendental, porque tem por condição necessária a ocorrência de móveis sensíveis, *por outro lado*, uma causalidade natural sem necessitação, visto que esses móveis não são suficientes para determinar essa causalidade (ALMEIDA, 1997, p. 188).

Contudo, há a possibilidade de objetar tal interpretação do segundo modo de compreender a liberdade prática, na medida em que a totalidade das escolhas do homem, apesar de motivadas por regras impostas pela razão, ainda possuem um estímulo advindo da sensibilidade que, por consequência, garante a justificação das escolhas embasado em o princípio da causalidade da natureza. Afinal, as escolhas do homem são produtos de uma determinada

máxima, a qual, em última instância, explica-se por um estímulo sensível. Nessa perspectiva, a liberdade prática, infelizmente, é assimilada ao determinismo sem fim da natureza.

Nesta altura, torna-se válido retomar a discussão pontual entre a aparente incompatibilidade entre *Dialética* e *Cânone*. Para tanto, imediatamente exponho que, na perspectiva de Almeida, o primeiro modo de compreender a liberdade prática se aplica à concepção tratada na *Dialética*, enquanto o segundo modo de compreendê-la diz respeito ao *Cânone*²⁵. Porém, por qual motivo quis Kant trabalhar com concepções distintas da liberdade prática?

Na *Dialética*, o problema espinhoso constatado por Kant foi de a liberdade prática ser caracterizada pela capacidade do homem, por meio do seu arbítrio, de determinar suas ações independentemente das causas encontradas na sensibilidade cognitiva. Origina-se a dificuldade de *como* lidar com uma lei moral, cuja face é de um imperativo incondicional que permite a atribuição do conceito prático de liberdade --- assimilável à liberdade transcendental --- ao agente. Essa dificuldade se coloca na medida em que a liberdade transcendental, a condição para a lei moral que, por sua vez, se mostra em forma de um imperativo incondicional, não pode, em última instância, ser verificada como um conceito empírico qualquer. Notadamente, percebe-se, no *Cânone*, Kant fugindo dessa dificuldade ao não tratar da liberdade como problema cosmológico da razão especulativa, mas sim de uma questão a ser resolvida com o uso prático da razão. Levando isso a cabo, o autor realiza a conexão da capacidade de escolher, embasada em imperativos morais com outro significado da liberdade prática, por este ser menos problemático.

²⁵ Ver-se-á que Esteves discorda de Almeida, pois defende que os tratamentos de Kant acerca do conceito de liberdade prática são idênticos tanto na *Dialética* quanto no *Cânone*.

Esse significado permite ao homem uma constelação de pensamentos acerca das possíveis escolhas antecedentes das futuras ações, não obstante dependente de um determinado móbile da sensibilidade, apesar de o último não ser fator causal determinante. Este significado da liberdade prática é:

compatível com a explicação causal de nossas ações, por conseguinte, com o princípio da 2ª *Analogia*, que é uma das condições do conhecimento empírico. Mais ainda, é possível supor, sem ter que abandonar a idéia de que podemos agir com base em imperativos morais, que o próprio discernimento dos imperativos morais e sua adoção como máximas tenham por condição alguma causa natural ainda desconhecida, de tal modo que até mesmo aquilo que chamamos de espontaneidade e causalidade da razão se veja integrado à causalidade da natureza (ALMEIDA, 1997, p. 190).

Então, chega-se a um problema intrínseco a esse modo de compreender a liberdade prática: “como integrar essa noção de um imperativo incondicional no conceito do livre arbítrio, onde os móveis sensíveis são apresentados como condições necessárias, ainda que não suficientes, das escolhas feitas?” (ALMEIDA, 1997, p. 191). Infelizmente, a resposta é uma contradição entre os termos kantianos, pois o imperativo, apesar de incondicional, precisa ter por condição necessária uma obediência a um determinado móbile da sensibilidade.

Com isso, apesar de um móbile da sensibilidade aparentemente possuir a possibilidade de contribuir positivamente à aplicação da lei moral, ele não pode dar aquilo exigido pelo conceito de imperativo: a obediência incondicional. Sendo assim, acredito que

Almeida está correto em sua conclusão do artigo “Liberdade e moralidade segundo Kant”, ao apontar para a contradição existente na suposição de que o puro cumprimento do imperativo pode:

consistir na mera conformidade condicional à lei moral. Por isso, de pouco vale para a teoria moral kantiana que o segundo conceito de liberdade prática, a que recorre para explicar a possibilidade de escolhas baseadas no imperativo moral, seja menos intratável do que o primeiro conceito, pois ele fornece quando muito um fundamento para a conformidade externa à lei moral, não um fundamento para a moralidade ela própria. Ao escrever a *FMC*, Kant tinha clareza sobre isso e já abandonara tanto a concepção da motivação moral que encontramos no *Cânon*, quanto o segundo conceito de liberdade prática (ALMEIDA, 1997, p. 192).

2. 2. A solução semântica de Loparic contra a pseudo-solução semântica de Torretti

A interpretação semântica proposta por Zeljko Loparic, cuja leitura do problema crítico fundamental “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”, quando restrito ao âmbito teórico, é, em última instância, a colocação de uma meta de maior urgência, a saber, a elaboração de uma teoria de solubilidade (decidibilidade) dos problemas necessários da razão pura, que tem intrínseca a si a transformação do aparelho cognitivo humano em uma máquina heurística solucionadora de problemas.

Seja admitindo essa teoria somente como uma semântica transcendental, conforme defende Loparic, ou como existindo uma convivência harmônica entre semântica e psicologia transcendental, como quer Hanna; sendo, por conseguinte, o problema chave não apenas de significado e verdade, mas também psicológico, porque, segundo ele, na abordagem kantiana da representação mental objetiva, conjuntamente, há uma teoria da consciência, uma teoria da intencionalidade e uma teoria do conteúdo mental. Desse modo colocando-se o problema de “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* teóricos?” em uma chave semântico-psicológica: “como é possível que as representações mentais --- e mais especificamente as representações mentais *a priori* necessárias --- se refiram aos seus objetos?” (HANNA, 2005, p. 45). Nota-se, contudo, ambas as interpretações convergindo a uma mesma tarefa: estabelecer os limites de investigação do aparelho cognitivo, realizando a distinção fundamental entre os problemas

solúveis e não-solúveis, com o critério dos conceitos expressos nas representações mentais somente serem dotados de significados quando recheados por intuições puras ou empíricas.

Nesta perspectiva semântico-psicológica, levando-se a cabo os conceitos-chave da *Dialética*, a saber, a liberdade transcendental, a liberdade prática, o caráter inteligível e o caráter empírico; sabe-se que a liberdade prática, pertencente ao reino fenomênico, pressupõe necessariamente, para sua existência, a liberdade transcendental, jacente no reino numênico. Assim como o caráter empírico, pertencente ao reino fenomênico, pressupõe necessariamente o caráter inteligível, jacente no reino numênico. Apesar de os conceitos habitantes do último reino serem impossíveis de “dadibilidade” na experiência cognitiva possível, portanto, por se encontrarem fora das cadeias da causalidade natural, isso não significa que são vazios, no interior do sistema crítico, a ponto de serem desprovidos de funcionalidade. Pelo contrário, a liberdade transcendental por ser “uma causalidade pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, *espontaneidade absoluta* das causas” (*KrV*, A 447/ B 475) e o caráter inteligível por possibilitar ao sujeito uma imputação moral, justamente porque o arbítrio humano foi retirado do espaço-temporal, ou seja, não está mais refém das cadeias causais, únicas moradoras da experiência cognitiva, tais conceitos encontrados no reino numênico têm, sim, funções metodológicas fundamentais na filosofia transcendental. Apesar de não termos representações mentais dos conceitos pertencentes ao reino numênico, sendo extremamente problemáticos de um ponto de vista psicológico, quando

interpretados semanticamente, são vias de significação aos conceitos de liberdade prática e caráter empírico²⁶.

Contudo, Kant, no *Cânone*, ao afirmar que “A liberdade prática pode ser provada por experiência” (*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden*) (*KrV*, A 802/B 830), coloca o problema de possibilitar a prova de um conceito que no contexto da *Dialética* jamais poderia ser provado e que apenas era logicamente possível por poder ser pensado, no reino numênico, em um sentido transcendental. Além disso, aqui, no *Cânone*, Kant naturaliza a liberdade prática por afirmar que ela pode ser conhecida como uma causa natural.

Devido a isso, a solução de Torretti, apresentada em seu *Manuel Kant – Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, é um equívoco, dado que, para ele, naquela proposição, ao que parece “Kant no usa la palabra *experiencia* en el sentido estricto de conocimiento de los objetos fenoménicos contruidos conforme a las categorías, sino en una acepción más amplia y laxa” (TORRETTI, 1967, p. 542, nota 158). Apesar de no original, ali, “experiência” ser *Erfahrung*, portanto, o mesmo conceito expresso na *Analítica Transcendental*, isto é, aquele cujas intuições são determinadas pelas categorias do entendimento, sendo, por conseguinte, um âmbito cognitivo que possibilita somente a sensificação dos conceitos teóricos. A sua interpretação de que o conceito de “experiência”, ali, não significa natureza, mas sim designa “el campo em que se desenvuelve la vida humana, en toda la variedad de sus aspectos” (TORRETTI, p. 420, nota 468) desconsidera a afirmação posterior de Kant: “Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais (*Natursachen*)” (*KrV*, A 803/

²⁶ Neste contexto, vê-se claramente a limitação da interpretação psicológica, ao passo que a interpretação semântica alça vôo.

B 831). Ela pode ser conhecida como uma causa natural em qual contexto? Claramente naquele da “experiência cognitiva”, e não no sentido defendido por Torretti. Assim, o comentador não soluciona o problema ao defender a tese de ali ser um outro conceito de “experiência”, no caso “moral”.

Como observa Pavão, caso não se tratasse da “experiência cognitiva”, ou seja, a experiência como “uma ligação sintética das intuições” (*KvV*, B 12), mas sim de uma experiência própria para a aplicabilidade dos conceitos práticos, poderia ser permitida a compatibilização entre *Dialética* e *Cânone*, afinal de contas:

A possibilidade de uma prova empírica da liberdade se justificaria sem maiores obstáculos, uma vez que o sentido de “prova empírica” é extraído da expressão “provada por experiência (... *durch Erfahrung bewiesen werden*) a qual significaria “provada através do campo em que se desenvolve a vida humana, em toda a variedade de seus aspectos”. Ora, uma das variedades e aspectos da vida humana refere-se ao caráter inteligível do homem o qual nos autoriza a defendermos a tese de que a sua ação não é absolutamente redutível à receptividade da sensibilidade (PAVÃO, 1998, p. 56).

Entretanto, Torretti, desgraçadamente, como foi visto, não é possuidor de uma compreensão correta. Apesar disso, de acordo com Loparic, há sim uma ampliação do conceito de experiência ao âmbito prático, mas somente na *Crítica da Razão Prática*, por isso, o *Cânone da Razão Pura*, neste aspecto, “é uma introdução muito insuficiente, e mesmo enganosa, à problemática da crítica da razão prática” (LOPARIC, 1999b, p. 26), na medida em que em toda a *Crítica da Razão Pura*, o conhecimento transcendental restringe-se apenas “aquele conhecimento *a priori* que examina *que e como* certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas *a*

priori aos dados acessíveis na sensibilidade cognitiva (*KrV*, B 80)” (LOPARIC, 1999b, p. 26). Como claramente expressa Kant, a filosofia prática, no contexto da primeira *Crítica*, não pertence à filosofia transcendental. Quer dizer, ainda não há uma teoria de solubilidade dos problemas necessários da razão pura prática, estando, por conseguinte, a sensificação de conceitos restrita ao âmbito teórico.

Nesse ínterim, surge até mesmo o problema de *como* falar de um domínio prático tão necessário à análise dos conceitos pertencentes à moral pura. Justifica-se essa problemática com o fato de Kant jamais ter elaborado o conceito de experiência moral (*sittliche Erfahrung*). Porém, defendendo, a partir da chave de leitura lopariciana, que apesar da inexistência desse conceito em específico, isso não significa que não houve a ampliação do conceito de experiência a um domínio de sensificação de conceitos práticos, pois, como claramente expressa Kant, na segunda *Crítica*, a moralidade é a única a revelar o conceito de liberdade, na medida em que, na *Terceira antinomia*, notou-se apenas o aparelho cognitivo tentando elevar-se ao incondicionado na série das causas naturais. Isso porque acreditou no princípio de que “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*”, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado” (*KrV*, B 436), enredando-se, desta forma, “tanto num como noutro lado, no incompreensível, ao passo que o último (o mecanismo) tem pelo menos a utilidade na explicação dos fenômenos” (*KpV*, A 53). No entanto, “jamais se teria chegado à temeridade de introduzir a liberdade na ciência se a lei moral e, com ela, a razão prática, ao intervir não nos tivesse imposto este conceito. Mas a experiência também confirma a esta ordem de conceitos em nós” (*KpV*, A 53). Nesse sentido, notam-se tanto a lei moral quanto a razão prática sendo as vias necessárias para a confirmação da ordem prática

do conceito de liberdade, no agente. Agora, então, cabe a este agente kantiano, por poder ser “concebido à imagem e semelhança do solucionador de problemas matemáticos, ou seja, de um agente que atua calculando” (LOPARIC, 1999b, p. 28-29), também solucionar (decidir) os problemas de ordem moral²⁷. Desse modo, como o matemático que “executa ou, pelo menos, procura executar as suas ações de acordo com regras mecânicas, assim também o homem moral deverá buscar agir de modo preciso e correto, sem correr o perigo de ficar indeciso ou de errar” (LOPARIC, 1999b, p. 28-29).

²⁷ Apenas a título de curiosidade acerca da ampliação do domínio de sensificação de conceitos para além do teórico, recorro aos argumentos de Loparic expressos em *Kant's Semantic Turn*:

in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785), Kant asks about the possibility of synthetic-practical *a priori* judgments of the categorical imperative type, formulated for the first time in this very work. Although he does not solve this problem there (his solution was only presented in his 1788 *Critique of Practical Reason*, within the context of the theory of the fact of reason), he does take a first step in an attempt to include all pure philosophy within the domain of transcendental philosophy. This means that Kant raises here the problem of the possibility of synthetic *a priori* judgments in general. Indeed, in his later writings, Kant formulates and tries to solve the problem of the possibility of synthetic *a priori* judgments of aesthetics (those pertaining to taste and the sublime), as well as those of the doctrines of right and virtue, and of history (LOPARIC, 2007, p. 113).

2. 3. Das soluções segundo a “*patchwork theory*” à solução alternativa de Esteves

Em sua Tese de Doutorado de título *Liberdade e Moralidade em Kant*, Júlio Esteves²⁸ apresenta uma solução alternativa acerca do aparente problema de compatibilidade entre os conceitos de liberdade prática e experiência expressos na *Dialética Transcendental* e no *Cânone da Razão Pura*. Além de se opor veementemente aos defensores das soluções segundo a “*patchwork theory*”, cujos representantes a serem analisados, aqui de forma breve, serão Delbos e Guérout²⁹, cujos textos são *La philosophie pratique de Kant* e “Canone della ragion pura e Critica della ragion pratica”.

As soluções, a partir da “*patchwork theory*”, aos aparentes problemas de compatibilidade surgidos entre as partes da *Crítica da Razão Pura*, são genéticas. Essa teoria defende que os textos kantianos foram escritos em períodos diferentes. Por exemplo, Delbos

²⁸ Além do artigo de Esteves denominado “Kant tinha de compatibilizar tese e antítese”, trabalhado brevemente nesta Dissertação, também há o interessante artigo “Sobre a inevitável antinomia entre liberdade e natureza”, mas que aqui não será objeto de estudo.

²⁹ Segundo Joãozinho Beckenkamp, no artigo “O Lugar Sistemático do Conceito de Liberdade na Filosofia Crítica Kantiana”, inclui-se também na corrente dos solucionadores genéticos, ou seja, aqueles defensores da existência de um “*patchwork*” na *Crítica da Razão Pura*, os comentadores Kemp Smith e Carnois (*The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*). Beckenkamp não cita qual texto de Smith possui tal tese, mas faz um comentário, bem como traduz o texto, cuja fonte, por mim ao menos, é desconhecida:

Smith sugeria que a inconsistência do que se diz a propósito desta distinção no cânon com o resto da *Crítica da razão pura* confirmaria sua idéia da primeira *Crítica* como um “*patchwork*”, sendo o cânon de redação pré-crítica: “Kant primeiramente lida com o problema da liberdade e o faz de uma maneira que mostra que ele não tinha desenvolvido sua visão crítica sobre a natureza da liberdade moral quando esta seção foi composta. Ele se limita no momento a traçar uma distinção francamente acrítica entre liberdade transcendental e prática” (BECKENKAMP, 2006, p. 43, nota 7).

acredita que “Par son contenu tout ce chapitre II de la *Méthodologie*, sauf peut-être em quelques passages mis au point de la *Critique*, semble être un morceau antérieurement composé” (DELBOS, 1969, p. 190, nota 2). Contudo, somente afirmar isso, pura e simplesmente, não elucida o impasse entre *Dialética* e *Cânone*. É apenas Guérout o esclarecedor do conflito ao defender a ideia de que o texto “*Dialética* da razão pura [...] é sucessivo aquele da *Metodologia*” (GUÉROULT, 1954, p. 45)³⁰. Devido a isso, possibilita-se uma ligação dos argumentos da *Dialética* com a *Crítica da Razão Prática*, enquanto o *Cânone* não seria nem uma “introdução à Crítica da razão prática, mas [...], ao contrário, uma doutrina completa da filosofia moral que a exclui radicalmente” (GUÉROULT, 1954, p. 44-45)³¹. A *Dialética*, em paralelo ao giro semântico copernicano no domínio teórico, abriria com o conceito de “autonomia da liberdade” (GUÉROULT, 1954, p. 44-45)³² uma discussão, acerca do domínio prático, muito mais eficaz, caso comparada ao *Cânone*, na medida em que nela, como afirma Roullé, “la liberté pratique n’est pas possible sans la liberté transcendantale qui apparaît comme sa condition de possibilité” (ROULLÉ, 2004/3, p. 408). Garantindo-se, pois, uma completa independência com relação à causalidade natural, enquanto a liberdade prática do *Cânone* poderia ser provada nesta mesma causalidade natural, colocando-se a dificuldade de *como* lidar com esta “empirização” da liberdade prática.

Apesar de apresentar uma solução genética ao impasse entre *Dialética* e *Cânone*, Guérout não se contenta. Ele acredita, além disso, que o conflito também pode ser resolvido no

³⁰ “*Dialethica* della ragion pura [...] è successivo a quello della *Metodologia*” (GUÉROULT, 1954, p. 45).

³¹ “Introduzione alla *Critica della ragion pratica*, ma [...], al contrario, una dottrina completa della filosofia morale che la esclude radicalmente” (GUÉROULT, 1954, p. 44-45).

³² “Autonomia della libertà” (GUÉROULT, 1954, p. 44-45).

âmbito das definições dos conceitos, portanto, logicamente³³. Primeiro, a respeito da afirmação kantiana “Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais” (*KrV*, A 803/ B 831), como bem nota Esteves:

Martial Guérout se pergunta pelo significado da expressão “experiência” nesse contexto, respondendo ele próprio com toda segurança: “Com toda evidência, a apreensão **psicológica** de um dado imediato”. De acordo com Guérout, a concepção de liberdade operativa no Cânon seria aquela que Kant caracterizaria como uma liberdade meramente “relativa” ou “comparativa”, perfeitamente acomodável ao compatibilismo tradicional, a qual seria por ele próprio despachada como inadequada em sua teoria moral madura (ESTEVES, 1998, Capítulo 3, p. 1).

A meta de Esteves é defender uma solução alternativa ao *Cânone da Razão Pura*³⁴, visto que, primeiramente, caso o conceito prático de liberdade ali apresentado fosse compreendido imerso em um modelo compatibilista, originar-se-ia uma constelação de impasses conceituais incontornáveis entre o *Cânone* e a *Dialética*. Afinal, a liberdade prática exposta na *Dialética* é irremediavelmente incompatível com as cadeias causais da natureza, tanto que a liberdade transcendental é uma condição necessária para este conceito prático de liberdade. Sem o sentido transcendental de liberdade, a liberdade prática vê-se desprovida de um caráter crítico. Então, devido ao fato da liberdade prática pressupor a liberdade transcendental, está garantida a sua participação na estrutura da filosofia transcendental, mesmo como questão teórica, ao passo que a liberdade prática do *Cânone* além de não pertencer à filosofia transcendental, porque não

³³ Como bem nota Pavão, Guérout, diferente de Delbos, não se restringe apenas à “*patchwork theory*”, mas estende sua análise ao dar uma solução lógica, como será visto adiante.

³⁴ Esteves diz “interpretação alternativa das declarações feitas por Kant no Cânon” (ESTEVES, 1998, Capítulo 3, p. 1), contudo, para os propósitos da Dissertação, acredito que falar em “solução alternativa” caiba melhor.

pressupõe a liberdade transcendental, pode ainda ser provada na causalidade natural, sendo, por conseguinte, compatibilizada com tal causalidade. Por conta disso, “pelo menos dessa vez, teríamos de dar razão aos defensores da mal-afamada ‘*patchwork theory*’, quando alegam que o *Cânnon* é mais antigo que a *Dialética*. Pois essa seria a única maneira de explicar a inconsistência entre as duas seções da CRP” (ESTEVES, 1998, Capítulo 3, p. 2).

A segunda razão de o comentador ser defensor de uma solução alternativa tem origem com a sua discordância das soluções de Guérault, tanto a lógica quanto a genética. Pois, tratando-se da primeira possível solução, caso o conceito prático de liberdade do *Cânnone* fosse de fato entendido “como uma liberdade meramente comparativa, fundada na apreensão de um fato psicológico introspectivamente acessível, então surgiria uma inconsistência entre afirmações feitas em diferentes seções da parte final da CRP, a saber, a *Doutrina Transcendental do Método*” (ESTEVES, 1998, Capítulo 3, p. 2). Qual o problema originado dessa consequência inevitável? É o de não mais a “*patchwork theory*” ter funcionalidade como resposta ao sistema da crítica da razão pura, porque *A Disciplina da Razão Pura no Uso Dogmático*, pertencente ao *Capítulo 1 da Doutrina Transcendental do Método*, reza que a tarefa da filosofia é cumprir com uma verificabilidade somente dos conceitos dados *a priori*, e não daqueles *a posteriori*. Abandonando, por conseguinte, a análise de conceitos introspectivos como método filosófico, ao passo que o *Cânnone* tem como matéria “um conceito de liberdade supostamente estabelecido por recurso a uma instância introspectiva” (ESTEVES, 1998, Capítulo 3, p. 2).

O terceiro motivo, na verdade o último, é de se originar internamente, no *Cânnone*, um problema de inconsistência argumentativa, caso o conceito prático de liberdade ali exposto

seja assimilado, como defende Guérout, a um conceito psicológico. Afinal, como atenciosamente nota Esteves, Kant, na alínea imediatamente anterior a sua abordagem acerca da possibilidade de provar a liberdade prática por experiência, afirma, sem deixar quaisquer sombras de dúvida, que se manterá o mais perto possível do transcendental, assim como colocará absolutamente de lado tudo aquilo que possa existir em matéria de psicológico, ou seja, empírico (cf. *KrV*, A 801/ B 829). Nesse contexto, mesmo a “*patchwork theory*” encontra-se impossibilitada de livrar Kant da inconsistência jacente à estrutura interna do *Cânone*, pois defender mesmo a hipótese desta parte da primeira *Crítica* ter sido escrita antes da *Dialética* não a guarda de um conflito interno.

Então, após o apontamento de o quão problemática é a posição lógica de Guérout, bem como aqueles posicionamentos dos partidários, como ele e Delbos da “*patchwork theory*”, cujas hipóteses de resoluções de problemas são genéticas, Esteves propõe-se a “fornecer uma interpretação mais ‘caritativa’ do conceito de liberdade prática no *Cânion*” (ESTEVES, 1998, Capítulo 3, p. 2). Para tanto, em um primeiro momento, visa demonstrar a identidade entre as significações dos conceitos de liberdade prática no *Cânone* e na *Dialética*.

Levando isso a cabo, o comentador recorda a definição kantiana do conceito de liberdade prática na *Dialética*, a saber, “é a independência do arbítrio frente à *coacção* dos impulsos da sensibilidade” (*KrV*, A 534/ B 562). Apesar de os seres finitos serem patologicamente afetados pelas inclinações sensíveis, há a possibilidade de alguns, por meio dos arbítrios, não agirem de acordo com tais determinações causais da natureza. Em uma perspectiva positiva, cabe à liberdade prática garantir aos arbítrios dos seres finitos ainda desconhecidos uma espontaneidade às ações, independentemente de quais sejam as cadeias causais a rodeá-los.

Justamente por tais seres finitos ainda se encontrarem no campo do velado, “esse aspecto positivo da liberdade prática permanece vazio e indeterminado” (ESTEVES, 1998, Capítulo 3, p. 3); afinal, precisa-se ser desvelada, primeiramente, qual substância do reino fenomênico é possuidora dessa potencialidade, para que esse aspecto positivo obtenha significado. Não obstante, com o desenvolvimento dos argumentos na *Dialética* isso acontece, pois é nos revelado que “é a capacidade de agir com base em imperativos que permite atribuir a liberdade em sentido prático a determinadas substâncias no mundo fenomenal” (ESTEVES, 1998, Capítulo 3, p. 3).

Da mesma forma, revela-se, no *Cânone*, o significado do conceito prático de liberdade como aquele pertencente aos seres finitos dotados de um *arbitrium sensitivum*, mas não a quaisquer seres, pois há aqueles de *arbitrium sensitivum brutum*, cuja característica funesta é serem patologicamente necessitados, ou seja, determinados por inclinações sensíveis, estando, por conseguinte, enclausurados pelas relações causais infinitas da natureza. A liberdade prática cabe somente àqueles possuidores de *arbitrium sensitivum liberum*, cuja peculiaridade é serem determinados “independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão” (*KrV*, A 802/ B 830). Sendo assim, “o *Cânon* define a liberdade prática reunindo numa só proposição seu aspecto negativo, a saber, a independência da necessitação patológica, e o positivo, i. e. a capacidade de agir com base em imperativos da razão” (ESTEVES, 1998, Capítulo 3, p. 3).

Ademais, como narra Esteves, é notória, em ambas as seções da *Crítica*, uma oposição entre a liberdade prática e a *afecção sensível*, sendo a última originada nos impulsos e desejos via experiência cognitiva. Justifica-se tal peculiaridade com o fato da liberdade prática

ser uma característica intrínseca a certas substâncias encontradas no reino fenomênico, do qual a imperatriz solitária é a causalidade natural. Ao passo que o conceito transcendental de liberdade, no âmago da Cosmologia racional, é “a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não” (*KrV*, A 533/ B 561) está “, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo” (*KrV*, A 533/ B 561), portanto, encontra-se totalmente fora do reino fenomênico. Por conta disso, as duas seções estão de acordo em acusar para um elemento “psicológico” intrínseco à estrutura do conceito prático de liberdade.

Desse modo, torna-se necessário lembrar que já no argumento da tese pertencente à *Observação sobre a Terceira antinomia*, Kant expõe que “A ideia transcendental da liberdade está, na verdade, longe de formar todo o conteúdo do conceito psicológico deste nome, conceito que é, em grande parte, empírico” (*KrV*, A 448/ B 476). Não obstante, como bem nota Esteves em diversas passagens da *Crítica*:

o fato de conter notas empíricas e psicológicas não impede Kant de tomar a liberdade prática num sentido incompatibilista, uma vez que ela contém além disso o pensamento “da espontaneidade absoluta da ação, enquanto fundamento próprio da imputabilidade da mesma” (*KrV*, A 448/ B 476). Desse modo, conclui Kant na *Dialética*, “mesmo que a questão da possibilidade da liberdade diga respeito à psicologia, dela tem de se ocupar, juntamente com sua solução, unicamente a filosofia transcendental” (*KrV*, A 535/ B 563) (ESTEVES, 1998, Capítulo 3, p. 3-4).

Então, aquela observação de Kant, exposta no *Cânone*, de que a respeito do conceito de liberdade prática, manter-se-á o mais perto possível do transcendental, bem como colocará totalmente de lado tudo aquilo que possa existir em matéria de psicológico, isto é,

empírico (cf. *KrV*, A 801/ B 829), quer dizer que este conceito prático de liberdade é, em última instância, híbrido, ou seja, não é composto de uma única espécie de elemento, mas de uma constelação de elementos de diversas espécies. Portanto, não se trata, como pensa Guérout, de um conceito que seja possível de ser tratado como um fato psicológico por meio de introspecção. Em sentido oposto, exatamente por levar a cabo uma continuidade do conceito prático de liberdade como contendo um elemento não redutível à experiência cognitiva, “a saber, a espontaneidade absoluta da ação, que Kant vai se manter o mais próximo possível do transcendental” (ESTEVES, 1998, Capítulo 3, p. 4). À vista disso, Esteves conclui decididamente, em acordo com a exposição anterior, que na afirmação de Kant: “Conhecemos [...] por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais” (*KrV*, A 803/ B 831), o conceito “experiência” jamais pode ser concebido segundo a definição de Guérout. Ao contrário, ele precisa ser interpretado “num sentido de algum modo aceitável do ponto de vista dos princípios metodológicos da filosofia transcendental” (ESTEVES, 1998, Capítulo 3, p. 4).

Após mostrar a semelhança entre o *Cânone* e a *Dialética*, tratando-se do significado do conceito de liberdade prática, o comentador realiza o mesmo procedimento, a saber, comparativo, com relação ao sentido transcendental de liberdade. Aqui, contudo, para meu propósito, será suficiente apenas ter uma clareza *precisa* do significado do conceito de “experiência” da afirmação “A liberdade prática pode ser provada por experiência” (*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden*) (*KrV*, A 802/ B 830). Afinal, se, e somente se, Esteves estiver correto ao atribuir o mesmo significado aos conceitos de liberdade prática do *Cânone* e da *Dialética*, resta ainda o problema de saber qual o significado deste conceito de “experiência” no interior do quadro da filosofia transcendental. Pois, sim, trata-se de

“experiência cognitiva”, aquela composta por intuições dadas na sensibilidade. Mas por qual motivo Esteves não vê nisso um problema inevitável? Isso seria, ao menos, algo a se esperar, porque Kant não aponta aí para a possibilidade de uma prova da liberdade prática no domínio prático, mas sim teórico.

Contudo, posterior ao fato de Kant apresentar a possibilidade da liberdade prática ser conhecida como uma causa natural, portanto, ser objeto de conhecimento via experiência cognitiva, ele diz o *como* ela pode ser conhecida como uma causa natural. É *como* uma *causalidade da razão*. Este último conceito é responsável por toda a diferença no tratamento do conceito de “experiência” da proposição problemática do *Cânone*, em que o conceito prático de liberdade pode ser provado na experiência. Isso porque, para Esteves, é *como se* Kant estivesse falando de fato ali em uma prova da liberdade prática na experiência cognitiva, mas via poder causal da razão, portanto, através de imperativos. Assim, segundo o comentador, fica claro que Kant não quer pura e simplesmente provar a liberdade prática em uma intuição empírica qualquer, tanto que na *Crítica da Faculdade do Juízo* o filósofo também fala em uma prova empírica da ideia de liberdade, apesar desta se mostrar transcendente do ponto de vista teórico. A questão é que tal prova ocorre por meio de leis práticas da razão pura. Sendo assim, novamente conclui Esteves sem sombras de dúvida:

a liberdade que pode ser “provada por experiência” é uma liberdade cujo conceito seria transcendente do ponto de vista teórico”. Ou seja, trata-se de uma liberdade que não pode ser acomodada às exigências do conhecimento teórico, ao princípio de causalidade natural, por conseguinte, uma liberdade em sentido incompatibilista [...] o fato dessa passagem estar contida na Terceira *Crítica* mostra que a tese de que a realidade objetiva da liberdade (prática) pode ser de

algum modo provada pela experiência representa a posição refletida de Kant (ESTEVEES, 1998, Capítulo 3, p. 8).

A princípio, a solução alternativa de Esteves poderia ser tomada como correta, contudo, como será visto adiante, ela incorre em um erro que quase a coloca ao lado da solução semântica de Torretti. As diferenças entre os comentadores se tornam marcantes ao recordarmos que Loparic, por meio da solução da semântica transcendental, defende a ideia da existência de um domínio próprio para a sensificação de conceitos práticos, cuja inauguração de fato se dá com a *Crítica da Razão Prática*. Portanto, mesmo que Kant, no *Cânone*, tivesse a intenção nobre de poder provar a liberdade prática na experiência cognitiva mediante imperativos, ali continua sendo um âmbito de sensificação somente de conceitos teóricos, não se tratando jamais de uma prova empírica moral. Desse modo, fica claro que a proposição “A liberdade prática pode ser provada por experiência” (*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden*) (*KrV*, A 802/ B 830) consiste em um erro de Kant.

Esteves parece defender uma tese semelhante à de Loparic, através daquela afirmação de Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo*, cuja possibilidade de provar a liberdade prática na experiência como um fato, existe; porém não como um conceito teórico, mas sim via um domínio prático para a sensificação das ideias práticas. Entretanto, Loparic, ao defender que Kant não está fazendo uso do conceito de experiência próprio para a moralidade, no *Cânone*, conclui que esta parte da primeira *Crítica* não serve como introdução à discussão da moralidade presente na segunda *Crítica*. Apesar de Esteves não proferir claramente que se trata de “experiência moral” no *Cânone*, como faz Torretti, defende uma compatibilidade entre *Cânone* e

Dialética forçando o conceito de “experiência cognitiva” do *Cânone*. Acreditar ser correta a proposição na qual a liberdade prática é possível de ser provada na experiência, porque Kant, na *CFJ*, menciona poder conhecê-la como um fato, não é um argumento resistente.

Enfim, defendo a ideia de ser pacífico falar em sensificação de ideias práticas da razão em uma experiência possível de cunho moral. Não se pode discordar de Esteves, quanto a isso. Loparic também não discorda, como se sabe. Mas não há necessidade de abarcar tanta força no conceito de “experiência” do *Cânone*, pois tal conceito, mesmo Kant tendo falado em causalidade da razão e em imperativos, ainda continua a ser um âmbito cognitivo, em qual a possibilidade de prova da liberdade prática deve ser impossível.

CONCLUSÃO

Por fim, recordo das palavras semelhantes de Loparic e Guérout, acerca do problemático *Cânone da Razão Pura*. Para a interpretação semântica do primeiro comentador, esta parte da primeira *Crítica* “é uma introdução muito insuficiente, e mesmo enganosa, à problemática da crítica da razão prática” (LOPARIC, 1999b, p. 26). E para o segundo intérprete de Kant, esta parte não seria nem uma “introdução à *Crítica da razão prática*, mas [...], ao contrário, uma doutrina completa da filosofia moral que a exclui radicalmente” (GUÉROULT, 1954, p. 44-45)³⁵. Apesar das divergências entre os dois comentadores, ainda há esta concordância comum entre eles que, por sua vez, também é partilhada por Almeida, afinal de contas, segundo sua concepção, é o primeiro modo de compreender a liberdade prática, aquele tratado na *Dialética*, a ser perpetuado por Kant em sua filosofia moral madura.

Independentemente da teoria moral apresentada no *Cânone* ser pré-crítica, ou seja, ter sido escrita anteriormente à elaboração da *Dialética*, por isso o seu abandono do caráter crítico da liberdade prática que é a liberdade transcendental, como pensaram os defensores da “*patchwork theory*”, ou como diz Allison, em seu *Idealism and freedom: Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, a respeito do seu *Kant's Theory of Freedom*, que a teoria moral do *Cânone* é semi-crítica (cf. Allison, 1996, p. 111), esta parte da *Crítica*, com o advento das outras obras de temas morais, foi abandonada por Kant.

³⁵ “Introduzione alla *Crítica della ragion pratica*, ma [...], al contrario, una dottrina completa della filosofia morale che la esclude radicalmente” (GUÉROULT, 1954, p. 44-45).

Como bem observa Almeida, acerca do problema do imperativo categórico depender de uma suposição cuja validade é impossível: Kant procurou dar três tentativas de solução a este problema, sendo a primeira delas o discurso discorrido no *Cânone*. Infelizmente, o conceito de liberdade ali exposto assegura somente um fundamento para a conformidade externa à lei moral, porém não um fundamento para a própria moralidade. De outro modo, pensando na interpretação semântica de Loparic, Kant fracassou, no *Cânone*, por ainda não dispor de um conceito próprio para a sensificação do conceito prático de liberdade.

Contudo, o fundamental foi Kant, ciente do seu fracasso, levar a cabo uma segunda tentativa, como declara Almeida:

A segunda toma como ponto de partida o reconhecimento de que o conceito de liberdade pressuposto pela idéia de imperativos que obrigam incondicionalmente um conceito não-empírico ou transcendental de liberdade. E embora Kant reconheça que não é possível dar uma dedução desse conceito no quadro da filosofia teórica, alega que é possível fazê-lo no quadro da filosofia prática. Trata então de provar que a liberdade da vontade é uma condição de possibilidade de nossas ações, consideradas não como objetos do conhecimento, mas como objetos da consciência que temos de agir com base em imperativos. Tal é a estratégia empreendida na 3ª parte da *FMC* (ALMEIDA, 1997, p. 176-177).

Por último, a terceira solução, apesar de apresentada por Almeida, pode também ser compreendida segundo a interpretação semântica de Loparic. Tal solução é fornecida a partir do conceito de “fato da razão”, cujo aparecimento se dá na *Crítica da Razão Prática*. Nesta obra, percebe-se, sobretudo, um amadurecimento da filosofia moral kantiana, quando comparada ao

Cânone. Afinal, via experiência, mesmo indiretamente, do fato de que a lei moral me obriga (o “fato da razão”), acabo por conhecer esse fato a ponto de ter consciência da minha liberdade. Dessa maneira, Kant chega a um “conceito positivo”, ou seja, não vazio, sensificável, da liberdade, isto é, ele sabe que pode aplicar esse conceito no contexto de atos e sentimentos humanos determinados pelo respeito à lei moral. Mas não se trata da experiência da *Crítica da Razão Pura*, intuições determinadas por categorias. Assim, a propriedade teórica de liberdade, como tal, continua numênica e não conhecida diretamente, mas apenas sendo possível logicamente. Ao passo que de outro ponto de vista, a saber, moral, a liberdade prática, por retomar a pressuposição da liberdade transcendental abandonada pelo *Cânone*, assim como por haver um domínio próprio para a sensificação de conceitos práticos, pode ser agora provada na experiência, entretanto, não na cognitiva, e sim naquela pertencente à moralidade.

BIBLIOGRAFIA

Principal:

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. In: *Werke*. Editadas por W. Weischedel. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, vol. II.

_____. *Crítica da Razão Pura (KrV)*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da Razão Prática (KpV)*. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo (KU)*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (GMS)*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Edições 70, 2008.

Secundária:

ALLISON, Henry. "Practical and Transcendental freedom in the Critique of pure reason". *Kant-Studien*, 73: 271-290, 1980.

_____. *Kant's Theory of Freedom*. New York, Cambridge University Press, 1990.

_____. *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Tradução de Dulce Granja Castro. Barcelona, Anthropos; México, Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalpa, 1992.

_____. *Idealism and freedom: Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1996.

ALMEIDA, Guido Antônio de. "Liberdade e moralidade segundo Kant". *Analytica*. vol 2, número 1, p. 175-202, 1997.

BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

BECKENKAMP, Joãozinho. "O Lugar Sistemático do Conceito de Liberdade na Filosofia Crítica Kantiana". *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 1, n.1, p. 31-56, 2006.

DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1983.

_____. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1983.

ESTEVES, Júlio César Ramos. "Kant tinha de compatibilizar tese e antítese". *Analytica*, vol 2, número 1, p. 123-173, 1997.

_____. "Sobre a inevitável antinomia entre liberdade e natureza". *Kant: Liberdade e Natureza*. Org: Maria de Lourdes Borges e José Heck. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

_____. *Liberdade e Moralidade em Kant*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

FAGGION, Andréa L. B. Correspondência privada para Fabiano Queiroz da Silva.

GUÉROULT, Martial. "Canone della ragion pura e Critica della ragion pratica". *Introduzione alla morale di Kant*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1954 (Data do artigo em francês).

GUILLERMIT, L. "Kant e a filosofia crítica" (1973). Tradução de Guido Antonio de Almeida. In *História da filosofia*. Org: François Châtelet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.

HANNA, Robert. *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

HORENSTEIN, Mike Robert. "The Question Concerning Freedom in Kantian Moral Philosophy". Manuscrito, XVI (1): 129-151, Abril 1993.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. *Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro da Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LONGUENESSE, Béatrice. *Kant et le Pouvoir de Juger: Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

LOPARIC, Zeljko. (1988): "Kant e o Ceticismo". *MANUSCRITO: Revista Internacional de Filosofia*, Campinas, XI, 2, p. 67-83.

_____. (1999a): "É dizível o inconsciente?" *Natureza Humana*, 1(2): p. 323-385.

_____. (1999b): "O Fato da Razão: uma Interpretação Semântica". *Analytica*, v. 4, n. 1, p. 13-52.

_____. (2001): "Acerca da Sintaxe e da Semântica dos Juízos Estéticos", *Studia Kantiana*, v. 3, n. 1, nov., p. 49-90.

_____. (2003): “O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant”. In: SMITH, Plínio J. e WRIGLEY, Michael B. (Orgs). *O Filósofo e sua História*. Campinas: Unicamp/ CLE, p. 481-524.

_____. (2005a): “Os problemas da razão pura e a semântica transcendental”. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 2, p. 113-128.

_____. (2005b): *A Semântica Transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência.

_____. (2007): “Kant’s Semantic Turn”. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 2, n.1, p. 105-115.

_____. Correspondência privada para Fabiano Queiroz da Silva.

PAVÃO, Aguinaldo A. C. *Liberdade e Moralidade em Kant*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 1998.

_____. “Liberdade Transcendental e Liberdade Prática na *Crítica da Razão Pura*” *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002.

PEREZ, Daniel Omar. *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Editora Champagnat, 2008.

PIMENTA, P. P. G. *Reflexão e Moral na filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

ROULLÉ, Antoine. “La cohérence des deux premières Critique. Lecture du « Canon de la raison pure »”. *Archives de Philosophie*, Tome 67, p. 399-419, 2004/3.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação // Apêndice Crítica da filosofia kantiana*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

TORRETTI, Roberto. *Manuel Kant – Estúdio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Universidade de Chile, 1967.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

ZINGANO, Marco A. “Razão e História em Kant”. São Paulo: Brasiliense, 1989.