

Kant sobre o problema da liberdade e do determinismo: uma releitura da Terceira Seção da “Fundamentação da metafísica dos costumes”

Gustavo França

Academia Atlântico – Uningá – Brazil

E-mail: gustavo.franca@academiatlantico.com.br

(Accepted February 2023)

Resumo

O objetivo deste artigo é propor uma reinterpretação da Terceira Seção da “Fundamentação da metafísica dos costumes”, um dos textos mais enigmáticos e mais debatidos de Immanuel Kant (1724-1804). Iniciaremos oferecendo um panorama geral da leitura mais canônica desse texto, que atribui a Kant a intenção de propor uma dedução da realidade da lei moral, dedução essa que teria flagrantemente falhado. Em contrapartida, apresentaremos uma leitura conjunta de três textos kantianos centrais acerca do problema da liberdade e da moralidade: i) a terceira antinomia da razão pura na “Crítica da razão pura”; ii) a própria “Terceira Seção”; e iii) a doutrina do factum da razão na segunda “Crítica”. Tentando trazer à luz a continuidade de fundo entre essas passagens, concluiremos propondo uma chave de leitura diferente para o argumento kantiano que tanto intriga os comentadores. Argumentaremos que não há aqui, na verdade, a tentativa de uma dedução em sentido estrito, mas antes a afirmação de uma distinção categorial entre o âmbito empírico da realidade e o âmbito numênico e a constatação inevitável do fato de nossa consciência da lei moral, que simplesmente se impõe a nós como parte de nossa constituição.

Palavras-chave: Immanuel Kant. Ética. Fundamentação da metafísica dos costumes. Liberdade. Lei moral.

[KANT ON THE PROBLEM OF FREEDOM AND DETERMINISM: A REREADING OF THE THIRD SECTION OF THE "GROUNDING OF THE METAPHYSICS OF MORALS"]

Abstract

The purpose of this article is to propose a reinterpretation of the Third Section of the "Groundwork of the Metaphysics of Morals", one of the most enigmatic and most debated texts by Immanuel Kant (1724-1804). We will begin by offering an overview of the most canonical reading of this text, which attributes to Kant the intention of proposing a deduction of the reality of the moral law, a deduction that would have flagrantly failed. On the other hand, we will present an integral reading of three central Kantian texts about the problem of freedom and morality: i) the third antinomy of pure reason in the "Critique of pure reason"; ii) the "Third Section" itself; and iii) the doctrine of the factum of reason in the second "Critique". Trying to point the background continuity between these passages, we will conclude by proposing a different reading key for the Kantian argument that has so intrigued the commentators. We will argue that here there is not, in fact, the attempt of a deduction in the strict sense, but rather the affirmation of a categorical distinction between the empirical realm of reality and the noumenal realm and the inevitable realization of the fact of our conscience of the moral law, which simply imposes itself on us as part of our constitution.

Keywords: Immanuel Kant. Ethics. Groundwork of the Metaphysics of Morals. Freedom. Moral law.

1. Introdução

O objeto deste artigo é um dos textos da filosofia de Immanuel Kant (1724-1804) que mais debates tem suscitado entre os comentadores nos últimos séculos: a Terceira e última Seção da "Fundamentação da metafísica dos costumes". Esse texto tem sido encarado em praticamente toda a recepção da moral kantiana como uma tentativa de deduzir a realidade da lei moral, uma tentativa que teria manifestamente falhado e feito Kant abandoná-la em suas obras posteriores.

No presente trabalho, proporei uma leitura geral um pouco diferente para o referido texto. Tentarei mostrar que, na verdade, Kant sempre foi consciente da impossibilidade de tal dedução e que esse não é o estatuto que ele pretendeu dar ao argumento da Terceira Seção, que, ao contrário, está intimamente conectado com a solução oferecida posteriormente na "Crítica da razão prática".

Para isso, iniciarei com um tópico em que descreverei linhas gerais da interpretação mais canônica dessa passagem kantiana e dos problemas que a literatura nela encontrou, valendo-me principalmente de Henry Allison, cuja reconstrução do raciocínio kantiano é suficientemente representativa dessa leitura consagrada.

Em seguida, analisarei em sequência os três textos centrais da filosofia kantiana sobre a liberdade e sua vinculação com a consciência da lei moral, com o objetivo de demonstrar que há entre eles uma profunda conexão e uma tese de fundo que apenas se desenvolve organicamente. São eles: i) a terceira antinomia da razão pura na “Crítica da razão pura”; ii) a própria “Terceira Seção”; e iii) a doutrina do *factum* da razão na segunda “Crítica”.

Dessa forma, primeiro veremos como, já na primeira crítica, Kant se ocupa do dilema entre a afirmação da liberdade humana e o determinismo da física newtoniana de sua época, e como sua saída é, desde a primeira hora, apelar a uma distinção categorial entre o âmbito fenomênico da realidade e o âmbito suprassensível.

Em seguida, percorrerei novamente a Terceira Seção, de modo a evidenciar os pontos centrais do texto kantiano e como eles me parecem apontar a uma afirmação da consciência da lei moral como um tipo de autoexperiência de nossa condição como seres racionais, que simplesmente se impõe a nós em nosso modo necessário de agir.

Em terceiro lugar, veremos rapidamente as passagens centrais da “Crítica da razão prática” em que Kant descreve o famoso *factum* da razão, que não é senão o nome dado a essa consciência fundamental da lei moral atuante em nossa razão, que emana de nosso interior e marca indelevelmente todos os nossos juízos e ações ordinárias.

Encerrarei com um tópico dedicado a expor sinteticamente a proposta de interpretação que penso que melhor esclarece os mistérios que tanto intrigam a leitura oficial do pensamento kantiano nesse ponto. Por um lado, tentarei mostrar, fazendo uma analogia histórica com um opúsculo de Tomás de Aquino (1225-1274), que se ocupa de um problema semelhante na forma ao que Kant tem em mente em sua defesa da liberdade, como a distinção categorial é um trabalho próprio da filosofia em toda a sua tradição e que o que Kant faz aqui não é senão uma intervenção no debate público e científico de seu contexto nos mesmos moldes.

Por outro lado, buscarei defender que o apelo de Kant a um fato imediatamente constitutivo de nossa consciência não é tão estranho à sua filosofia quanto pode parecer a certa interpretação canônica de seu criticismo. Com efeito, não é razoável atribuir ao filósofo alemão uma necessidade de se demonstrar analiticamente inclusive as realidades mais básicas, constitutivas de nossa natureza.

Como já fica claro, não será possível, nos limites deste artigo, debater todos os problemas específicos encontrados e discutidos pela literatura em cada passo

desse obscuro texto. O presente trabalho não é mais do que uma proposta introdutória a uma chave de leitura, que penso que possa contribuir com a produção teórica acerca da ética kantiana ao oferecer um ponto de vista diferente, sob o qual se podem enxergar aspectos da questão talvez negligenciados na leitura a que estamos acostumados.

2. A Terceira Seção da “Fundamentação”: uma dedução que falhou?

A Terceira e última Seção da “Fundamentação da metafísica dos costumes” surge com a ingrata tarefa de completar a demonstração dos fundamentos do princípio fundamental da moralidade proposto por Kant em sua argumentação ao longo da obra. Na seção anterior, Kant já havia diferenciado os tipos de imperativos hipotéticos do imperativo categórico¹ e demonstrado como é possível um imperativo categórico². O último passo dessa obra seria, uma vez assentada a possibilidade de um imperativo que manda categoricamente, fundar a efetiva existência de tal imperativo na realidade. Ou seja, mostrar que realmente existe a lei moral e a liberdade racional humana.

Conforme comenta Henry Allison, a razão de ser desta Terceira Seção é motivo de um dos mais amplos debates na literatura a respeito de Kant. Este texto kantiano tem sido caracterizado como a busca por uma justificação para o princípio supremo da moralidade, e se atribui a Kant a intenção de justificar tal princípio por meio de uma dedução. É praticamente unânime entre os comentadores que há aqui uma tentativa de dedução que falhou. Entretanto, não há qualquer acordo sobre a estrutura do argumento apresentado por Kant, nem sobre o objeto exato da dedução (se é uma dedução da lei moral, do imperativo categórico, ou dos três), ou sequer se há propriamente uma dedução³.

O ponto de partida kantiano nesse texto é o que Allison chama de “tese da reciprocidade”. Tal tese foi demonstrada ao final de toda a argumentação das fórmulas do imperativo categórico na Segunda Seção e dispõe que uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são a mesma coisa (são termos analiticamente vinculados). Não obstante, para Kant, o princípio da moralidade é sintético. Não pode, pois, ser extraído, do mero conceito de uma razão. Essa seria a fonte da necessidade de uma dedução para o conceito de liberdade a ser atribuído à razão prática pura⁴.

Na reconstrução feita por Allison e por outros autores, considerando esse ponto de partida, a estratégia natural de Kant seria demonstrar a realidade da

¹ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad., int. e not. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009, pp. 185 e ss.

² Cf. id., *ibid.*, pp. 207 e ss.

³ ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p 214.

⁴ Cf. id., *ibid.*, pp. 214-215.

liberdade para com isso deduzir a realidade da lei moral. Acontece que Kant acaba por reconhecer a impossibilidade de se produzir uma prova teórica da liberdade (falaremos disso nos tópicos seguintes). Diante desse fato, a nova alternativa kantiana passa a ser demonstrar que a liberdade deve necessariamente ser pressuposta. O argumento aqui tentado seria: i) todo ser que não pode agir senão sob a ideia de liberdade é realmente livre do ponto de vista prático; e ii) a todo ser racional dotado de vontade é necessário atribuir a ideia de liberdade como a única sob a qual ele pode agir⁵.

Segundo Allison, o esperado aqui seria que Kant prosseguisse seu argumento em mais cinco passos: iii) todas as leis essencialmente vinculadas à liberdade são válidas para todo ser dotado de vontade racional; iv) a tese da reciprocidade estabelece que a lei moral é essencialmente vinculada à liberdade; v) portanto, a lei moral é válida para todo ser dotado de vontade racional; vi) como nós somos seres dotados de vontade racional, a lei moral é válida para nós; e vii) como nós somos seres racionais finitos, dotados também de uma natureza sensível e não necessariamente seguimos os ditames da lei moral, tal lei deve assumir para nós a forma de um imperativo categórico⁶.

Allison surpreende-se de que Kant, em vez de completar o argumento dessa maneira, simplesmente declare a impossibilidade de se provar por essa via a realidade da lei moral. Segundo Kant, até aqui, mostramos apenas que devemos pressupor a liberdade se quisermos considerar um ser como racional, como dotado de uma vontade que extraia daquela ideia a consciência de uma lei para a ação. Kant introduz aqui o problema da circularidade que marcará sua forma de descrever a dificuldade encontrada nesta Seção: parece que, em nossa ideia de liberdade, simplesmente assumimos a lei moral, sem podermos dar uma prova independente de sua realidade e necessidade. Kant crê, neste momento, que ainda resta por responder a questão de por que devemos considerar a universalidade de nossas máximas como uma condição suprema limitante de nossa ação, por que devemos atribuir a essa forma de agir um valor superior a todos os demais⁷.

Allison se declara perplexo com essa desistência de Kant de prosseguir no que considera ser o caminho natural a partir do ponto de partida descrito e se põe a investigar quais seriam as razões encontradas pelo filósofo alemão para se deter em seu raciocínio. Na reconstrução do professor norte-americano, a primeira premissa supõe que, do ponto de vista prático, demonstrar a necessidade de pressupor a ideia de liberdade vale o mesmo que demonstrar teoricamente a sua realidade. Para Allison, porém, nenhum argumento foi dado para convencer-nos disso. Do fato de que, se uma pessoa acredita ser livre, deve acreditar também estar sujeito a leis

⁵ Cf. id., *ibid.*, p. 215.

⁶ Id., *ibid.*, p. 216.

⁷ Id., *ibid.*, pp. 216-217.

morais não se pode simplesmente saltar para a conclusão de que a pessoa está realmente sujeita a tais leis. De forma semelhante, a segunda premissa estaria ainda vinculada ao pensamento pré-crítico de Kant, ao tentar iniciar um processo demonstrativo a partir da capacidade do pensamento teórico humano de imaginar a liberdade transcendental⁸.

O problema, para Allison, está em que, na filosofia kantiana, não há bases para se realizar uma transposição da suposição da liberdade em seu âmbito teórico para a liberdade em seu âmbito prático. A liberdade da inteligência, em âmbito teórico, deve ser pressuposta como uma ideia regulativa da razão para que possa haver verdadeiro conhecimento. A questão é que, aqui, não está em jogo que a razão deve se pressupor como livre em seu âmbito prático (o que pode ser aceito), mas se a razão realmente possui um âmbito prático. Allison atribui a Kant uma posição agnóstica em relação à vontade: ainda não foi demonstrado que os seres humanos possuem uma vontade⁹.

O círculo em que Kant indica que caímos, portanto, consiste em que, na ordem das causas eficientes, nos consideramos livres para que possamos nos considerar como sujeitos à lei moral na ordem dos fins, e depois nos consideramos como sujeitos à lei moral pelo fato de que nos assumimos como livres¹⁰.

Na visão de Allison, o círculo se produziria justamente naquela extensão natural do argumento que acabamos de apresentar. Kant estaria trazendo à luz os problemas que surgem quando se apela para um procedimento estritamente analítico. Tal procedimento é incapaz de nos levar além da tese da reciprocidade e da necessidade de se pressupor a ideia de liberdade. O motivo para isso é aquele antes indicado: o argumento kantiano mostra que, se acreditamos ser livres, devemos acreditar também estar sob leis morais. Trata-se de uma proposição hipotética. Não é possível dela deduzir a afirmação categórica de que somos verdadeiramente agentes racionais e, portanto, vivemos sob a lei moral¹¹.

A solução de Kant para superar o problema do círculo é apresentar a distinção entre dois pontos de vista sob os quais o ser humano pensa a si próprio. Todo homem toma a si próprio, ao mesmo tempo, como um ser condicionado, membro do mundo sensível e sujeito à causalidade mecânica e como um ser livre, membro do mundo inteligível. Trata-se de uma distinção pertencente ao entendimento ordinário. O argumento kantiano seria que nossa pertença ao mundo inteligível constituiria o fato não moral necessário para que a liberdade e a lei moral possam ser deduzidas sem problemas lógicos¹².

⁸ Cf. id., *ibid.*, p. 217.

⁹ Cf. id., *ibid.*, pp. 217-218.

¹⁰ Cf. id., *ibid.*, pp. 218-219.

¹¹ Id., *ibid.*, pp. 220-221.

¹² Cf. id., *ibid.*, p. 221.

Allison, porém, acredita que, para que essa tese se sustente, é preciso demonstrar que temos suficientes fundamentos para considerar-nos como membro do mundo inteligível. Para que não caiamos novamente na circularidade, a dedução dependeria de dois passos adicionais: i) o argumento que, sem apelar para a lei moral ou para uma pressuposição da liberdade, estabelecesse nosso direito legítimo de nos considerarmos como membros do mundo inteligível; e ii) um argumento que mostrasse que, na condição de membros do mundo inteligível, devemos pensar em nós mesmos como agentes racionais¹³.

A evidência não moral invocada por Kant seria a posse da razão. Conforme dito, o filósofo alemão crê que qualquer ser humano, pelo uso ordinário do entendimento e pela reflexão comum, chega à distinção entre os dois pontos de vista como constituintes naturais de seu eu. Acontece que o homem encontra em si um poder que o distingue de todas as coisas da natureza – a razão. Trata-se de uma capacidade intelectual que não pode ser explicada como sensivelmente determinada e que, portanto, eleva o homem a uma condição distinta daquela do mundo dos fenômenos¹⁴.

Allison, contudo, não enxerga aqui nenhum fato novo em relação ao argumento preliminar com o qual se inicia a Seção, o que significaria que continuamos expostos à mesma deficiência e à queda no problema da circularidade. A diferença pensada por Kant, para o professor norte-americano, estaria no uso dado ao fato agora invocado. No ponto de partida, como vimos, se passava diretamente da espontaneidade epistêmica da razão para sua espontaneidade prática, deixando aberta a questão de se a razão realmente possui um âmbito prático. Aqui, o argumento não realiza essa via direta, mas parte da espontaneidade epistêmica para a nossa condição como participantes do mundo inteligível. O que a simples presença da razão, como uma faculdade de se pensar o incondicionado e o extrafenomênico, indicaria seria nosso caráter inescapável de seres inteligíveis, de seres capazes de pensar a si próprios não só como objetos empíricos, mas como coisas puramente intelectuais¹⁵.

O segundo passo da dedução, na reconstrução imaginada por Allison, é passar de nossa condição de membros de um mundo inteligível para nossa posse de uma vontade racional. Para esse comentador, é exatamente por essa via que o raciocínio de Kant segue. Ele cita passagens em que o filósofo de Königsberg relaciona explicitamente a inteligência com a vontade prática por meio do conceito de um mundo inteligível. Allison entende que essas passagens não explicam adequadamente como isso dá, de modo que encontramos um vazio neste ponto da argumentação da “Fundamentação”¹⁶.

¹³ Id., *ibid.*, pp. 221-222.

¹⁴ Cf. id., *ibid.*, p. 222.

¹⁵ Cf. id., *ibid.*, pp. 222-223.

¹⁶ Cf. id., *ibid.*, pp. 223-224.

O professor norte-americano defende que, nos termos da filosofia kantiana, pode-se compreender o passo dedutivo do seguinte modo: o fato que serve de ponto de partida é a nossa consciência de possuir uma vontade. Tal consciência é um fato inegável de nossa condição, mas existe a possibilidade de essa percepção ser ilusória, isto é, de nossa razão não ter verdadeiro poder causal. É exatamente essa possibilidade que impediu o desenvolvimento da primeira dedução, conforme já foi argumentado. É justamente aqui que entra o apelo ao mundo inteligível. A conexão entre essa consciência da razão prática e uma atividade puramente inteligível e, portanto, localizada no mundo inteligível vem pôr termo a qualquer suspeita de ilusão. Isso porque destrói as bases nas quais essa suspeita se poderia erguer, ou seja, de que nossa aparente racionalidade prática seria meramente um produto de algum mecanismo natural. Considerando o idealismo transcendental, a pertença dessa atividade racional ao mundo inteligível exclui, de antemão, essa possibilidade e proíbe qualquer tratamento fenomênico da racionalidade humana como mecanicamente redutível¹⁷.

Allison comenta que esse raciocínio dificilmente convenceria alguém que já não fosse comprometido com o idealismo transcendental. Ao mesmo tempo, ele acredita que se trata de um esclarecimento decisivo acerca das problemáticas subjacentes a toda a “Fundamentação”. Isso porque ele revela como a ideia de um mundo inteligível serve como o terceiro elemento a realizar a síntese entre os diferentes conceitos morais. Ela não só conecta a posse da razão com a sujeição à lei moral, como também conecta a posse da razão com a posse da vontade e, conseqüentemente, com a liberdade. Atingindo esses objetivos, tal ideia torna possível o complemento da dedução aqui almejada¹⁸.

Ocorre, entretanto, que Kant não interrompe a dedução nesse ponto. Ele segue propondo uma dedução distinta para o imperativo categórico. Os comentadores disputam sobre a importância desse passo. Para vários, ele não é um apêndice, mas o núcleo essencial da dedução, uma vez que o imperativo categórico é a proposição sintética *a priori* que Kant está interessado em justificar.

Allison e Dieter Henrich consideram esta dedução como um passo separado do argumento da Terceira Seção. Sua tarefa é dar bases para a legitimidade da nossa consciência da moralidade como um imperativo e, assim, para a própria consciência da lei moral, fenômeno que declaradamente impulsiona toda a “Fundamentação”. Ela pressupõe a dedução da lei moral anteriormente realizada e a distinção entre o mundo sensível e o inteligível. Com efeito, o ponto de partida é a observação de que, se fôssemos exclusivamente membros do mundo inteligível, todas as nossas ações

¹⁷ Cf. id., *ibid.*, p. 224.

¹⁸ Idem.

seguiriam necessariamente a lei moral e, se fôssemos exclusivamente membros do mundo sensível, nossas ações seguiriam necessariamente as leis da natureza¹⁹.

Daí, se pode extrair que, como o mundo inteligível é o fundamento do mundo sensível e de suas leis, a vontade, como membro do mundo inteligível e estando sujeita às suas leis, deve ser tomada como um possível fundamento para o mundo sensível e suas leis. Por isso, seres sensivelmente afetados como nós que, ao mesmo tempo, possuem a autoconsciência de serem dotados de uma vontade experimentam a consciência de uma lei oriunda do mundo numênico como um mandamento incondicional, um imperativo que rege e ordena sua natureza fenomênica²⁰.

Allison critica severamente essa descrição da obrigação. Mesmo supondo o quadro conceitual do idealismo transcendental, em sua visão, surge o problema de que o sujeito a quem se dirige a lei moral, isto é, o eu fenomênico, o agente considerado como parte do mundo empírico, é incapaz de reconhecer qualquer obrigação e de agir com base num dever. Isso porque tal ser não é simplesmente sensivelmente afetado, mas dotado de uma necessidade causal. Dentro da teoria kantiana, normas morais devem ser dirigidas não apenas a seres conscientes de seu caráter inteligível, mas a seres especificamente nesse caráter. Para Allison, se Kant quer mostrar como a lei moral se dirige a seres como nós, ele precisa mostrar como tal lei pode se dirigir a agentes dotados de uma vontade sensivelmente afetada, mas não necessariamente causada. Contudo, não é possível construir tal argumento a partir da distinção entre os mundos fenomênico e numênico²¹.

Dieter Schönecker e Allen Wood encontram uma dificuldade ainda mais profunda nesse último argumento. Para eles, ele abriga uma utilização muito confusa da distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si. Kant parece implicar aqui que o mundo dos fenômenos não é senão pura aparência; os fenômenos não podem existir realmente da forma como são descritos em sua condição fenomênica, pois as categorias espaço-temporais são apenas formas puras da apercepção humana. Ora, isso implicaria que Kant estaria afirmando, na verdade, que as inclinações não são reais. Isso, porém, não faz sentido: também as inclinações devem ser vistas, ao mesmo tempo, como fenômenos e coisas em si, ainda que só sejam experienciáveis como fenômenos. Kant parece recair aqui numa espécie de “platonismo radical” meio vulgar, ao sugerir que as inclinações e os desejos sensíveis possuem não só epistemológica, mas também ontologicamente um estatuto totalmente diverso das coisas em si – e, por isso, sua submissão à razão seria um caso de fundamentação do mundo sensível no mundo inteligível.

¹⁹ Cf. id., *ibid.*, pp. 224-225.

²⁰ Id., *ibid.*, p. 225.

²¹ Id., *ibid.*, pp. 225-226.

Schönecker e Wood propõem que, se a distinção entre fenômeno e númeno for compreendida no sentido kantiano mais adequado, a dedução da validade universal da lei moral permanece sem conclusão. O homem é um ser racional e também sensível, cuja sensibilidade aparece como fenômeno. Contudo, também a razão aparece como fenômeno, e as inclinações também possuem entidade real. A questão de por que o homem deve submeter-se à razão e não às inclinações, ou por que o querer humano sensivelmente afetado deve ser ordenado pelo querer humano racionalmente causado segue sem resposta²².

Feita essa crítica, Allison busca sintetizar as razões da universalmente apontada falha na dedução tentada por Kant em duas dificuldades que considera óbvias. Trata-se de duas ambiguidades fatais em noções centrais do argumento: uma quanto ao conceito de mundo inteligível e outra quanto ao de vontade ou razão prática.

Em primeiro lugar, constatamos que a passagem da posse da razão para a pertença a um mundo inteligível consiste no fulcro do raciocínio kantiano porque concede a premissa não moral necessária à dedução e o motivo para se interditarem dúvidas gerais sobre a efetiva realidade da agência racional. Segundo Allison, há uma confusão no texto kantiano entre duas noções distintas de mundo inteligível, representadas, respectivamente, pelos termos alemães *Verstandeswelt* e *intelligibelen Welt*. O primeiro significa aquilo que é simplesmente não sensível, isto é, que não se submete às condições da causalidade sensível (um sentido negativo de numênico). O segundo, como um sentido positivo, significa um reino suprassensível governado por leis morais (o reino dos fins). O objetivo é demonstrar que seres racionais são membros desse reino dos fins já que isso importaria a conclusão de que estão realmente sujeitos à lei moral. O problema, na visão de Allison, é que a posse da razão apenas nos conduz a um mundo numênico em sentido negativo. Seria por isso que Kant admite que a ideia de um mundo inteligível é meramente negativa e, por isso mesmo, um ponto de vista sob o qual podemos nos ver. O professor norte-americano não entende, dessa forma, por que o filósofo, em seguida, afirma que o pensamento desse ponto de vista nos leva necessariamente à ideia de uma ordem legislativa absolutamente independente da natureza, criando um salto problemático na argumentação²³.

A ambiguidade na noção de vontade ou de razão prática, conforme observada por Allison, é bastante análoga à primeira. A identificação entre vontade e razão prática leva a que afirmação de que os seres racionais possuem vontade pode significar tanto que a razão é prática quanto que a razão pura é prática. A primeira conclusão basta para demonstrar que somos agentes racionais e não autômatos, mas

²² SCHÖNECKER, Dieter e WOOD, Allen W. *A "Fundamentação da metafísica dos costumes" de Kant: um comentário introdutório*. Trad. Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp. 187-188.

²³ Cf. id., *ibid.*, pp. 227-228.

a segunda é necessária para demonstrar nossa autonomia. Kant necessita da segunda tese, mas a pertença ao mundo numênico em sentido negativo só nos conduz à primeira. Por isso, a tentativa de estabelecer a necessidade de supor o tipo de liberdade que é necessária e suficiente para a moralidade (liberdade transcendental) a partir de uma premissa não moral fatalmente vem a falhar²⁴.

De forma semelhante, H. J. Paton afirma que Kant faz uma identificação imediata e indevida entre a lei de um mundo inteligível e a lei da razão. Entretanto, não é possível afirmar que a lei de um mundo inteligível é necessariamente a liberdade em sentido positivo. Nada sabemos da lei de um mundo inteligível, exceto o que conhecemos dos princípios de nossa razão. Apenas podemos afirmar que o mundo inteligível não está sujeito às leis da natureza, mas aqui temos somente um conceito negativo. Kant pode, no máximo, afirmar que temos motivos para acreditar que o mundo inteligível é também o reino dos fins, mas essa crença estaria, no máximo, apoiada em nossa intuição moral e não disporia de raízes para fundar uma doutrina ética²⁵.

Na visão de Paton, é bastante claro que não se pode inferir a moralidade da pressuposição da liberdade, e menos ainda se pode inferir a necessidade de se pressupor a liberdade em sentido positivo da pertença ao mundo inteligível. De fato, não é possível justificar a moralidade com recurso a nada além de si mesma; não há princípio superior na existência do agente racional ao princípio supremo da moralidade, e essa é a própria doutrina de Kant. O filósofo alemão pode estar certo em afirmar que a liberdade é um pressuposto necessário de todo o pensamento, mas isso é, no máximo, um indício da necessidade do mesmo pressuposto para a ação, mas não uma demonstração. Tal demonstração só poderia estar baseada em nossa intuição do princípio moral, que, portanto, não pode se fundar no mesmo pressuposto da liberdade da vontade²⁶.

Mesmo se conseguíssemos estabelecer a necessidade da liberdade de forma independente dos conceitos morais, para Paton, ainda assim não estaria justificada a afirmação de um ser racional age ou deve agir de acordo com o princípio da autonomia. Isso porque se trata de uma proposição sintética *a priori*, que exigiria um terceiro termo a justificar a conexão entre ser racional e agir segundo o princípio da moralidade. O problema parece ser, novamente, que a tentativa de estabelecer um vínculo necessário entre a ideia de liberdade transcendental e a ação segundo máximas universais é muito pouco convincente²⁷.

No fundo, segundo Paton, a dificuldade central se refere à própria afirmação primeira de que um ser racional deve sempre agir sob o pressuposto da liberdade.

²⁴ Id., *ibid.*, p. 228.

²⁵ Cf. PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971, pp. 243-244.

²⁶ Cf. id., *ibid.*, p. 244.

²⁷ Cf. *idem*.

Não que haja qualquer motivo para se duvidar disso, mas, se formos analisar o estatuto lógico dessa asserção, veremos que estamos diante de uma proposição sintética *a priori*. Nesse caso, seria necessário buscar um novo terceiro termo que conectasse as duas partes. Mesmo que o encontrássemos na ideia de participação no mundo inteligível, simplesmente teríamos uma nova proposição sintética *a priori*, a reclamar a mesma lacuna. Esse processo continuaria indefinidamente, a menos que se pudesse encontrar um acesso direto à atividade necessária de um ser racional como tal – e nesse caso poderíamos fincar raízes numa proposição autoevidente²⁸.

Esse diagnóstico, com detalhes e argumentos específicos que podem variar entre a literatura, é geralmente compartilhado pelos analistas da ética kantiana²⁹. Costuma-se afirmar que o próprio Kant se deu conta desses problemas em seu raciocínio e, por isso, mesmo desistiu dessa dedução e, na “Crítica da razão prática”, recorreu à famosa tese do *factum* da razão para justificar a realidade da lei moral. Via de regra, considera-se esse abandono da dedução e o apelo à afirmação brutalmente singela de um fato racional que se impõe um fracasso filosófico de Kant e um retorno injustificado ao dogmatismo pré-crítico³⁰.

Allison, de sua parte, acredita que o *factum* da razão deve ser defendido como um verdadeiro avanço em relação à dedução fracassada da Terceira Seção da “Fundamentação”. Para ele, há um relativo sucesso no estabelecimento da realidade da lei moral e da liberdade transcendental nos termos possíveis ao idealismo kantiano. Na verdade, embora ele julgue que a doutrina do *factum* da razão é capaz de eliminar as ambiguidades conceituais que feriram a dedução anterior, ele se mantém na opinião de que o limite da argumentação aqui é demonstrar a liberdade como “um ponto de vista”, a valer apenas em âmbito prático, como o modo necessário de um agente racional entender a si mesmo ao agir, sem com isso nada dizer sobre a estrutura objetiva do mundo³¹.

Neste primeiro tópico, quis oferecer uma visão geral da interpretação mais consagrada da Terceira Seção da “Fundamentação” e dos problemas por ela encontrados no texto. Conforme anunciado, penso que essa não é a melhor forma de se ler a tese kantiana aqui. Tentarei oferecer minha própria interpretação, a partir da articulação entre três textos: i) a terceira antinomia na “Crítica da razão pura”; ii) a própria Terceira Seção; e iii) a doutrina do *factum* da razão na “Crítica da razão prática”.

²⁸ Cf. id., *ibid.*, pp. 244-245.

²⁹ Talvez o mais famoso a discorrer sobre isso atualmente seja Dieter Henrich. Apud id., *ibid.*, pp. 279-280, n. 2.

³⁰ Cf. id., *ibid.*, p. 230.

³¹ Cf. *idem.* Para a avaliação final de Allison sobre o caminho do *factum* da razão, cf. id., *ibid.*, pp. 243 e ss.

3. A liberdade na “Crítica da razão pura”

O primeiro tratamento da liberdade na filosofia crítica kantiana ocorre na “Crítica da razão pura”, dentro de famosa seção da “Dialética transcendental” que trata das chamadas antinomias da razão pura. O objetivo de Kant aqui é mostrar como a razão pura, quando pretende se desvincular da experiência fenomênica e produzir um conhecimento teoricamente certo da totalidade absoluta dos fenômenos (o que Kant chama de ideias cosmológicas), cai fatalmente num conflito entre suas leis, no qual teses opostas são apresentadas e abraçadas sem legitimidade, sem que se tenha a possibilidade de se descartar demonstrativamente a afirmação contrária. Isso leva a razão a uma convicção meramente aparente, a resultar numa obstinação dogmática ou numa desesperança cética, ambas as posturas que devem ser combatidas por uma sã filosofia crítica³².

As antinomias da razão pura são apresentadas sempre num desenvolvimento paralelo das ideias transcendentais opostas. Kant divide o texto em duas colunas e em cada uma expõe a tese e a antítese, suas provas e sua solução crítica. A terceira antinomia é justamente entre a liberdade e o determinismo das leis naturais.

Assim, a tese propõe que a causalidade natural não é a única capaz de explicar os fenômenos, sendo necessário também assumir uma causalidade segundo a liberdade. A antítese, por sua vez, estatui que não há liberdade, e tudo no mundo ocorre segundo as leis mecânicas³³.

A prova da tese se propõe da seguinte maneira: supondo-se que não há outra causalidade que não a das leis da natureza, tudo o que acontece pressupõe um estado anterior do qual se segue inexoravelmente. Ora, esse estado anterior também precisa ser algo que aconteceu segundo uma causalidade mecânica. A própria causalidade das causas naturais é ela mesma um estado de coisas que acontece, devendo seguir-se de um estado de coisas anterior segundo regras naturais, que novamente pressupõe outro estado de coisas anterior, e assim por diante. Se só existisse a causalidade segundo leis da natureza, jamais haveria uma origem única e, portanto, uma totalidade dos fenômenos causais em série.

A causalidade natural se determina justamente pelo princípio de tudo que ocorre precisa ter uma causada determinada *a priori*. Assim, a afirmação de que só há causalidade pelas leis mecânicas cai em contradição em sua pretensão de universalidade uma vez que é necessário que tal causalidade não seja a única. É preciso que exista uma causalidade pela qual algo acontece sem que sua causa seja também determinada por outra causa mecânica, quer dizer, uma espontaneidade

³² Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. e notas Fernando Costa Mattos. 3 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP – Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 353.

³³ Id., *ibid.*, p. 377.

absoluta das causas, uma liberdade transcendental, sem a qual a sequência de fenômenos jamais poderia ser pensada como causalmente completa³⁴.

De outro lado, Kant apresenta a prova da antítese. Supondo-se que há uma liberdade transcendental, existe, pois, um começo absolutamente espontâneo a partir do qual toda uma série de acontecimentos e a própria causalidade da qual cada um decorre podem surgir sem serem antecidos por nenhum fator determinante segundo a necessidade das leis. Ocorre, contudo, que todo começo de ação pressupõe um estado da causa, e um começo originário da ação pressupõe um estado de coisas anterior que não guarda qualquer concatenação causal com tudo quanto dele se segue. Ora, a liberdade transcendental se contrapõe à lei causal, consequentemente, à conexão de estados sucessivos somente por meio da qual é possível formar uma unidade da experiência. Dessa forma, tal liberdade jamais pode ser encontrada na experiência, configurando-se como mero produto do pensamento.

Só dispomos da natureza para procurar a concatenação e a ordem dos acontecimentos do mundo. A liberdade como independência das leis da natureza se diferencia radicalmente dela substituindo a conformidade a leis pela ausência de leis. Se a primeira sobrecarrega o entendimento com a tarefa de investigar sempre a causa mais alta dos acontecimentos, ao menos compensa-o com uma unidade da experiência conforme a leis, enquanto a ideia de liberdade promete um repouso numa causalidade incondicionada na qual se detém a cadeia de causas, mas destrói toda esperança de um fio condutor a constituir uma experiência concatenada e compreensível³⁵.

Em sua observação crítica posterior, sobre a tese, Kant comenta que a ideia transcendental de liberdade, como fundamento espontâneo da ação, tem sido uma pedra de escândalo para toda a filosofia, que encontra grandes dificuldades para conceber tal causalidade incondicionada. Essa questão, no entanto, na visão kantiana, deve ser pensada como estritamente transcendental, restrita a saber se podemos admitir uma faculdade de iniciar por si mesmo uma série de estados de coisas. Como é possível tal faculdade, é algo que não é necessário responder uma vez que basta sabermos que é necessário pressupô-la *a priori*, mesmo que não sejamos capazes de compreender seu funcionamento.

Ora, a necessidade do começo absoluto de uma série de fenômenos pela liberdade já foi provada pelo fato de que somente assim se pode compreender uma origem para o mundo. Tendo-se provado assim a faculdade de se iniciar uma série causal por si mesma, torna-se permissível conceber outras séries causais iniciadas por si mesmas, atribuindo-se aos seus agentes uma faculdade de agir livremente.

O mal-entendido que parecia obstar essa tese é que, no mundo, uma série de estados de coisas só pode ter um começo derivado, pois sempre lhe antecede uma

³⁴ Id., *ibid.*, pp. 378-379.

³⁵ Id., *ibid.*, pp. 378-380.

causa anterior. Daí, porém, não se deve extrair a impossibilidade de um começo absoluto para uma série de causas. Isso porque, quando se fala de um primeiro começo, não se está falando de um começo temporal, mas causal. No exemplo de Kant, se me levanto da cadeira, início, com esse acontecimento e suas consequências, uma série causal absolutamente nova uma vez que agi de modo inteiramente livre e sem nenhuma causa determinante material. Ainda que, dentro do tempo, esse acontecimento seja a continuação de uma série precedente, a decisão e a ação que se seguiram não foram resultado de efeitos naturais. As causas naturais determinantes cessaram, e surgiu um acontecimento que não pode ser explicado segundo sua ordem³⁶.

Por outra parte, à antítese, Kant constrói esta observação: a possibilidade da unidade da experiência torna necessário pressupor que as substâncias sempre existiram no mundo. Dessa forma, não há qualquer dificuldade em se supor que as mudanças em seus estados também tenham sempre existido, sem a necessidade de se buscar um começo absoluto. A possibilidade de tal derivação infinita não pode ser compreendida, mas tampouco o podem muitas forças sintéticas da natureza.

Se se concede uma faculdade transcendental de liberdade, ela deve estar ao menos fora do mundo. Jamais pode ser permitido atribuir tal faculdade às substâncias da natureza já que isso destruiria a interconexão causal segundo leis universais que torna a experiência possível e, com ela, a marca própria da verdade empírica, que distingue a realidade do sonho. Diante de uma faculdade sem leis como a liberdade, torna-se praticamente impossível pensar a natureza, na medida em que suas leis seriam constantemente modificadas pela atuação confusa e imprevisível daquela faculdade³⁷.

Já se vislumbra nesses argumentos a solução a ser proposta pelo criticismo kantiano para a antinomia. Segundo Kant, a concatenação necessária de todos os eventos fenomênicos segundo leis regulares e imutáveis é um princípio demonstrado do conhecimento teórico, que não pode ser abandonado. Entretanto, isso ainda deixa aberta a questão de se a liberdade ainda pode ser pensada como causa do mesmo efeito atribuído a causas naturais, ou se ela fica por esse princípio absolutamente excluída.

Como já adiantado, há um aqui um pressuposto enganoso de uma realidade absoluta dos fenômenos. Se os fenômenos esgotassem as coisas como são, não haveria espaço para a liberdade. A natureza seria a causa completa e suficiente de todo acontecimento, e sua condição estaria integralmente contida numa causalidade necessária mecânica. Quando, entretanto, entendemos que os fenômenos não são coisas em si, mas representações das coisas segundo leis sensíveis, vemos que eles devem possuir fundamentos fora da realidade fenomênica. Essa causa inteligível,

³⁶ Id., *ibid.*, pp. 380-383.

³⁷ Cf. *idem*.

naturalmente, não é causada por fenômenos, embora seus efeitos apareçam fenomenicamente e possam ser enquadrados numa sucessão de fenômenos. Trata-se de uma causa que se encontra fora da série causal da natureza. Dessa forma, o mesmo efeito pode ser considerado livre quanto à sua causa inteligível e, ao mesmo tempo, necessitado como resultado de causas mecânicas³⁸.

Nessa linha, se há algo que, ao mesmo tempo em que é considerado um fenômeno do mundo sensível, possui uma faculdade que escapa à intuição sensível e que possui em si uma causalidade, então, a causalidade desse sujeito deve ser tomada como possuindo um duplo aspecto: como inteligível no que diz respeito à sua ação como coisa em si mesma e como sensível no que diz respeito aos seus efeitos como fenômeno. Esse duplo modo de se pensar a causalidade de um ser em nada contradiz os princípios do mundo fenomênico na medida em que os fenômenos devem estar transcendentemente fundados em entes numênicos, e é perfeitamente possível que tais entes sejam dotados de uma causalidade própria. Nesse caso, haveria um sujeito do mundo sensível que, por um lado, teria um caráter empírico, pelo qual pensamos suas ações como fenômenos, sujeitos à concatenação causal própria da natureza e, por um outro, um caráter inteligível, pelo qual seria causa das ações como fenômenos, sem ser ele próprio um fenômeno³⁹.

Ora, está claro que essa faculdade de que pode ser dotado um ser sensível é a razão, uma faculdade que não está empiricamente condicionada. Kant argumenta (já conectando sua problemática aqui com a filosofia moral) que o fato de que a razão possui causalidade fica claro a partir dos imperativos que, no âmbito prático, impomos como regras a todo o tipo de forças operantes. O dever justamente exprime um tipo de necessidade que não aparece em parte alguma da natureza. O entendimento só pode conhecer o que é, o que foi, ou que será, nunca o que deve ser. Na natureza, jamais faz sentido perguntar o que deve ser, mas apenas o que acontece. O dever expressa uma ação possível, cuja necessidade deriva de um mero conceito, enquanto a necessidade de um efeito natural tem que derivar de um fenômeno. Quaisquer que sejam os fundamentos naturais e os estímulos apetitivos que impelem o ser humano a querer, eles nunca poderão estabelecer um dever. A razão não cede ao fundamento empírico, mas constrói a sua própria ordem segundo conceitos, capazes de declarar necessárias coisas que ainda não acontecem, mas que se tornam vinculadas por uma obrigação⁴⁰.

Com isso, Kant mostra que à questão de se a liberdade contradiz a necessidade natural, deve-se responder negativamente. A liberdade diz respeito a um tipo inteiramente diverso de condições, e a necessidade natural não afeta a

³⁸ Id., *ibid.*, pp. 431-432.

³⁹ Cf. id., *ibid.*, pp. 432-433.

⁴⁰ Id., *ibid.*, pp. 437-438.

causalidade livre, sendo perfeitamente possível que ambas existam simultaneamente, sem que uma prejudique a outra.

Kant observa que, até aqui, não se buscou demonstrar a realidade da liberdade e de sua causalidade. Tal prova teórica não é possível, pois nunca se pode deduzir da experiência algo que escapa às leis da experiência. A liberdade aqui é simples ideia transcendental, pela qual podemos pensar a razão como apta a começar absolutamente uma série de efeitos fenomênicos. A antinomia que surge aqui em face das leis que a própria razão prescreve ao uso empírico do entendimento é fruto de mera ilusão. A causalidade natural não contradiz a causalidade da liberdade⁴¹.

Nesse importante texto da “Crítica da razão pura”, Kant delinea os fundamentos de sua explicação do dilema da liberdade, central à sua filosofia prática. Aqui, aparece já a distinção categorial: um é o âmbito fenomênico da realidade, em que se percebe sensivelmente uma causalidade estritamente mecânica, outro é o âmbito inteligível da realidade, em que é possível uma causalidade totalmente alheia ao mundo físico, a determiná-lo desde fora. A liberdade não pertence ao âmbito dos fenômenos e das ciências naturais – e essa é a chave dos textos morais de Kant que comentaremos a seguir.

4. A consciência da lei moral na “Fundamentação”

Já vimos no tópico 2 a estrutura da argumentação de Kant na Terceira Seção da “Fundamentação”. Agora passaremos em revista novamente o texto kantiano, tentando encontrar nele a saída para os enigmas que enredaram tantos comentadores. Vamos acabar por constatar que aquilo que Kant verdadeiramente pretende ensinar aqui não é muito diferente do que já foi delineado na “Crítica da razão pura”, com o acréscimo essencial de que agora estamos diante da abertura do mundo prático, que nos revela aquilo que permanecia sem resposta ao conhecimento teórico.

Kant inicia a Seção definindo conceitos fundamentais. A vontade, em suas palavras, é uma espécie de causalidade de seres racionais. A liberdade, por sua vez, é uma propriedade dessa causalidade de produzir efeitos independentemente do afluxo de outras causas externas, enquanto a necessidade natural é a propriedade da causalidade dos seres irracionais de serem determinados pela influência de causas mecânicas.

Tal explicação da liberdade é meramente negativa e, portanto, infértil para definir sua essência, mas dela promana já um conceito positivo. Isso porque o conceito de causalidade exige o de leis, por meio das quais por uma causa se produz outra coisa, como consequência. Por conseguinte, a liberdade, embora não seja uma

⁴¹ Cf. id., *ibid.*, p. 443.

causalidade segundo leis naturais, precisa ser também uma causalidade segundo leis, ainda que segundo leis de uma espécie particular.

A necessidade natural é uma heteronomia, pois todo efeito só é possível segundo uma lei externa à coisa. Da mesma forma, a liberdade só pode ser autonomia – a propriedade da vontade de ser uma lei para si mesma. Ora, a proposição de que a vontade é uma lei para si mesma designa apenas o princípio de não agir salvo por uma máxima que possa, por si mesma, ser objeto de uma lei universal, e tal princípio é o imperativo categórico. Consequentemente, uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são a mesma coisa⁴².

Isso significa que, se se pressupõe a liberdade da vontade, daí se segue, por mera análise conceitual, a moralidade juntamente com o seu princípio. Este último, entretanto, é sintético: uma vontade absolutamente boa é aquela que pode sempre conter a si mesma, considerada como lei universal, dentro de si (essa propriedade da máxima moral não se extrai do mero conceito de uma boa vontade). Uma proposição sintética só pode ser demonstrada pela presença de um terceiro termo que conecta ambas as cognições que a constituem. Kant propõe que o conceito positivo de liberdade pode nos fornecer esse terceiro termo. A tarefa desse texto, conforme apresentada neste momento, é encontrar esse terceiro termo que permita legitimar a realidade do princípio moral⁴³.

A liberdade serve de lei para nós na condição de lei para todo ser racional, assim, ela tem que valer também para todos os seres racionais e tem que ser derivada da liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais. A liberdade, pois, não pode ser mostrada a partir de certas experiências de indivíduos particulares, mas tem que ser demonstrada *a priori* como pertencentemente à atividade racional de qualquer ser dotado de uma vontade.

Aqui, chegamos à afirmação central de Kant: todo ser que não pode agir senão sob a ideia de liberdade é, do ponto de vista prático, realmente livre, isto é, para ele valem todas as leis vinculadas à ideia de liberdade, como se sua vontade fosse livre em si mesma. Kant defende que temos que atribuir a todo ser dotado de vontade também a ideia de liberdade, sob a qual somente ele pode agir. Isso porque tal ser necessariamente representa a si mesmo como possuindo uma razão que é prática, ou seja, capaz de uma causalidade com relação aos seus objetos. É impossível representar-se em pensamento uma razão que conscientemente recebesse seus princípios de outra direção, pois isso significaria justamente remeter seus juízos não à razão, mas aos impulsos. Uma razão prática é forçada a considerar a si mesma como autora de seus princípios, independentemente de qualquer influência externa, quer dizer, tem que se considerar como livre. Todo ser racional, portanto,

⁴² KANT, *Fundamentação...*, pp. 347-349.

⁴³ Cf. id., *ibid.*, pp. 349-351.

necessariamente pensa a si mesmo como possuindo uma vontade livre, e tal propriedade deve ser atribuída a todo ser racional⁴⁴.

Segundo Kant, já havíamos reconduzido o conceito de moralidade à ideia de liberdade. O problema é que esta última não pode ser provada teoricamente, mas apenas é necessário pressupô-la se formos nos representar como seres racionais. Consequentemente, é necessário atribuir a todo ser racional a propriedade de agir livremente. Do pressuposto dessas ideias advém a consciência fundamental de uma lei prática, que se configura no imperativo categórico (em agir segundo nossa própria legislação universal, ou seja, que nossas máximas possam sempre ser tomadas de modo a constituir uma lei objetiva para toda natureza racional).

A questão aqui é: por que devemos submeter-nos a esse princípio? Para Kant, nenhum interesse pode impelir-nos a isso (pois excluiria tratar-se de um imperativo categórico), mas precisamos, em todo caso, tomar um interesse nisso e entender como isso se dá⁴⁵. Esse “devo” é propriamente um “quero”, que acontece no interior de todo ser racional. Nos seres que, além desse caráter inteligível, possuem também uma natureza sensível, afetada por molas propulsoras que podem afastá-lo daquilo que a razão por si mesma faria, essa necessidade assume a forma exclusiva de dever, de uma necessidade objetiva que não é também uma necessidade subjetiva⁴⁶.

Nas palavras de Kant, nesse ponto, parece que apenas pressupusemos a ideia de liberdade e, com ela, a lei moral, sem que pudéssemos provar sua realidade e necessidade objetiva. No tocante à validade do princípio moral e à necessidade prática de nos submetermos a ele, parece que em nada avançamos. Continuamos sem poder dar uma resposta satisfatória a quem nos perguntasse por que a universalidade de nossa máxima tem que ser a condição restritiva suprema de nossas ações e porque atribuímos a esse modo de agir um valor tão elevado que não pode existir interesse maior no mundo, de tal modo que somente nele o homem pode sentir seu próprio valor pessoal, em comparação com o qual qualquer estado de coisas agradável deve ser tido em nada⁴⁷.

É aqui que se produz o que Kant chama famosamente de círculo. Na linha do que acabamos de dizer, parece que nos consideramos livres na ordem das causas eficientes para que possamos pensar-nos sob leis morais na ordem dos fins e, em seguida, pensamos-nos como submetidos a essas leis porque nos conferimos a liberdade da vontade. Como liberdade e legislação moral são conceitos recíprocos,

⁴⁴ Id., *ibid.*, pp. 353-355.

⁴⁵ O tema do interesse da razão é central à filosofia prática kantiana. Para um aprofundamento nesse tópico, vejamos, por exemplo, ALLISON, op. cit., pp. 85 e ss; HUTTER, Axel. *Das Interesse der Vernunft: Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*. Hamburg: Felix Mainer Verlag, 2003; e FUGATE, Courtney D. *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*. Berlin – New York: De Gruyter, 2014.

⁴⁶ Cf. id., *ibid.*, pp. 355-359.

⁴⁷ Id., *ibid.*, p. 359.

um não pode ser usado para fundamentar o outro, mas somente para reduzir logicamente representações distintas de um objeto a um mesmo conceito⁴⁸.

A saída de Kant é perguntar-se se, quando nos pensamos como livres, não adotamos um ponto de vista distinto daquele pelo qual nos representamos segundo nossas ações como efeitos percebidos no mundo dos fenômenos. Kant entende que o entendimento mais comum possa fazer essa observação. As representações que nos chegam sem o nosso arbítrio (as representações sensíveis) somente nos dão a conhecer os objetos da maneira como nos afetam. Por tais representações, apenas chegamos ao conhecimento das aparências, não das coisas em si mesmas.

Disso se segue imediatamente que é necessário supor que por trás das aparências existem coisas em si mesmas, que não são aparências e que fundamentam a realidade daquelas. O resultado disso é uma distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível. O primeiro pode ser muito diverso, segundo a diversidade de representações que se pode ter dele, enquanto o segundo, que a ele subjaz, permanece sempre o mesmo. Nem sequer a si próprio o homem pode conhecer como é em si mesmo. Ele não cria a si próprio e, portanto, não recebe seu conceito *a priori*, mas empiricamente e só pode buscar notícia de si mesmo por meio de seu sentido interno e, desse modo, da aparência de sua natureza que afeta a sua consciência. Entretanto, ele é necessariamente levado a supor dentro de si algo além dessa qualidade de sujeito composto de aparências; seu eu interior. Todo homem, portanto, é sempre levado a considerar-se, ao mesmo tempo, como parte do mundo sensível, naquilo que nele é percepção e receptividade de sensações, e como parte do mundo inteligível, naquilo que possa ser nele pura atividade (que lhe chega não pelos sentidos, mas imediatamente)⁴⁹.

Com efeito, o homem encontra em si mesmo uma faculdade que o distingue de todas as coisas (e até de si mesmo, na condição de ser afetado pelos sentidos): a razão. Tal faculdade, como pura autoatividade, eleva-se por cima até mesmo do entendimento porque este, embora não contenha em si apenas, como os sentidos, aquilo que lhe vem da afetação exterior, não é capaz de produzir por si conceitos salvo aqueles imediatamente necessários para subsumir representações sensíveis a regras, enquanto a razão, na concepção de suas ideias, revela uma espontaneidade tão pura que ultrapassa todos os limites da sensibilidade, demonstrando em sua ocupação uma distinção autoevidente entre o mundo sensível e o mundo intelectual⁵⁰.

Por isso, o ser racional, como inteligência presente no mundo, precisa ver-se como membro não do mundo fenomênico, mas do mundo inteligível. Há, portanto, um duplo ponto de vista sob o qual deve enxergar suas ações e movimentos: como

⁴⁸ Id., *ibid.*, pp. 361-363.

⁴⁹ Cf. id., *ibid.*, pp. 363-367.

⁵⁰ Cf. id., *ibid.*, pp. 367-369.

pertencente ao mundo sensível, sob leis da natureza, heterônomas; como pertencente ao mundo inteligível, sob leis puramente racionais e independentes da natureza. O homem, como ser racional, não pode pensar a causalidade de suas ações salvo sob a ideia de liberdade. A ideia de liberdade nos leva imediatamente ao conceito de autonomia, que se consubstancia no princípio da moralidade. A lei moral, pois, subjaz a todas as ações de seres racionais, da mesma forma que a lei natural a todas as aparências⁵¹.

Para Kant, este é o caminho para se afastar a objeção de circularidade do raciocínio. A liberdade não é para nós uma petição de princípio, mas, quando nos pensamos como livres, vemos que nos transferimos para o mundo inteligível, no qual é preciso admitir a autonomia da vontade e, como consequência, a moralidade. Da mesma força, quando nos vem a consciência de estarmos obrigados, sabemos-nos membros do mundo sensível, ao mesmo tempo que cidadãos aos de uma realidade extrafenomênica⁵².

Por isso, o ser racional, ao considerar-se membro do mundo inteligível, chama de vontade à sua causalidade interna. Ao mesmo tempo, ele é consciente de sua condição de elemento do mundo sensível, no qual suas ações, como meros fenômenos daquela causalidade, são compreendidas como determinadas por outros fenômenos – os apetites e as inclinações. Como ações de um ser inteligível, todas as minhas ações seriam conformes à autonomia da vontade pura, enquanto, como ações de um elemento da realidade sensível, teriam de ser tomadas como inteiramente determinadas pela lei natural da heteronomia.

Nesse cenário, na visão kantiana, como o mundo inteligível contém os fundamentos do mundo sensível, também as leis deste devem ser tomadas como submetidas às leis daquele. Portanto, o ser humano, ao considerar-se como uma inteligência legisladora ao mesmo pertencente também ao mundo sensível, deve pensar em si mesmo como parte da realidade fenomênica submetido às leis da razão. É por isso que as leis do mundo inteligível lhe aparecem como imperativos e as ações conformes a elas como deveres⁵³.

Segundo Kant, o uso ordinário da razão humana, em seu âmbito prático, confirma que é assim para o homem. Mesmo o pior dos bandidos, se usar a razão, ao ser apresentado com exemplos de honestidade nas intenções, de constância na obediência às boas máximas, de generosidade e de benevolência para com todos os homens – vinculadas, ademais, com grande sacrifício de comodidade e de vantagens materiais – desejará possuir ele próprio a mesma atitude. Não o conseguirá devido às más inclinações dentro de si, mas certamente desejará libertar-se de tais impulsos. Ele, assim, provará em sua pessoa a realidade do imperativo categórico como

⁵¹ Id., *ibid.*, pp. 369-371.

⁵² Cf. id., *ibid.*, pp. 371-373.

⁵³ Cf. id., *ibid.*, pp. 373-375.

constitutivo da condição humana, ao transferir-se em pensamentos para uma ordem inteiramente diversa de sua sensibilidade, na qual seu desejo íntimo de ser como a melhor das pessoas não tem qualquer esperança de ser recompensado com uma satisfação empírica, mas apenas com o reconhecimento do maior valor de sua personalidade humana. Ao colocar-se diante do mundo inteligível, ele se verá necessariamente conectado à ideia de liberdade de sua vontade, pois tal admiração pelo bem moral implica uma independência absoluta da determinação da natureza⁵⁴.

Chegamos à solução final que Kant propõe para a sua problemática: todos os homens necessariamente se pensam como livres em relação à sua vontade. Não fosse assim, não se formulariam juízo sobre o que “deveria ter acontecido”, que se difere essencialmente do que “aconteceu”. Inobstante, essa liberdade não é, de forma alguma, um conceito da experiência na medida em que ela permanece inalterável em nossa consciência, mesmo que a experiência nos mostre a ocorrência do contrário das suas exigências, que permanecem representadas como absolutamente necessárias. Por outro lado, é igualmente necessário que tudo que aconteça no mundo sensível seja infalivelmente determinado pelas leis naturais, e essa necessidade tampouco é um conceito da experiência porque, como necessidade, é um conhecimento *a priori*. Esse conceito de necessidade natural, porém, é confirmado pela experiência e tem que ser pressuposto para que possa existir uma experiência. Enquanto a natureza é um conceito do entendimento, que prova sua realidade na experiência cotidiana, a liberdade permanece como uma ideia da razão, cuja realidade objetiva pode ser posta em dúvida⁵⁵.

Aqui se origina a dialética da razão já estudada na “Crítica da razão pura”, com a aparente contradição entre a liberdade e a necessidade natural. Se a necessidade natural parece muito mais fácil de ser aceita pela via especulativa, do ponto de vista prático, a liberdade é necessária para que possa existir algum uso da razão em nossas ações e omissões. Por isso, para Kant, é impossível tanto ao pensamento comum quanto à mais sutil das filosofias argumentar contra a liberdade. Portanto, já de antemão é necessário pressupor que nenhuma contradição real existe entre a liberdade e a necessidade natural nas ações humanas⁵⁶.

Partindo dessa convicção, faz-se necessário extirpar a contradição aparente de forma convincente. O caminho é justamente esse que acabamos de abrir. Seria impossível escapar à contradição se o sujeito se pensasse como livre no mesmo sentido em que se pensa como submetido à causalidade natural. A tarefa da boa filosofia é justamente mostrar que pensamos o homem em sentidos distintos quando o tomamos como livre e quando o tomamos como parte das engrenagens físicas – e,

⁵⁴ Cf. id., *ibid.*, pp. 377-379.

⁵⁵ Cf. id., *ibid.*, pp. 379-381.

⁵⁶ Id., *ibid.*, pp. 381-383.

além disso, que ambos os âmbitos não só podem coexistir no mesmo sujeito, mas também, no homem, devem necessariamente estar unidos⁵⁷.

O homem que se considera como uma inteligência independente das causas do mundo da sensibilidade coloca-se numa ordem de coisas inteiramente diversa daquela na qual se percebe como fenômeno, pertencente ao reino sensível e submetido às leis naturais. Na visão kantiana, logo nos damos conta de que ambas as coisas podem e até devem se dar ao mesmo tempo. Não há nenhuma contradição em que, no âmbito dos fenômenos, se esteja submetido a certas leis, das quais se é independente como coisa em si mesma. A autoconsciência humana, de fato, possui esse duplo aspecto: o homem é consciente de si como objeto sensivelmente afetado e é consciente de si como inteligência.

É por isso que o homem atribui naturalmente a si mesmo uma vontade, que não se deixa reduzir, em nenhuma hipótese, aos impulsos dos apetites empíricos, mas que, ao contrário, é mesmo capaz de representar como necessárias ações que contrariam inteiramente todos os desejos da sensibilidade. A causalidade dessas ações reside nele mesmo, como inteligência. E é em seu âmbito inteligível que se localiza seu eu autêntico, seu eu real para além de toda aparência sensível, cujos princípios de consciência se relacionam com ele de modo imediato e categórico, de tal modo que tudo quanto vem dos desejos e apetites nada podem contra as leis de sua vontade inteligível. Tanto é assim que, mesmo quando age em mera satisfação de suas inclinações, o homem não imputa suas ações a elas, mas à sua vontade (ao seu verdadeiro eu), que decidiu ceder a elas em detrimentos dos comandos da razão⁵⁸.

Kant esclarece que o conceito de um mundo inteligível é simplesmente um ponto de vista que a razão se vê forçada a tomar para pensar a si mesma como prática, necessário em razão de sua autoconsciência como inteligência, livre no âmbito das causas eficientes. Esse pensamento nos leva à ideia de uma ordem diversa da natureza e torna necessário o conceito de um mundo inteligível, a totalidade dos seres racionais como númenos.

Entretanto, a razão transgrediria os seus limites se pretendesse explicar como a razão pura pode ser prática, como é possível a liberdade. Na filosofia kantiana, nós só podemos explicar aquilo que pode ser reconduzido a leis cujo objeto possa ser dado numa experiência qualquer. A liberdade é uma ideia cuja realidade objetiva não pode ser comprovada por leis naturais. Ela é simplesmente o pressuposto necessário de um ser que tem consciência de si mesmo como uma vontade, isto é, como capaz de agir independentemente dos apetites sensíveis. O ponto em que cessa a determinação por leis naturais, cessa também toda a explicação. O único que se pode mostrar aos negadores da liberdade é que a

⁵⁷ Cf. id., *ibid.*, pp. 383-385.

⁵⁸ Cf. id., *ibid.*, pp. 387-389.

contradição que pensam encontrar não existe, pois está baseada no erro de que, ao considerar o homem como inteligência livre, tomam-no aí também como mero fenômeno⁵⁹.

A impossibilidade de se explicar a liberdade da vontade é também uma impossibilidade de se compreender que o homem possa tomar um interesse nas leis morais. E, no entanto, ele efetivamente toma tal interesse, cujo efeito em nós chamamos de sentimento moral, o efeito subjetivo que a lei exerce sobre a vontade ao representar-lhe suas razões objetivas. Para que um ser racional sensivelmente afetado queira aquilo que somente a razão lhe prescreve, é preciso que a razão tenha a capacidade de infundir nele um particular sentimento de comprazimento no cumprimento do dever, no qual ela determina a causalidade da sensibilidade em conformidade com os seus princípios. Todavia, é impossível discernir como um pensamento, que não possui em si nada de sensível, é capaz de produzir uma sensação de prazer ou de desprazer. O único que sabemos, para Kant, é que não é porque nos interessa que a lei moral vale para nós, mas, ao contrário, ela interessa porque tem validade absoluta para os homens, porque se originou de nosso eu autêntico na medida em que todo o reino das aparências é necessariamente subordinado ao das coisas em si mesmas⁶⁰.

Em suma, o que Kant conclui é que é possível responder à questão da possibilidade do imperativo categórico indicando a pressuposição sob a qual unicamente ele é possível – a ideia de liberdade. Além disso, é possível mostrar a necessidade dessa pressuposição, que nos conduz ao âmbito prático da razão, no qual se dá a validade de tal imperativo. Não é possível, porém, compreender como é possível essa pressuposição. Pressupor essa liberdade da vontade não só é possível (sem cair em contradição com a necessidade natural constatada no reino dos fenômenos), mas também é necessário a um ser racional consciente de sua própria causalidade atribuí-la a todas as suas ações⁶¹.

O que esse seminal texto de Kant vem nos revelar, a meu ver, é que a consciência da lei moral tem, na filosofia kantiana, um estatuto peculiar: trata-se de uma espécie de autoexperiência fundamental. O homem possui, dentro de si, uma consciência inafastável de ser livre, isto é, de possuir em seu interior uma lei que produz uma causalidade absolutamente independente das causas mecânicas da natureza.

Como vimos, a liberdade não é um fato do mundo físico, que possa ser provado pela via teórico-especulativa. Ela exsurge naturalmente da autoconsciência humana de sua condição de seres pertencentes também ao mundo numênico, desde o qual são capazes de impor ao mundo uma causalidade nascida de sua própria

⁵⁹ Cf. id., *ibid.*, pp. 391-395.

⁶⁰ Cf. id., *ibid.*, pp. 395-399.

⁶¹ Cf. id., *ibid.*, pp. 401-403.

decisão íntima. O homem só pode agir pressupondo que é livre. A condição existencial humana está inevitavelmente perpassada por essa consciência fundamental, que simplesmente acontece quando o homem se põe diante do mundo como um eu capaz de inteligir como sujeito.

A moralidade, pois, não é deduzida nem experimentada empiricamente, mas simplesmente se apresenta imediatamente ao homem, como um elemento constitutivo de sua natureza, que o leva necessariamente a pensar a si mesmo como uma criatura racional, dotada de uma vontade livre.

Longe de uma tentativa vacilante de dedução fracassada, creio que Kant lançou aqui as bases de uma robusta teoria sobre a natureza da lei moral que existe em nós. Veremos, a seguir, que na “Crítica da razão prática” essa teoria recebe novo arremate.

5. O *factum* da razão

Na “Crítica da razão prática”, Kant volta a tratar da consciência da lei moral, dando-lhe o nome com o qual ficou conhecida na recepção de seu pensamento: o *factum* da razão. Essa expressão aparece em textos muito mais breves dentro da obra e sem um tratamento sistemático, como aquele da Terceira Seção da “Fundamentação”, levando muitos comentadores a envolvê-lo em certo enigma, diante da dificuldade de se discernir uma continuidade com a argumentação kantiana das obras anteriores.

Ao longo do primeiro livro da segunda “Crítica”, a “Analítica da razão prática pura”, Kant volta a deparar-se com a relação intrínseca entre a liberdade e a lei moral. Ele agora se pergunta por onde se inicia o nosso conhecimento dessa realidade prática inteligível, se pela liberdade ou pela lei moral. Para Kant, não pode começar pela liberdade uma vez que nem podemos tornar-nos imediatamente conscientes dela, pois seu primeiro conceito é meramente negativo, nem podemos inferi-la da experiência, pois pela experiência só nos vem a realidade fenomênica, submetida às leis mecânicas.

Consequentemente, é a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes tão logo examinemos as máximas de nossa vontade, que se apresenta a nós em primeiro lugar e que, ao nos ser mostrada pela razão como um fundamento determinante para a ação sem a participação de nenhum motor sensível, nos leva ao conceito de liberdade. Kant explica que nos tornamos conscientes da lei moral (como lei prática pura) do mesmo modo como nos tornamos conscientes de proposições teóricas puras – quando damos atenção à necessidade com que a razão as prescreve para nós, com independência de toda condição empírica. Se a razão especulativa tende a desprezar a liberdade em nome da necessidade natural, ao constatar que a liberdade nada explica no âmbito dos fenômenos, enquanto a necessidade natural

deve ser pressuposta para que se possa conceber uma experiência íntegra e apta a constituir uma ciência, a razão prática nos impõe inevitavelmente esse conceito.

Segundo Kant, podemos verificar a presença da lei moral com um exame ordinário de nossos juízos morais comuns. Ele imagina o exemplo de um homem condenado a morte, a quem é oferecido livrar-se da pena se acusar um inocente. Nesse caso, todos somos capazes de afirmar, sem dúvidas, que tal homem é capaz de recusar tal proposta, mesmo que de tal ato não lhe advenha nenhuma vantagem empírica, mas, pelo contrário, somente prejuízos. Mais do que isso, julgamos extremamente injusto que ele não o faça. Talvez ninguém possa assegurar que esse homem de fato o fará, mas sabemos que ele é capaz de fazê-lo e que tem tal obrigação. Quer dizer, o homem julga que pode fazer algo pelo simples fato de ter consciência de que deve fazê-lo, reconhecendo, assim, necessariamente, a liberdade dentro de si⁶².

À consciência dessa lei prática fundamental Kant chama *factum* da razão por que não se pode inferi-la de dados antecedentes, mas simplesmente se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, sem que esteja fundada sobre qualquer intuição, seja empírica, seja pura. Quer dizer, a lei moral deve ser considerada como inequivocamente dada. Aqui, não se trata de um fato empírico, mas do único *factum* da razão pura, pelo qual ela aparece no mundo como intrinsecamente legislativa⁶³.

Para Kant, esse *factum* é inegável. Como mostrado antes, ele se revela imediatamente quando nos pomos a desdobrar analiticamente o juízo que os homens fazem cotidianamente sobre suas ações e sua conformidade a leis. Sempre se poderá ver que, não importa o que digam as inclinações sensíveis, a razão permanece íntegra e constringida apenas a si própria, remetendo sempre as máximas da vontade à própria vontade pura, isto é, referindo seus fundamentos a si mesma, na condição de intrinsecamente prática. Quer dizer, quando observamos detidamente a estrutura de nossas motivações, constatamos com clareza que somos capazes de agir com base em fundamentos totalmente independentes de nossos apetites empíricos. Somos capazes de afastar todo apelo da sensibilidade e ver-nos obrigados a ações que não nos trarão vantagens materiais ou mesmo que só nos acarretarão danos e aborrecimentos. É impossível subtrair-se à percepção de que atua em nós esse princípio prático incondicionado, cuja origem tem que ser alheia a todo mecanismo da natureza. Do contrário, não seria possível buscar aquilo que não nos satisfaz materialmente, ou repelir um objeto do nosso prazer, mesmo quando sua obtenção não traria danos a ninguém. No juízo moral ordinário de todo o indivíduo, atua essa lei da razão pura, sem que ninguém possa afastá-la⁶⁴.

⁶² KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad., int. e notas Valerio Rohden. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 3ª ed., 2011, pp. 49-51.

⁶³ Id., *ibid.*, pp. 52-53.

⁶⁴ Cf. id., *ibid.*, pp. 53-54.

Conforme detalharemos a seguir, creio que aqui se encontra um desenvolvimento coerente de tudo que foi esclarecido por Kant na “Fundamentação” e de forma alguma um recuo ou uma capitulação. A consciência da lei moral é confirmada em seu caráter de uma autoexperiência ineludível de nossa capacidade de agir por fundamentos que não vêm de nenhum aparato da natureza material. Tendo agora passado por esses três textos fundamentais, tentarei mostrar como, a meu ver, eles se entrelaçam de modo mais simples e numa tese muito mais singela do que a literatura gosta de atribuir ao criticismo kantiano.

6. Proposta de interpretação: a fenomenologia da liberdade como autoexperiência fundamental

Naturalmente, será impossível a este artigo comentar e responder adequadamente a tudo quanto já foi escrito sobre os enigmas da Terceira Seção da “Fundamentação”. Este último tópico de nosso desenvolvimento apenas oferecerá uma proposta de aproximação da leitura que me parece mais adequada desse texto. O caminho aqui, naturalmente, será o de buscar uma tese de fundo ao pensamento kantiano sobre a problemática trabalhada, sem ater-me analiticamente a problemas específicos da linguagem invocada nas diversas passagens polêmicas.

A Terceira Seção da “Fundamentação” deve ser vista numa continuidade encadeada com a Terceira Antinomia e com o *factum* da razão que aparece na segunda “Crítica”. Penso que o problema filosófico enfrentado por Kant é aquele delineado na “Crítica da razão pura” (conforme descrevemos em 3). A solução dada pelo filósofo alemão é a mesma tanto na “Fundamentação” quanto na “Crítica da razão prática”. O *factum* da razão é apresentado de forma tão singela – e surpreendente para muitos – nessa última obra porque, a meu ver, ele não é uma novidade, mas um nome para aquilo que já fora descrito no texto moral anterior – a consciência da lei moral.

O problema que se põe diante de Kant é o tradicional dilema filosófico entre a liberdade e o determinismo. Esse dilema se reveste de particular importância no contexto em que o pensador prussiano se insere, no qual a Ciência moderna se encontrava no auge de seu desenvolvimento e recebia a grande admiração de todo o pensamento, na medida em que a física newtoniana era determinista em sua mecânica das causas eficientes. Se a ciência nos mostrava a necessidade de se remeter todo fenômeno a uma sequência de causas determinantes, isso parece aterrar a existência da liberdade humana.

Essa é a questão que se põe na Terceira Antinomia da “Crítica da razão pura”. Como vimos, já nesse texto Kant faz o esclarecimento que cabe a uma filosofia saudável. A contradição encontrada entre a liberdade e o determinismo das causas naturais é, na verdade, um erro categorial. Não há contradição entre ambas as coisas porque não se referem ao mesmo âmbito da realidade.

A liberdade não é um fenômeno físico, que cause um efeito material a concorrer com as demais causas mecânicas. A liberdade é um fato metafísico, uma causalidade externa à sequência causal do mundo material. A causalidade livre é uma causalidade surgida diretamente da razão, absolutamente independente de toda causa mecânica, que se impõe à realidade fenomênica desde fora dela.

Quando se fala de uma ação humana como livre, se pensa no ser humano como ser inteligível, capaz de decidir agir a partir de seu interior. A ação humana pode ser explicada, como fenômeno perceptível sensivelmente, a partir dos movimentos materiais (musculares e neuronais) que a produziram e, ao mesmo tempo, no âmbito prático, como uma escolha livre de uma consciência racional. Ambas as explicações podem ser verdadeiras, uma em sede teórica, outra em sede prática, uma no âmbito do conhecimento dos fenômenos empíricos que se apresentam, outra no âmbito do homem como ser inteligível e dotado de uma vontade autônoma.

Na primeira “Crítica”, encontramos apenas uma explicação formal dessa distinção categorial. Conforme já comentado, aqui Kant se limita a esclarecer que a liberdade e a necessidade natural podem perfeitamente coexistir, que é o ponto a que a razão teórica pode chegar. Como a liberdade é uma ideia puramente racional, que está além dos limites de toda experiência, o conhecimento teórico-especulativo não é capaz de nos afirmar a sua existência. Até aqui, sabemos apenas que a liberdade é possível mesmo diante do determinismo das causas fenomênicas, mas ainda não comprovamos sua efetiva realidade.

É a esse ponto que retornamos quando se inicia a Terceira Seção da “Fundamentação”. Kant havia explicado em que pode consistir o imperativo categórico, que serve de formulação à lei moral para todo ser racional. Restaria agora provar a realidade e a validade necessária de tal lei.

É nesse bojo que Kant falará em “dedução” da moralidade, levando boa parte dos comentadores a julgarem existir aqui uma dedução paralela à dedução transcendental das categorias – ou, de qualquer forma, uma prova, um argumento demonstrativo da realidade da lei moral como autonomia da vontade e, portanto, como liberdade em seu sentido plenamente positivo.

O que o texto que vimos em 4 mostra, na realidade, quando lido em consonância com a apresentação do tema da liberdade nas duas “Críticas”, é que não há dedução possível, não há prova que permita inferir com certeza o caráter prático da razão. Quando Kant conclui que há apenas um outro âmbito, no qual os seres humanos necessariamente se veem e no qual é necessário pressupor a liberdade da vontade, não está capitulando diante de uma tentativa de dedução que fracassou, mas afirmando aquilo de que já era consciente desde o início. O argumento de Kant na Terceira Seção, conforme o vejo, não é uma tentativa de dedução, com falhas que ele próprio reconheceu e que por isso abandonou, mas uma

explicação do peculiar estatuto da moralidade como manifestação do aspecto inteligível da humanidade, alheio a demonstrações especulativas.

Quando Kant fala de “dedução” em seu texto, ele apenas enuncia a questão como ela parece se apresentar naquele ponto (isto é, investiguemos se e como é possível demonstrar a realidade da liberdade e da lei moral), ou, no máximo, se refere à evidência prática de seu argumento (que, em sua visão, o impede de ser rechaçado), sem, de forma alguma, se comprometer com a noção de que está realmente apresentando um raciocínio dedutivo no sentido estrito.

A tese kantiana nesse obscuro texto, a meu entender, afirma que o que inequivocamente existe é uma autoconsciência fundamental, que marca a condição humana, de pertença a um mundo inteligível, além de toda limitação material, no qual se pensa como um eu pessoal, capaz de se impor incondicionadamente ao mundo como uma inteligência irreduzível às leis dos fenômenos.

O homem necessariamente pensa a si mesmo dessa forma e não pode deixar de fazê-lo. O homem só pode agir pressupondo que é livre. Toda ação humana é concebida carregando essa autoconsciência básica e não pode ser pensada pelo agente de modo diverso. Sempre que age, o homem toma a si mesmo como livre para fazê-lo ou não; toma, pois, sua ação como fruto de uma causalidade determinada por uma decisão consciente nascida do íntimo de sua razão, que se impõe de forma inteiramente independente das causas naturais.

Até mesmo para negar a liberdade, é necessário pressupor que se é livre para defender tal tese e que o interlocutor é livre para concordar com ela. Da mesma forma, o criminoso que alega que não deve ser condenado porque estava absolutamente determinado a cometer o delito, ao fazê-lo, necessariamente pressupõe que o juiz é livre para condená-lo ou não.

Conforme apontam Schönecker e Wood, Kant segue um argumento tradicional contra o determinismo que nega a liberdade, famoso desde Epicuro (341 a. C. – 270 a. C.). A razão não pode não ser livre porque mesmo aquele que nega tal liberdade, em tal ato, precisa pressupor tal liberdade. Os autores citam outro texto de Kant, a “Recensão do Ensaio de uma introdução à doutrina dos costumes de Schulz”, no qual Kant critica as teses de Schulz, um fatalista radical.

Schulz, na visão de Kant, faria de toda ação ou omissão humana um mero jogo de marionetes. Entretanto, ao propor sua teoria, ele pressupôs, ainda que sem reconhecê-lo explicitamente, que o entendimento é capaz de determinar o juízo segundo fundamentos objetivos, que não estão condicionadas a causas determinantes do mundo material. Com isso, ele já admite a liberdade de pensar, sem a qual é impossível formular uma razão para uma tese a ser defendida. Não é possível defender o determinismo salvo sob o pressuposto da liberdade da razão

humana para pensar. Trata-se, pois, de uma contradição prática entre o que se defende e o próprio ato de defesa da teoria⁶⁵.

Essa consciência da lei moral, que nos torna imediatamente cientes de nossa condição de seres praticamente livres, não possui nem pretende possuir qualquer caráter “probante” ou “dedutivo”, mas antes se assenta como uma espécie particular de fato que se impõe a nós de forma irrefragável, como constituinte fundamental de nosso modo de ser e de pensar, a ser anteposto a qualquer raciocínio teórico e dedutivo. Trata-se, podemos dizer, de uma autoexperiência; certamente, muito diferente da experiência sensível, mas ainda assim intrínseca ao nosso modo de pensar a nós mesmos como sujeitos racionais.

Tal consciência de pertença ao mundo inteligível serve de “terceiro termo” a justificar a proposição sintética de que o princípio da moralidade é o princípio intrínseco de uma vontade boa, não, como talvez esperássemos, por possuir uma conexão analítica ou empírica com ambos os termos (o que manifestamente não é o caso, e Kant certamente o sabe), mas antes como um fato existencial, que não pode ser explicado teoricamente, mas que subsiste por si no homem em sua constituição natural.

Quer dizer, somos conscientes de nós mesmos como partes de uma realidade suprassensível. Encontramos tal consciência em nossos juízos, que, conforme já explicamos, nos revelam que trazemos em nosso interior razões absolutamente incondicionadas, que escapam completamente à lógica dos impulsos materiais. Somos conscientes de um eu interior, que se impõe à nossa realidade, obrigando-nos de forma absoluta, mostrando-nos inequivocamente o que “deve ser” ou o que “deveria ter sido”, sem se abalar com o que efetivamente ocorre no âmbito dos fenômenos. Somos incapazes de julgar que haja algo mais digno de admiração do que a retidão no cumprimento dos deveres que vêm dessa lei incondicionada. Como é possível tal interesse (sem qualquer fundamento sensível) em nós é algo que a razão não pode compreender, mas ele existe. É impossível não encontrá-lo dentro de si.

Nossa autoexperiência, portanto, confirma que para nós vale com necessidade absoluta uma lei incondicionada, que subjaz a todos os nossos juízos (mesmo contra nossos desejos) e que, vindo da razão pura, só pode formular-se como o princípio da moralidade (isso já fora mostrado por Kant na Segunda Seção). Essa autoexperiência nos conduz diretamente à autoconsciência da liberdade, cujo conceito positivo reside justamente na autonomia de uma vontade capaz de ser lei para si mesma.

O que temos aqui é a “abertura do mundo prático”, que supera o ceticismo não por uma demonstração formal – pois isso não é o possível já que o âmbito prático é externo à realidade dos fenômenos, mas se impõe a ela por meio de uma vontade

⁶⁵ Cf. SCHÖNECKER e WOOD, op. cit., pp. 170-171.

livre capaz de agir –, mas por sua simples presença inafastável da autoconsciência de todo ser humano. O homem não consegue pensar a si mesmo senão como capaz de agir e, em todas as suas ações, pressupõe necessariamente a liberdade da vontade, que se manifesta numa causalidade absolutamente incondicionada de suas leis.

Em outras palavras, pode-se perceber que eu vejo na Terceira Seção já o *factum* da razão, que é a consciência da lei moral, apenas com um termo próprio. Não enxergo na segunda “Crítica” nenhuma virada, ou capitulação em relação ao argumento da “Fundamentação”, mas simplesmente sua continuidade. Há um fato fundamental da condição humana: a razão atua no âmbito prático. Não se trata de um fato empírico, perceptível pelos sentidos, mas de uma consciência fundamental a respeito da constituição de nossos juízos e de nossas motivações essenciais. Esse *factum* nos dá a conhecer a liberdade como marca de nossa natureza interior. Essa é a temática da “Fundamentação”, e os vaivéns argumentativos do texto truncado da Terceira Seção não nos deve distrair disso.

Podemos dizer, utilizando-se um termo algo anacrônico, que a postura de Kant nesse tema é “fenomenológica”. No âmbito prático, a consciência de nós mesmos como seres detentores de um eu numênico, exterior ao mundo das aparências, que se impõe à realidade material como uma inteligência criativa e ordenadora, é algo que simplesmente se apresenta dentro de nós. Não “aparece” aos sentidos como os fenômenos (em sentido kantiano), mas se apresenta a nós imediatamente na medida em que não somos capazes de pensar a nós mesmos salvo desse modo.

Quando lemos assim o argumento kantiano, enxergamos com mais clareza as razões pelas quais os comentadores, nos distintos pontos que trouxemos à luz em 2, encontram lacunas, saltos indevidos e conclusões injustificadas no raciocínio. É que se espera do texto algo que não pode dar – e, ao que me parece, jamais se propôs a dar. Estamos diante de uma legítima distinção entre categorias diversas da realidade e de uma evidência existencial que nos transporta para a atualidade de uma categoria numênica, da qual não cabe prova ou demonstração no sentido próprio da ciência especulativa, pela sua própria definição como realidade externa aos objetos da experiência.

As “ambiguidades” apontadas por Allison, na verdade, não atrapalham o argumento quando visto dessa perspectiva. A posse da razão pode nos levar apenas ao mundo numênico em sentido negativo quando tomada estritamente por seu valor conceitual num raciocínio analítico. Nossa autoexperiência como seres dotados de razão, entretanto, não nos leva apenas à posse de uma faculdade cuja atividade não possui um aparato empírico, mas à consciência de sermos capazes de julgar a partir de um ponto de vista que vem da própria razão pura, representada para nós como positivamente legislativa. Nossa consciência imediata, na teoria kantiana, não é a de simplesmente escolhermos por nós mesmos isto ou aquilo, mas a de encontrarmos em nossa vontade um “dever” irreduzível a qualquer fenômeno. Portanto, nossa

pertença ao mundo inteligível é, existencialmente, a de seres membros de um reino dos fins, dotados de uma razão pura por si mesma prática.

Paton não está errado em afirmar que as asserções centrais de Kant aqui são, elas próprias, proposições sintéticas *a priori*, inclusive a própria tese (por mais evidente que seja) de que não é possível ao homem agir salvo sob a pressuposição da liberdade. Como tais, são inaptas a justificar o vínculo entre outros termos que foram proposições sintéticas *a priori*, pois elas próprias carecem de justificação. Não há conexão necessária entre agir sob o pressuposto da liberdade e agir sob máximas universais. O princípio da moralidade, nos próprios termos kantianos, não pode ser extraído de nenhum dado não moral, pois seu caráter categórico leva a que esteja baseado unicamente em si mesmo. Como insistiremos, mais correta ainda é a afirmação desse professor de que a única saída seria partir do dado de uma atividade necessária da razão, que nos permitisse um acesso imediato a um fato autoevidente. De fato, essas são as bases do pensamento moral kantiano – o único erro aqui é supor que Kant perdeu a consciência disso em algum momento.

Outra objeção elaborada por Allison e por Schönecker e Wood diz respeito ao modo como Kant descreveria a obrigação no âmbito da interação entre o fenomênico e o numênico no ser humano. Allison, por um lado, parece não entender a concepção kantiana do homem, supondo, talvez, que existam dois “seres”, um fenomênico e outro numênico. Este último daria ordens àquele, mas aquele não poderia segui-las porque está submetido a uma necessidade natural.

Não é assim que se deve entender a distinção kantiana: o ser humano é um único ser, que pertence aos dois âmbitos da realidade. Como tal, está sujeito a dois tipos de causalidade. Essas causalidades não concorrem porque não dizem respeito às mesmas categorias. A necessidade natural incide sobre as ações humanas tomadas como meros movimentos de aparatos materiais. A liberdade incide sobre as ações propriamente ditas, isto é, sobre sua concepção como movimentos conscientes ordenados por uma vontade. O homem não é dotado de uma necessidade causal absoluta exatamente porque ele não é um mero objeto fenomênico (assim como ele não age moralmente por necessidade subjetiva porque ele não é apenas um ser inteligível). O homem, o mesmo homem, existe no reino inteligível e no reino sensível, por isso, ele é causado racionalmente, ao mesmo tempo que sensivelmente afetado. A ordenação não é de um ser numênico sobre um ser fenomênico, mas da razão pura constitutiva desse ser sobre a sua sensibilidade, igualmente constitutiva dele.

Schönecker e Wood têm razão ao afirmar que, num sentido kantiano rigoroso da interação entre númeno e fenômeno, é forçoso compreender que a razão também se manifesta sensivelmente e que as inclinações têm entidade real em si mesmas. O argumento de que “o mundo numênico contém o fundamento do mundo fenomênico” em relação à conclusão de que “devemos seguir a lei da razão sobre as inclinações” não deve ser considerado no sentido “demonstrativo” rígido. A razão

é, em nós, a faculdade do incondicionado, cujas leis superam tudo o que pode ser entendido na lógica da experiência. Por isso mesmo, ela nos traz uma consciência do valor incondicionado, que estamos autorizados a atribuir a nós mesmos quando agimos por determinação da razão pura. Nosso interesse por esse valor absoluto da lei moral é um dado de nossa condição, que se manifesta nos juízos ordinários de todo o homem. Como explicamos, a questão de porque devemos agir segundo a lei moral e atribuir a esse modo de agir tal valor tão absurdamente superior a todos os bens da terra não pode ser respondida teoricamente. O que Kant nos aponta é nossa consciência existencial inafastável, não uma dedução em termos exatos.

No fundo, concordo com Paton em que o que está realmente implícito no argumento de Kant – e que é capaz de solucionar a problemática em que nos enredamos – é a possibilidade de um acesso imediato ao princípio da autonomia. No âmbito teórico, um ser racional deve ter acesso direto aos princípios do pensamento racional e deve considerar a si mesmo como capaz de pensar segundo esses princípios. Naturalmente, tais princípios devem ser tomados como válidos para todo ser racional; do contrário, seria impossível conceber um discurso racional e qualquer coisa coerente que possa ser universalmente chamada de pensamento.

Segundo Paton, o mesmo deve valer para o âmbito prático. Um agente racional deve possuir acesso direto aos princípios da ação racional e deve considerar a si mesmo como capaz de agir segundo esses princípios. Deve ainda conceber tais princípios como válidos para qualquer agente racional. Isso significa que ele deve agir por princípios universalmente válidos para todo ser racional, o que é exatamente o princípio da autonomia que Kant descobriu ao analisar as implicações do juízo moral ordinário. O princípio da moralidade, assim, se afirma como a condição necessária de toda ação moral e de todo juízo moral para o ser humano, e, mais do que isso, talvez tenhamos uma consciência direta de sua necessidade intrínseca⁶⁶.

Nas palavras de Paton, se o princípio da moralidade realmente é, como Kant afirma, uma proposição sintética *a priori*, tal proposição é justificada, embora não seja uma mera análise conceitual, por nossa consciência imediata da nossa própria realidade, da atividade necessária de um ser racional em si mesmo. Nosso acesso aos princípios da razão prática possuem o mesmo estatuto de nosso acesso aos princípios da razão teórica. Nossa consciência da presença da razão pura tanto teórica quanto prática em nós emana de nossa autoconsciência dos princípios necessários e incondicionados que pertencem à natureza de um ser racional, em seu modo próprio de pensar e de agir. O fundamento desse acesso imediato é exatamente essa peculiar autoexperiência de que vimos falando, de nossas ações e juízos cotidianos⁶⁷.

⁶⁶ Cf. PATON, op. cit., pp. 245-246.

⁶⁷ Cf. id., ibid., pp. 246-247.

Paton, nessa linha, acaba por concluir, semelhantemente ao que agora estamos propondo, que a justificação kantiana do imperativo categórico pode encontrar seu fulcro nisto: numa consciência direta de todo agente racional do princípio da moralidade como um princípio necessário da ação própria de um ser racional (no caso de um ser racional também sensivelmente afetado, de como deve agir, uma vez ordenadas racionalmente suas inclinações).

Na visão desse professor, não há qualquer motivo para se surpreender com essa tese de uma consciência imediata que simplesmente se impõe a nós. Isso é consistente tanto quanto a noção kantiana de que a razão é transparente a si mesma, quanto com sua ideia moral de que a razão comum do homem ordinário é um guia sensato para a conduta em geral.

Como um sujeito cognoscente, todo ser racional deve necessariamente buscar um sistema completo, sem se satisfazer com contradições e inconsistências. O sistema do pensamento deve estar baseado na experiência sensível, mas a ideia mesma do sistema não pode ser dada à sensibilidade. O ideal necessário do sujeito cognoscente só pode vir de sua própria consciência da razão teórica que habita em si e de sua atividade intrínseca. De forma análoga, como um agente racional, todo ser racional deve necessariamente buscar um sistema completo, sem se satisfazer com fins condicionais e limitados e com conflitos entre desejos, homens e Estados. Tal sistema deve ser uma ordenação de desejos humanos, mas ele próprio deve vir da vontade, não de um desejo particular. O ideal necessário do agente racional só pode vir da consciência da razão prática e de sua atividade intrínseca. As formulações do imperativo categórico não são senão uma formalização filosófica dessa ideia necessária da razão prática, que se impõe por si mesma à nossa consciência. A menos que se reconheça a realidade de um princípio racional objetivo, o resultado fatal é a loucura, na quimérica dissociação entre nossa constituição natural e o que atribuímos à existência⁶⁸.

Essa argumentação de Paton é importante porque destaca um fator relevantíssimo para o deslinde de nossa questão. Ainda que muitos comentadores tenham se espantado com o apelo de Kant a um *factum* da razão, a verdade é que esse estranhamento parece se basear numa compreensão equivocada do criticismo kantiano e de suas implicações filosóficas. Ora, o *factum* da razão não é nenhuma novidade injustificada – e não só em relação à “Fundamentação”. Também a razão teórica está fundada num fato – o fato do conhecimento.

Que o homem conhece e que tal conhecimento pode se estruturar segundo condições de validade universal (aptas a constituir uma ciência) é um mero fato que se impõe por si mesmo. Não é possível prová-lo – porque, aliás, por definição, não é possível provar um fato, mas apenas constatá-lo. Naturalmente, os conceitos puros do entendimento (como a necessidade natural) podem ser justificados em seu uso

⁶⁸ Cf. id., *ibid.*, pp. 247-249.

transcendental por serem condições necessárias para que possa existir uma experiência apta a formar um conhecimento. Entretanto, antes mesmo disso, é preciso supor que o homem realmente conhece. E isso é simplesmente uma autoconsciência da razão teórica que se impõe ao homem em sua existência ordinária⁶⁹. O homem é consciente de si como sujeito cognoscente e como agente racional – e não pode pensar ou agir salvo assumindo tais pressupostos. Nada disso é alheio à filosofia de Kant, nem poderia ser.

Antes de encerrar, quero ilustrar o modo como situo a Terceira Seção da “Fundamentação” com um exemplo histórico, que creio revelar a “tradição” da postura filosófica de Kant nesse controverso texto. Trarei agora à colação o famoso opúsculo “Sobre a eternidade do mundo”, de Santo Tomás de Aquino (1225-1274).

No século XIII, Tomás se deparou com um dilema filosófico na aparência muito diferente, mas que guarda uma forma semelhante àquele que anima Kant a realizar sua apologetica da liberdade. O contexto eram as redescobertas e apropriações do pensamento filosófico de Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C.). Alguns dos aspectos de sua obra pareciam entrar em contradição com a cosmovisão cristã vigente. Um deles era a tese aristotélica da eternidade do mundo, que parece chocar-se com a criação, afirmada pela fé cristã.

O opúsculo de Tomás, um discípulo de Aristóteles de primeira hora, vem solucionar a problemática. O aquinate inicia distinguindo o significado da tese de que o mundo sempre existiu. Se, com isso, se quer dizer que o mundo sempre existiu antes de Deus, no sentido de existir sem ter sido por ele feito, isso é claramente um absurdo não só segundo a fé, mas também segundo a razão filosófica, que nos mostra que tudo que é só pode ser por ter sido causado por Aquele que possui o ser em seu grau máximo. Porém, se se afirma que algo existiu sempre, tendo sido causado por Deus em sua totalidade, é necessário investigar se tal pode se sustentar⁷⁰.

Quem afirmar que isso é impossível deve fazê-lo por entender ou que Deus não pode fazer algo que tenha existido sempre ou que isso em si mesmo não pode ser feito. A primeira tese não é viável, dada a potência infinita de Deus. O que está em jogo, portanto, é se é possível que algo tenha existido sempre⁷¹. Em outras palavras, se há contradição conceitual entre que algo seja criado por Deus e, ao mesmo tempo, exista sempre; ou ainda se algo ser criado por Deus na totalidade de sua substância e não ter início no tempo é uma contradição⁷².

⁶⁹ Cf. KANT, *Crítica da razão pura...*, p. 57.

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Sobre a eternidade do mundo*. Trad. Márcio A. D. Custodio e Tadeu M. Verza. 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/45088776/Sobre_a_eternidade_do_mundo_de_Tomas_de_Aquino_tradu%C3%A7%C3%A3o. Acesso em: 26/07/2022, pp. 1-2.

⁷¹ Id., *ibid.*, p. 2.

⁷² Id., *ibid.*, pp. 4-5.

Segundo Tomás, há dois argumentos para se afirmar a referida contradição. Primeiro, que é necessário que a causa eficiente preceda em duração o seu efeito. Segundo, que é necessário que o não ser preceda em duração o ser uma vez que se afirma que Deus fez o mundo a partir do nada⁷³.

Quanto ao primeiro argumento, Tomás ensina que uma causa eficiente pode produzir seu efeito num movimento ou instantaneamente. No caso de uma causa eficiente instantânea, ela não necessariamente precede em duração o efeito. É o caso da luz que ilumina ou do fogo que aquece – ambos produzem efeito no mesmo momento em que atuam como causa. Na operação instantânea, são simultâneos e o princípio e o fim da ação. No mesmo instante em que o agente produz um efeito, estabelece-se imediatamente a completude deste. Portanto, não há contradição em se pensar que a causa que produz instantaneamente seu efeito não o precede em duração cronológica. Ora, Deus não cria por um movimento, mas de forma instantânea⁷⁴.

Quanto ao segundo argumento, Tomás responde que o nada não é algo, um estado anterior a partir do qual as coisas vêm a ser feitas. O nada é justamente o não ser, a ausência de algo. Quando se diz que o mundo foi feito do nada, isso significa que ele foi feito sem que houvesse nada a partir do qual ele pudesse ser feito. Portanto, é evidente que não se estabelece nenhuma ordem cronológica entre o não ser e o ser, como se aquele fosse “algo” que tivesse que ter sido criado antes do mundo⁷⁵.

Por isso, Tomás conclui que não há qualquer contradição em se afirmar que algo, ao mesmo tempo, foi criado por Deus e nunca não existiu⁷⁶. Citando uma passagem de Boécio, ele esclarece que afirmar que o mundo não tem começo nem fim temporais não implica em absoluto considerá-lo coeterno a Deus. Isso porque uma coisa é ter uma vida temporalmente interminável, outra é abarcar de golpe toda a presença de uma vida interminável, que é o que afirmamos que cabe a Deus. Deus excede toda duração cronológica, logo, não tem cabimento supor que não possuir início nem fim cronológicos leva a criatura a igualar-se a Deus ou a dEle prescindir em seu ser⁷⁷.

Em suma, podemos dizer que Tomás está apelando aqui a uma justa distinção categorial. A tese aristotélica da eternidade do mundo é uma teoria física, aplicada à estrutura material do universo. A criação não é uma causa física, um evento cronológico que possa ser demarcado na história. Deus está fora do tempo. A criação é um postulado metafísico-teológico que busca explicar a origem do mundo em sua totalidade, a partir da percepção de que tudo que existe (inclusive, o tempo) precisa ter uma causa fora de si. Afirmer que a criação afasta a possibilidade de o

⁷³ Id., *ibid.*, p. 5.

⁷⁴ Cf. id., *ibid.*, pp. 5-6.

⁷⁵ Cf. id., *ibid.*, pp. 8-9.

⁷⁶ Id., *ibid.*, p. 10.

⁷⁷ Cf. id., *ibid.*, pp. 13-14.

mundo sempre ter existido é um erro categorial. É possível que o mundo sempre tenha existido no tempo e, na totalidade de seu ser, tenha sido criado por Deus. Tomás, enfim, ensina que não faz sentido ao cristão afirmar que “o mundo não pode ser eterno porque Deus o criou”, mas antes “ainda que o mundo fosse eterno, Deus o criou”.

De certa forma, Kant enfrenta um problema que reclama uma solução filosófica semelhante. Ele quer demonstrar que a contradição entre a liberdade e o determinismo da física newtoniana é apenas aparente e o faz recorrendo a uma distinção categorial, reconhecendo nesta uma excelsa tarefa da boa filosofia. Este é o tema da Terceira Seção, retomando o que, sob outra perspectiva, já havia sido enfrentado na “Crítica da razão pura”. Crer que uma física determinista é um obstáculo à liberdade humana é um erro categorial. A liberdade, como já insistimos inúmeras vezes, não é uma causa física, que possa ser detectada pelo conhecimento sensível. O que podemos dizer sobre a liberdade no mundo é que ela é um fato metafísico, que simplesmente se impõe a nós em nossa autoconsciência como seres racionais, dotados de uma capacidade de determinar suas ações desde sua própria vontade. Não faz sentido afirmar que “o homem não é livre porque a física é determinista”, mas simplesmente “ainda que a física fosse determinista, o homem é livre”.

Kant, a meu ver, está afirmando que a liberdade do homem não pode ser demonstrada por raciocínios científicos, mas apenas constatada dentro da peculiar autoexperiência da pessoa humana como ser que só pode agir pressupondo necessariamente a condição livre. A consciência do âmbito prático que existe em nós, que aflora imediatamente quando agimos, abre para nós o mundo da transcendência, o mundo numênico, no qual nos reconhecemos como um eu que está além de todo fenômeno. Assim me parece a melhor descrição do caminho percorrido pelo sistema filosófico kantiano, desde o dilema teórico na “Crítica da razão pura” até a afirmação de nossa consciência da lei moral como um *factum*.

7. Conclusão

Sem dúvida, as ideias levadas a cabo ao longo deste artigo são bastante ousadas. As inúmeras passagens e tramas conceituais que marcam o polêmico texto da Terceira Seção da “Fundamentação” já foram objeto de análise específica em obras inteiras. Aqui, não foi possível debater detalhadamente cada dificuldade encontrada nos múltiplos passos do raciocínio kantiano que há muito intrigam a literatura, seja para reconhecer efetivas aporias em que Kant nos enreda em certos desvios argumentativos, seja para discutir as evidências que sustentam ou enfraquecem a interpretação que propus.

Naturalmente, a proposta de leitura geral da postura kantiana no tocante à problemática de fundo que acabo de apresentar pode enfrentar legítima resistência

daqueles acostumados ao debate desses meandros textuais já muitas vezes tratados por diversos comentadores. Mesmo assim, este trabalho pretendeu realizar uma introdução geral de uma perspectiva particular pela qual penso que seja frutífero ler os textos de Kant e que parece escapar a boa parcela dos estudiosos especializados.

Como ficou claro, minha leitura particular envolve uma visão mais geral (e certamente muito polêmica) do significado e das implicações essenciais do criticismo kantiano como um sistema. Obviamente, não há qualquer possibilidade de trazer esse debate dentro dos limites do presente artigo. Aqueles mais apegados à leitura canônica que vincula estreitamente a filosofia crítica de Kant ao idealismo alemão, certamente, não aceitarão a interpretação que aqui realizo.

Inobstante, penso que a interpretação que informa o plano de fundo das teses que aqui defendi, que aproxima o kantismo de uma espécie de “realismo fenomenológico” represente um veio ainda pouco explorado na recepção do pensamento do iluminista de Königsberg e que pode se demonstrar capaz de desvendar enigmas que causam tanta perplexidade em pontos centrais da filosofia kantiana, como este em que me detive no presente texto. Mais uma vez, pretendo apenas que as ideias gerais aqui delineadas sirvam como um ponto de vista a mais sob o qual se podem olhar as teses kantianas sobre a liberdade e o estatuto da lei moral na realidade.

Por fim, o tema aqui enfrentado por Kant continua sendo de suma relevância para o debate filosófico contemporâneo. Se a física que hoje vige já não é determinista como a newtoniana, o problema da liberdade se mantém em pauta no debate público, diante de complexas questões trazidas pelas ciências naturais e pela neurociência. A meu ver, Kant é uma inspiração para realizarmos a missão inalienável da filosofia: esclarecer a reta distinção entre as inúmeras categorias da realidade, assegurando direito próprio àquilo que escapa ao plano das observações empíricas, mas que nem por isso deixa de fazer parte da condição humana.

Referências

- ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- FUGATE, Courtney D. *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*. Berlin – New York: De Gruyter, 2014.
- HUTTER, Axel. *Das Interesse der Vernunft: Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*. Hamburg: Felix Mainer Verlag, 2003.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad., int. e notas Valerio Rohden. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 3ª ed., 2011
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. e notas Fernando Costa Mattos. 3 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP – Editora Universitária São Francisco, 2013

- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad., int. e not. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.
- SCHÖNECKER, Dieter e WOOD, Allen W. *A "Fundamentação da metafísica dos costumes" de Kant: um comentário introdutório*. Trad. Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- TOMÁS DE AQUINO. *Sobre a eternidade do mundo*. Trad. Márcio A. D. Custodio e Tadeu M. Verza. 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/45088776/Sobre_a_eternidade_do_mundo_de_Tomas_de_Aquino_tradu%C3%A7%C3%A3o. Acesso em: 26/07/2022.

* * *